

Filhellenizm w Polsce

Wybrane tematy



Filhellenizm w Polsce

Wybrane tematy

**Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego
Instytut Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu**

Seria: *Antyk Romantyków*

Rada naukowa serii:

Jerzy Axer (UW), Jerzy Speina (UMK), Włodzimierz Szturc (UJ)

Redaktor naczelny serii:

Maria Kalinowska (UMK i UW)



Filhellenizm w Polsce

Wybrane tematy

PRACA ZBIOROWA

pod redakcją

Małgorzaty Borowskiej, Marii Kalinowskiej i Katarzyny Tomaszuk



RECENZENCI

Prof. dr hab. Aleksander Nawarecki, Uniwersytet Śląski w Katowicach
Dr hab. Tadeusz Czekalski, Uniwersytet Jagielloński

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Katarzyna Tomaszuk

WSPÓŁPRACA

Anna Pilewicz

REDAKTOR PROWADZĄCY

Maria Szewczyk

PROJEKT OKŁADKI

Krzysztof Tarnowski

Na okładce wykorzystano obraz Januarego Suchodolskiego *Spalenie okrętu tureckiego przez Greków* (1839, ol. pł., 136 x 185 cm), własność Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie (za zgodą MWP)

INDEKS

Anna Pilewicz

SKŁAD I ŁAMANIE

Marcin Szcześniak

W książce wykorzystano teksty przygotowane w ramach projektu badawczego „Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie” realizowanego w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” UW (grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego 1H01C 053 30).

© Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski, 2012

© Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012

ISBN 978-83-235-1056-7

ISBN 978-83-235-2187-7 PDF

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy WUW: tel. (0 48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I

Spis rzeczy

Od redakcji	11
MAŁGORZATA BOROWSKA	
Konstandinos Kumas	13
Konstantinos Koumas (Summary)	20
Ο Κωνσταντίνος Κούμας (Περίληψη)	20
ILIAS WRAZAS	
Nowogrecy: rozpieszczone dzieci filhellenizmu?	21
Modern Greeks: Pampered Children of Philhellenism? (Summary)	39
Οι Νεοέλληνες: τα χαϊδεμένα παιδιά του φιλελληνισμού; (Περίληψη)	40
ELENA B. SMILANSKAJA, IRINA M. SMILANSKAJA	
Wykorzystanie Greków do ugruntowania obecności rosyjskiej na wschodnim obszarze Morza Śródziemnego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII wieku	42
Using the Greeks in Strengthening the Russian Presence on the Eastern Coast of the Mediterranean Sea in the 18 th Century (1760s–1770s) (Summary)	56
Η χρησιμοποίηση των Ελλήνων στην καθιέρωση της ρωσικής παρουσίας στις ανατολικές ακτές της Μεσογείου τον 18 ^ο αιώνα (δεκαετίες του 1760–1770) (Περίληψη)	56
ALEKSANDER POŁUNOW	
Recepcja wschodnich (greckich) patriarchatów w Rosji. Z historii walki o prymat w świecie prawosławnym (koniec XIX – początek XX wieku)	57
Reception of Eastern (Greek) Patriarchs in Russia: From the History of the Fight for Supremacy in the Orthodox World (Late 19 th and Early 20 th Century) (Summary)	65
Η υποδοχή των ανατολικών (ελληνικών) πατριαρχείων στη Ρωσία: από την ιστορία του αγώνα για την πρωτοκαθεδρία στον ορθόδοξο κόσμο (τέλος του 19 ^{ου} – αρχές του 20 ^{ου} αιώνα) (Περίληψη)	66

MONIKA WOŻNA-KAZANTZIDIS

- Markos Botsaris w greckich i polskich utworach romantycznych (na tle literatury europejskiej) 67
- Markos Botsaris in Polish Romantic Works (Compared to European Literature) (Summary) . . 79
- Ο Μάρκος Μπότσαρης στα πολωνικά ρομαντικά κείμενα (στα πλαίσια της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας) (Περίληψη) 79

MAGDALENA KOWALSKA

- Postać Markosa Botsarisa w *Podróży do Ziemi Świątej z Neapolu* Juliusza Słowackiego 81
- Markos Botsaris in the *Journey to the Holy Land from Naples* by Juliusz Słowacki (Summary) . . 93
- Το πρόσωπο του Μάρκου Μπότσαρη στο *Podróż do Ziemi Świątej z Neapolu* (Ταξίδι απ' τη Νεάπολη στους Αγίους Τόπους) του Juliusz Słowacki (Περίληψη) 93

EWA JANION

- Upadek Psar w greckiej i polskiej literaturze XIX wieku 94
- The Destruction of Psara (Ipsara) in Greek Literature in the Context of Polish Romantic Literature (Summary) 102
- Η καταστροφή των Ψαρών στην ελληνική λογοτεχνία στα πλαίσια της πολωνικής ρομαντικής λογοτεχνίας. (Περίληψη) 102

PIOTR CHMIEL

- Obraz Greków w relacjach prasowych z roku 1827 zamieszczonych w „Gazecie Lwowskiej” i „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego” 103
- The Portrayal of Greeks in the Newspaper Reports of *Gazeta Lwowska* and *Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego* in 1827 (Summary) 114
- Οι εικόνες των Ελλήνων στις αναφορές του τύπου του 1827 δημοσιευμένες στη «Gazeta Lwowska» και «Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego» (Περίληψη) 115

MAGDALENA KOWALSKA

- Zaginione świadectwo recepcji pieśni nowogreckich w przedlistopadowej Warszawie. O tłumaczeniach Konstantego Gaszyńskiego 116
- Lost Testimony of the Reception of Popular Modern Greek Songs in the pre-November Warsaw (1830). On the Translation of Konstanty Gaszyński (Summary) 127
- Η χαμένη μαρτυρία της αποδοχής νεοελληνικών τραγουδιών στη Βαρσοβία πριν την επανάσταση του Νοέμβρη. Περί των μεταφράσεων του Konstanty Gaszyński (Περίληψη) . . . 127

MARCIN LESZCZYŃSKI

- Motywy metaliterackie o proveniencji antycznej w *Podróży do Ziemi Świątej z Neapolu* Juliusza Słowackiego 128
- Metaliterary Motifs of Ancient Provenance in *Journey to the Holy Land from Naples* by Juliusz Słowacki (Summary) 143
- Μετα-λογοτεχνικά μοτίβα με αρχαία προέλευση στο «Ταξίδι απ' τη Νεάπολη στους Αγίους Τόπους» του Juliusz Słowacki (Περίληψη) 143

MONIKA MIKUŁA

- „Moje życie jest tylko fragmentem”. Wyimek z życia Dionizjosa Solomosa. Rok 1836
– rok spotkania z Juliuszem Słowackim145
“My life is only a fragment”. An Episode from the Life of Dionysios Solomos.
1836 – the Year of the Encounter with Juliusz Słowacki (Summary)152
«Η ζωή μου είναι μόνο ένα απόσπασμα». Ένα θραύσμα της ζωής του Διονυσίου Σολωμού.
1836 – το έτος της συνάντησης με τον Juliusz Słowacki (Περίληψη)153

ELŻBIETA KIŚLAK

- Słowacki czyta Orygenes. Hipotezy lektury wokół jednej wzmianki154
Słowacki Reads Origen. Hypotheses Concerning One Remark (Summary)169
Ο Słowacki διαβάζει τον Ωριγένη. Υποθέσεις ανάγνωσης γύρω από μια αναφορά (Περίληψη) ..169

MARCIN BAJKO

- Wątki grecko-bizantyńskie w *Królu-Duchu* Juliusza Słowackiego170
Greek-Byzantine Motifs in *The Spirit King* by Słowacki (Summary)184
Ελληνο-βυζαντινά στοιχεία στο *Κρόλ-Duch* (*Βασιλιάς-Πνεύμα*) του Juliusz Słowacki
(Περίληψη)185

PRZEMYSŁAW KORDOS

- Radziwiłł i Sękowski na wodach Archipelagu186
Radziwiłł and Sękowski on the Waters of the Archipelago (Summary)198
Ο Radziwiłł και ο Sękowski στα νερά του Αρχιπελάγους (Περίληψη)199

PIOTR CHMIEL

- Wizerunek Greków na tle innych narodów europejskich w świetle Henryka
Bogdańskiego *Dziennika podróży z lat 1826–1827*200
The Image of Greeks in Comparison to Other European Nations in the Light of Henryk
Bogdański's *Travel Log in the Years 1826–1827* (Summary)211
Η εικόνα των Ελλήνων στο φόντο άλλων Ευρωπαϊκών εθνών όπως παρουσιάζεται στο
«Ημερολόγιο ταξιδιού του 1826–1827» του Henryk Bogdański (Περίληψη)212

MARIA KALINOWSKA

- „Greckie liryki” Cypriana Norwida (*Marmur-biały, Z Listu do Włodzimierza
Łubieńskiego*)213
Greece in Norwid's “Greek Lyrics” (Summary)218
Η Ελλάδα στα «ελληνικά λυρικά ποιήματα» του Norwid (Περίληψη)218

ELŻBIETA WESOŁOWSKA

- Wieszcz i mędrzec – postać Epimenidesa u Norwida219
A Prophet and Sage – Cyprian Norwid's Epimenides (Summary)224
Προφήτης και σοφός – το πρόσωπο του Επιμενίδη στα έργα του Cyprian Norwid (Περίληψη) . .224

MACIEJ JUNKIERT

- Pamięć o Grecji. Różne oblicza *Epimenidesa*225
 The Memory of Greece. Different Faces of Epimenides (Summary)234
 Η ανάμνηση της Ελλάδας. Διάφορες εικόνες του Επιμενίδα (Περίληψη)234

MARIA KALINOWSKA

- Byron jako uczestnik greckich walk niepodległościowych – z perspektywy polskiego romantyzmu235
 Byron and History of Modern Greece Seen from the Perspective of Polish Romanticism (Summary)248
 Ο Βύρων και η ιστορία της νεότερης Ελλάδας – η προοπτική του πολωνικού ρομαντισμού (Περίληψη)248

GRAŻYNA HALKIEWICZ-SOJAK

- Byron – Epimenides. Podstawy Norwidowskiej paraleli249
 Byron – Epimenides. The Foundations of Norwid's Parallel (Summary)255
 Βύρω – Επιμενίδης. Βάσεις του παραλληλισμού του Norwid (Περίληψη)256

MICHAŁ KUZIAK

- Epimenides – W rocznicę powstania styczniowego*. Norwid o pułapkach dyskursu filhelleńskiego257
Epimenides – On the Anniversary of the January Uprising – Cyprian Norwid on the Traps of Philhellenic Discourse (Summary)268
 «Επιμενίδης» – «Την επέτειο της Επανάστασης του Ιανουαρίου». Ο Norwid για τις παγίδες του φιλελληνικού λόγου (Περίληψη)268

PRZEMYSŁAW KORDOS

- Powstanie greckie jako maska dla wydarzeń powstania styczniowego w powieści Kazimierza Gregorowicza *Karaiskakis. Obrazek historyczny z epoki powstania greckiego 1819*269
 Kazimierz Gregorowicz's *Karaiskakis*. A Historical Picture from the Time of the Greek Uprising in 1819 (Summary)276
 «Ο Καραϊσκάκης. Ιστορικό πλάνο από την εποχή της ελληνικής επανάστασης του 1819» του Kazimierz Gregorowicz (Περίληψη)276

MIROŚLAW P. KRUK

- Wrizakis – Grottger. Monachijska szkoła malarstwa historycznego a ruchy narodowe Europy Wschodniej277
 Wryzakis and Grottger. The Munich School of Historical Painting and National Movements in Eastern Europe (Summary)292
 Ο Βρυζάκης και ο Grottger. Η Σχολή της ιστορικής ζωγραφικής του Μονάχου και τα εθνικά κινήματα την Ανατολικής Ευρώπης (Περίληψη)293

MICHAŁ KUZIĄK

Grecja – Słowiańszczyzna – Polska. Romantyczna paralela	294
Greek-Slavonic Parallel in the Romantics' Literary Works (Summary)	327
Η ελληνο-σλαβική (πολωνική) αναλογία στα έργα των ρομαντικών (Περίληψη)	327

MACIEJ JUNKIERT

Kulturowa jedność Słowian jako powtórzenie greckich dziejów w <i>Pieśniach</i> <i>slawiańskich</i> Józefa Dunina Borkowskiego	329
The Cultural Unity of Slavs as a Repetition of Greek History in Józef Dunin Borkowski's <i>Slavonic Songs</i> (Summary)	334
Η πολιτιστική ενότητα των Σλάβων ως επανάληψη της ελληνικής ιστορίας στα «Σλαβικά τραγούδια» του J. Dunin Borkowski (Περίληψη)	334

EWA JANION

Polemika Józefa Dunina Borkowskiego z Aleksandrem Chodźką na temat przekładów pieśni nowogreckich	336
The Polemics between Józef Dunin Borkowski and Aleksander Chodźko about Translations of Modern Greek Songs (Summary)	341
Η πολεμική του Józef Dunin Borkowski με τον Aleksander Chodźko στο θέμα των μεταφράσεων νεοελληνικών τραγουδιών (Περίληψη)	342

KAROLINA LESZCZYŃSKA

Różne oblicza grejji w spektaklach Gardzienic i Wierszalina	343
Orthodox Inspirations in the Performances by Gardzienice and Wierszalin Theatres (Summary)	352
Οι ορθόδοξες εμπνεύσεις στις παραστάσεις των θεάτρων Gardzienice και Wierszalin (Περίληψη)	353

PRZEMYSŁAW KANIECKI

Kompleks kolejkowicza Konwickiego – i pamięć Kościuszki, Byrona i kolejnych	354
The Queuer Complex by Konwicki: Remembering Byron, Mineyko, Traugutt and Others (Summary)	376
Το σύμπλεγμα «αυτού που στέκεται στην ουρά» του Konwicki: η ανάμνηση του Μπάιρον, του Mineyko, του Traugutt και άλλων (Περίληψη)	377

Noty o autorach	379
---------------------------	-----

Notes on Contributors	384
---------------------------------	-----

Indeks nazwisk	388
--------------------------	-----

Spis ilustracji	401
---------------------------	-----

Od redakcji

Filhellenizm w Polsce. Wybrane tematy ukazuje się kilka lat po książce *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans* pod redakcją M. Borowskiej, M. Kalinowskiej, J. Ławskiego i K. Tomaszuk (Warszawa 2007) i jest plonem tego samego projektu badawczego pt. „Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie” (grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego 1H01C 053 30). Dokumentuje drugi etap badań interdyscyplinarnego, międzyuczelnianego zespołu nad szeroko rozumianym filhellenizmem polskim rozpatrywanym na tle europejskim: kultury wschodu i zachodu Europy. Po rekonesansie, rozpoznającym specyfikę polskich fascynacji filhelleńskich, w tomie drugim koncentrujemy uwagę na wybranych zagadnieniach, dokonujemy „przybliżeń” do tematów i zjawisk mało znanych lub staramy się wydobyć z tekstów znanych wątki filhelleńskie dotąd nieopisane.

Cechą szczególną projektu jest szukanie specyfiki filhellenizmu jako części kultury polskiej, tradycyjnie ukierunkowanej ku łacińskiej Europie, lecz równocześnie rozwijającej się na pograniczu wielkich formacji kulturowych: między wpływami Rzymu a promieniowaniem Bizancjum. Czytelnik znajdzie w naszych tekstach analizy filhellenizmu traktowanego dość wąsko jako zainteresowanie sprawą odzyskania w XIX w. przez Grecję niepodległości, a także filhellenizmu rozumianego szeroko jako fascynacja kulturą grecką w jej różnych warstwach i historycznych pokładach. Dopiero te dwa aspekty filhellenizmu tworzą całość kulturową, która stanowi interesujący nas przedmiot wielostronnych i interdyscyplinarnych badań.

* * *

W całym tomie nazwy własne i terminy nowogreckie podano w polskiej uproszczonej transkrypcji fonetycznej; w zapisie alfabetem greckim użyty został system jednokwentowy.

Konstandinos Kumas

Sam Bóg nie może chcieć niczego innego dla człowieka
jak tylko tego, czego chce zdrowy rozum, rozum każdej ludzkiej istoty...

Konstandinos Kumas

W biografii Józefa Dunina Borkowskiego w *Polskim Słowniku Biograficznym* Tadeusz Sinko podaje, że w latach 1829–1830 przyszły znakomity hellenista, mający już za sobą dwuletni pobyt w Czerniowcach i dorobek poetycki pasujący go na „głównego u nas poetę filhelleńskiego”, podczas studiów w Wiedniu uczył się języka greckiego u profesora Kumasa¹. Jeśli tak rzeczywiście było, Dunin Borkowski nie mógł znaleźć sobie lepszego nauczyciela.

Matematyk, fizyk, geograf, filozof, nauczyciel, pisarz – Konstandinos Michalis Kumas należy do najwybitniejszych przedstawicieli Oświecenia greckiego². Urodził się w roku 1777, był więc znacznie (prawie 30 lat) młodszy od swojego mistrza Adaman-diosa Koraisa (1748–1833) i o kilkanaście lat od ziomka Andimosa Gazisa (1758/64–1828), uczonego archimandryty, filika³, powstańca i pierwszego redaktora „Hermesa Wymownego”, a nieco tylko starszy od znakomitego nauczyciela szkół w Aiwali, czyli dawnych Kydoniach, i na Andros – Teofila Kairisa (1784–1853), skazanego później za odstępstwo od wiary i zmarłego w więzieniu, czy obrońcy języka potocznego, teologa Teoklita Farmakidisa (1784–1860).

Kumas pochodził z Larisy w Tesalii, był zatem krajanem Rigasa Fereosa Welestin-lisa (1757–1798), rewolucyjnego poety i męczennika narodowego Greków, wydanego

¹ T. Sinko, *Borkowski Józef*, [hasło w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. III, s. 333–334.

² O życiu i myśli Kumasa zob. Γ. Καρας, *Θεόφιλος Καίρης – Κωνσταντίνος Κούμας. Δυο πρωτοπόροι δάσκαλοι του Γένους* [J. Karas, Teofil Kairis – Konstandinos Kumas. Dwaj prekursorscy Nauczyciele Narodu], Ateny 1977.

³ Mianem tym określano osoby należące do tajnego stowarzyszenia greckiego, założonego w Odessie w 1814 r. pod nazwą Filiki Eteria (Towarzystwo Przyjaciół); głównym jego celem było przygotowanie powstania.

przez policję austriacką władzom tureckim i zamordowanego w 1798 r. Wywodził się z rodziny dość zamożnego kupca handlującego futrami. Trzymano go w domu ponoć z obawy przed janczarami, a kiedy skończył 10 lat, wysłano do Tirnowos w Tesalii, gdzie uczył się u znanego wówczas ikonoma tamtejszego kościoła, Joanisa Pezarosa, początków czytania, pisania, logiki i geometrii Euklidesa. Kumas powiadał później o swoim nauczycielu, że był oświecony, zwalczał zabobony i nauczał w duchu Sokratesa.

W 1797 r. młody Kumas znalazł się w Konstantynopolu w otoczeniu metropolity Larisy Dionizjosa Kaliarchisa, szybko jednak porzucił to zbyt konserwatywne otoczenie fanariotów, jak nazywano Greków zamieszkujących w pobliżu siedziby Patriarchatu w dzielnicy Fanar. Źle też czuł się w domu rodziny Ipsilandisów, u której wówczas mieszkał.

W roku 1798 został nauczycielem w szkole w Larisie, potem w Tsaritsanie i w Ambelakiach, wszędzie wprowadzając nowe metody nauczania i nowe przedmioty – zwłaszcza algebrę i fizykę, którą studiował u uczonego lekarza Spirydona Asanisa. Jednocześnie prowadził intensywną korespondencję z oświeconymi Grekami, takimi jak wspomniany już Andimos Gazis, uczonego duchowny Konstandinos Ikonomos (1780–1857) czy Jeorjos Afksendiadis.

* * *

Ambelakia liczyły ok. roku 1780 jakieś 20 tys. mieszkańców, miały charakter miejski i sporą autonomię pod panowaniem sułtana. Słynęły szeroko z produkcji jedwabiu i rzemiosła. Posiadały poważne filie kupieckie w licznych miastach Europy. Nic dziwnego zatem, że szkoła w Ambelakiach należała wówczas do najlepszych. Nauczali w niej Ewjenios Wulgaris (1719–1806), wówczas jeszcze zwolennik filozofii Leibniza i Locke'a, później zażarcie zwalczający myśl oświeceniową, i Spirydona Asanisa. Odbyło się tu pierwsze szkolne przedstawienie teatralne na ziemiach greckich.

W 1804 r. Ambelakia odwiedził Andimos Gazis i zaproponował Kumasowi, by wyjechał wraz z nim do Wiednia i wziął udział w opracowywaniu słownika języka greckiego. Kumas (wówczas dwudziestosiedmioletni) marzył, żeby „poznać oświeconą Europę”. W Wiedniu istniała, i to już od XII wieku, całkiem liczna i zamożna diaspora grecka, na przełomie XVIII i XIX stulecia licząca ok. 5 tys. Greków. Raport policji austriackiej donosił: „Pośród wiedeńskich Greków zauważa się działalność podziemną, prowadzą oni potajemne poważne narady”⁴.

Dobra szkoła grecka działała w Wiedniu od roku 1770. Od 1783 przywilej Józefa II pozwalał na swobodny druk książek grekojęzycznych. „Εφημερίς” (Gazeta) braci Puliosów – pierwsze czasopismo grekojęzyczne – wychodziła od 1790 do 1797 r., kiedy to została zamknięta za druk wywrotowych pieśni Rigasa Fereosa. Przede wszystkim jednak od roku 1811 Wiedeń stał się siedzibą redakcji słynnego „Ερμής ο Λόγιος” (Hermes

⁴ Cyt. [za:] Π. Ενεπεκίδης, *Συμβολαί εις τήν μυστικήν πνευματικήν και πολιτικήν κίνησην των Ελλήνων της Βιέννης πρό της Επαναστάσεως* [P. Enepekidis, Przyczynek do [poznania] tajnej intelektualnej i politycznej działalności Greków wiedeńskich przed powstaniem], Berlin 1960.

Wymowny), pierwszego poważnego greckiego czasopisma naukowego i literackiego, którego współtwórcą i jednym z głównych kontrybutorów był Adamandios Korais⁵, osiadły w Paryżu lekarz i uczoney ze Smyrny, jeden z najwybitniejszych hellenistów swoich czasów, prawodawca języka nowogreckiego i prekursor nowoczesnej edukacji na ziemiach greckich, patron i mistrz duchowy całego pokolenia młodych greckich uczonych i nauczycieli. W latach 1812–1829 ukazywał się tam także periodyk „Ελληνικό Τηλεγράφο” (Telegraf Helleński).

W Wiedniu Kumas studiował filozofię (stał się kantystą, co nie podobało się Koraisowi wychowanemu na myśli francuskiej⁶). W Wiedniu właśnie zapoznał się z poglądami Koraisa i został wiernym uczniem i konsekwentnym propagatorem jego reformy językowej oraz pomysłów pedagogicznych: „boski to jakiś prawdziwie umysł”, „Sokrates naszych czasów” – pisał potem o swoim mistrzu w dziele życia, wielotomowej *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων* (Historia ludzkich poczynań)⁷.

Tłumaczył na potoczną grekę podręczniki chemii i fizyki, tworząc przy okazji terminologię naukową. Wysłał do Koraisa, absolwenta Wydziału Lekarskiego uniwersytetu w Montpellier, obszerny katalog ludzkich chorób i dolegliwości z prośbą, żeby ich oficjalne nazwy przetłumaczył na nowożytną grekę na potrzeby dzieła *Νοσογραφία* (Opisanie chorób), którego jednak ostatecznie nie stworzył. Jako zwolennik potocznej greki polemizował gwałtownie z Neofitosem Dukasem – archaistą.

W 1809 r. wyjechał z Wiednia do Smyrny jako nauczyciel tamtejszej nowo otwartej Szkoły Publicznej, gorąco polecany przez Koraisa, który najlepiej znał panujące tam warunki i potrzeby, bo sam się w Smyrnie urodził. Za swoją prawdziwą ojczyznę uważał jednak Chios, skąd wywodziła się jego rodzina. W liście do kupców z Chios osiadłych w Smyrnie Korais pisał:

Kumas poza erudycją ma także rozum i rozsądek, bez których polimattia jest nic niewarta, ma szczerą zapał dla sprawy postępu Hellady, ma poczciwe obyczaje, krótko mówiąc, ma wszystko, co winien mieć ten, kto pragnie wesprzeć Grecję w jej obecnym godnym pożałowania położeniu.

(t. III, nr 501, 8 XI 1810)

Oprócz nowoczesnych podręczników zachodnich Kumas przywiózł do Smyrny instrumenty chemiczne i fizyczne oraz globus – pierwszy bodaj raz widziany w tamtych stronach. Nauczał podstaw nauk ścisłych, filozofii i logiki.

⁵ O życiu i myśli Koraisa zob. A. Korais, *Wybór listów*, wybór, wstęp, przekład i przypisy (z udziałem studentów) oraz redakcją M. Borowska, Warszawa 2008 (Arcydziela Literatury Nowogreckiej, t. VI) oraz idem, *Papatrechas*, przeł., wstępem i przyp. opatrzyła M. Borowska, Warszawa 2009.

⁶ We wrześniu 1810 r. ubolewał w liście do przyjaciela, zamożnego i wpływowego kupca z Triestu, Aleksandra Wasiliu: „Z tego, coś mi gdzieś napisał, wnoszę, że Kumas skłania się nieco ku kantyzmowi. Bardzo by mnie zmartwiło, gdyby istotnie tak się rzecz miała” (t. III, nr 495, 24 IX 1810). Wszystkie cytaty z listów Koraisa za wydaniem: A. Κοραΐς, *Αλληλογραφία*, εκδ. Κ.Θ. Δημαράς, Α. Αγγέλου, Ατ. Κουμαριανού, Ε. Φραγκίσκος [A. Korais, Korespondencja, wyd. K.T. Dimaras, A. Angielu, E. Kumarianu i E.N. Frankiskos], t. I–VI, Ateny 1966–1984; w nawiasie cyfrą rzymską oznaczam numer tomu, cyfrą arabską – numer listu.

⁷ *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων από των αρχαιότατων χρόνων έως των ημερών μας* [Historia ludzkich poczynań od najdawniejszych czasów aż po dni nasze], t. I–XII, Wiedeń 1830–1832, t. XII, s. 577 i 583.

W świecie nie istnieje nic samo przez się. Każde zjawisko ma swoją przyczynę i nic nie dzieje się bez przyczyny. Każda zmiana zachodzi z jakiejś naturalnej przyczyny. W świecie nie istnieje ani przeznaczenie, ani przypadek... Z niczego rodzi się nic i nic ginie w niczym; inaczej mówiąc, w dostępnym zmysłami i fizycznym świecie, zgodnie z prawami natury nie zachodzi ani samoistne powstanie, ani samoistny rozpad; wówczas bowiem musiałby ulec przerwaniu łańcuch natury⁸.

Jednak w mieście, które Korais nazywał w swoich listach „chlewopolis, gdzie innych ksiązek poza modlitewnikiem nie uświadczysz”, „nowinki” Kumasa musiały się spotkać z podejrzliwością mieszczan i opozycją kleru. Potępiony z ambony Kumasa zmuszony został do ustąpienia, a jego szkoła po roku przestała istnieć. Kumasa podjął walkę i w 1810 r. otworzył nową szkołę – słynne Gimnazjum Filologiczne, istniejące do 1819. Wyposażył je na wzór szkoły europejskiej (po raz pierwszy przeprowadzono tam doświadczenia fizyczne i chemiczne).

W „Hermesie Wymownym” śledzono pilnie postępy tej pierwszej nowoczesnej szkoły w Smyrnie – mieście, gdzie ludność grecka liczyła ok. 25 tys. mieszkańców. Zdaniem Koraisa gimnazjum to było jedyną szansą oświecenia Greków. W obawie, czy Kumasa wytrzyma gęstniejącą wokół niego atmosferę wrogości, nieustanne ataki przeciwników jego metod, intrygi kleru, Korais sam dodawał mu ducha i błagał o to przyjaciół. W marcu 1811 r. pisał do Aleksandra Wasiliu: „Zrób, co w twojej mocy, żeby Kumasa nie wyjechał ze Smyrny; za wszelką cenę nie dopuść, by filozofia pokonana została przez hipokrytów i faryzeuszów!” (t. III, nr 502, 8 XI 1810).

Kumasa prowadził lekcje matematyki teoretycznej i stosowanej, fizyki eksperymentalnej, astronomii, filologii, filozofii (metafizyki, etyki i estetyki), a jego uczeń, wspomniany już Konstandinos Ikonomos, kaznodzieja i autor barwnej parafrazy *Skapca* Moliere’a w potocznej greczyźnie, wydanej w Wiedniu w roku 1816 i należącej do pomników piśmiennictwa języka nowogreckiego, nauczał języka greckiego i autorów antycznych (metodą Koraisa i na podstawie jego wydań), retoryki i poetyki. (W późniejszych latach, niestety, Ikonomos przeszedł do obozu przeciwników Koraisa). W „Hermesie Wymownym” z satysfakcją publikowano nawet rozkłady lekcji szkoły. Uczęszczali na nie tak uczniowie, jak i liczni dorośli obywatele miasta. W 1811, czyli ledwie po roku istnienia, Gimnazjum liczyło już 300 uczniów.

Kumasa rozwinął wszechstronną i intensywną działalność. Tłumaczył, pisał własne dzieła, posyłał artykuły do „Hermesa”, prowadził obfitą korespondencję, brał czynny udział w gwałtownych dysputach i sporach epoki. Był, podobnie jak Korais, pionierem szkolnictwa powszechnego.

„Żaden naród świata nie może być zwany oświeconym ani nie będzie się dobrze miał, jeśli w nim jednostki jeno nieliczne dostały wykształcenia, a większa jego część błąka się w mrokach nieuctwa...” – pisał we wstępie do książki *Χημείας επιτομή* (Skrót chemii) z 1808 r. Gorąco popierał Koraisa w staraniach o usunięcie ze szkoły na Chios konserwatywnego tradycjonalisty Atanazjosa Pariosa. Z entuzjazmem przyjął

⁸ K. Κοΰμας, *Σύνταγμα φιλοσοφίας* [System filozofii], t. I–IV, Wiedeń 1818–1820, t. III 9, s. 113.

wiadomość o mianowaniu na jego miejsce w 1811 r. znakomitego ucznia i bliskiego przyjaciela Koraisa – Neofitosa Wamwasa (1776–1855), upatrując we współpracy z nim szansę stworzenia ze szkół Smyrny, Chios i Aiwali modelu nowoczesnego szkolnictwa na ziemiach greckich. „Potrzeba nam szkół wiejskich, to jest rolniczych, szkół technicznych, szkół kupieckich, gimnazjów i uniwersytetów!” – przekonuje we wspomnianym wstępie do *Skrótu chemii*.

Kumas występował gorąco w obronie języka potocznego. Polemizując z Neofitosem Dukasem, pisał w „Hermesie Wymownym”:

I współcześni Platonowi też nie mówili językiem Homera ani mową z epoki Platona nie mówiono w późniejszych czasach, kiedy żyli pisarze tworzący w II czy III stuleciu po Chrystusie. [...] Czym innym zatem jest mowa nowogrecka i nie wolno jej utożsamiać ze starożytną greką; ona jest jej córką, która wiele zdołała ocalić z matczynych przymiotów, a więcej jeszcze może przejąć⁹.

Opracowywał system nowoczesnego szkolnictwa greckiego i nieustannie obmyślał programy dla różnych poziomów i typów szkół, dla których przygotowywał też podręczniki, m.in. – oprócz *Skrótu chemii* – *Σύνοψις φυσικής* (Zarys fizyki, 1812) i *Λεξικό γραμματικής* (Słownik gramatyczny).

Wszystkie dziedziny wiedzy ludzkiej tak są jakoś ze sobą połączone, że żadnej w tym systemie nie można pominąć jako niepotrzebnej; podobny jest on żywemu organizmowi, w którym każda poszczególna część służy także podtrzymaniu pozostałych. Nie pojęli istoty owej całości ci, którzy wynosząc pod niebiosa tę tylko dyscyplinę, którą sami uprawiają, lekceważą wszystkie inne¹⁰.

Tak jak Korais Kumas bronił wolności myśli: „Nie uważamy czegoś za dobre dlatego, że tego chce Bóg, ale wierzymy niewzruszenie, że Bóg dlatego właśnie tego chce, ponieważ jest to dobre...”¹¹.

Nawet gdy tłumaczył, np. podręcznik chemii Adeta, dodawał własne uzupełnienia i wyjaśnienia (ponad 60 stron) dla „Greków, którzy nigdy jeszcze nie widzieli w swoich rodzinnych stronach ani laboratorium chemicznego ani żadnego doświadczenia”.

W 1813 r. jego renoma była tak wielka, że Patriarcha Cyryl VII powierzył mu kierownictwo Szkoły Kuruczesme w Konstantynopolu. Przyjął to stanowisko z wielkimi oporami, a Korais ubolewał w liście do Wasiliu:

Oj biada głowom Greków! Oj biada głowom, co oleju widać nie mają! A dziełem owego braku oleju jest też i zaproszenie K[umasa] do Bizancjum. Nie pytaj, jak wielkiemu z tego powodu doznał rozczarowania. I nie tak mnie zasmuciła głupota zapraszających (przecież z ich strony żadnego rozsądnego czynu się nie spodziewałem), jak poruszyło posłuszeństwo K[umasa]... więc wołał przypochlebiać się Sardanapalom stolicy, niżeli być pierwszym w najważniejszym po niej mieście...

(t. III, nr 594, 24 VI 1814)

⁹ „Ερμής ο Λόγιος” 1813, nr 18 (15 XII).

¹⁰ K. Κούμας, *Ιστορική χρονολογία* [Chronologia historyczna], Wiedeń 1818, s. 5.

¹¹ Cyt. [za:] Γ. Καράς, *Θεόφιλος Καΐρης – Κωνσταντίνος Κούμας*, s. 151.

„Hermes Wymowny” donosił triumfalnie o objęciu przez Kumasa obowiązków naczelnego nauczyciela (*archididáskalos*) szkoły w 1814 r. Kumas pisał: „Szkoła była bogata i żadna inna szkoła w Grecji nie mogła się z nią równać. Wielka biblioteka i dobra pensja”¹².

Uczył matematyki, filozofii, antycznych autorów. Wprowadzał nowych autorów i nowe metody, które zdumiewały prostodusznego Cyryla. Kumas przytaczał w listach skargi Cyryla: jak to jest możliwe, że obecnie przedkłada się Tukidydesa czy Demostenesa nad Synezjusza czy Grzegorza Teologa? Przecież wiersze Ptochoprodromosa są znacznie bardziej melodyjne od tych Eurypidesa!

Po roku Kumas zrezygnował i powrócił do swojej szkoły w Smyrnie. Sława szkoły i jej scholarchy rosła, jakkolwiek nie brakowało jej także zajadłych przeciwników. Uczniowie Kumasa studiowali już na uniwersytetach w Paryżu, Wiedniu, Italii, uczyli jako nauczyciele na wyspach Heptanezu i Morza Egejskiego, w hospodariatach Mołdawii i Wołoszczyzny, w Azji Mniejszej.

W roku 1818 Kumas znowu wyjechał do Europy, do Wiednia. W roczniku 1819 „Hermesa Wymownego” opublikował ważny artykuł: *Pedagogika, czyli o wychowaniu i szkołach*. W tym samym 1819 r. Grzegorz V, powróciwszy na tron patriarszy, ostro potępił tych, którzy zbyt promują nauczanie matematyki i nauk ścisłych, a wkrótce potem ostatecznie zamknięto sławne smyrneńskie gimnazjum Kumasa.

Kumas tymczasem intensywnie tłumaczył i sam pisał. Przełożył m.in. historię filozofii Wilhelma Gottlieba Tennemanna – *Σύνοψις ιστορίας της φιλοσοφίας* (Zarys dziejów filozofii, 1818; był to pierwszy greckojęzyczny podręcznik obejmujący całość dziejów filozofii) oraz skrót chronologii historycznej Schoella – *Ιστορική χρονολογία* (Chronologia historyczna, 1818). Wydał własny podręcznik etyki¹³. Z Wiednia wyjeżdżał do Lipska, Berlina i Monachium. Poznał osobiście ucznia Kanta, profesora uniwersytetu w Königsbergu – Kruga, a także Wolffa, Schellinga i innych.

Kumas był przeciwny zbrojnemu powstaniu Greków, choć z innych powodów niż Korais. Ten ostatni, przekonany, że człowiekiem jest w pełni tylko ten, kto jest wolny, uważał, że Greków należy najpierw nauczyć korzystać z wolności, żeby umieli ją nie tylko wywalczyć, ale i umiejętnie jej używać. Nie chciał, żeby jego rodacy powtarzali błędy Francuzów. Był przecież naocznym świadkiem okrucieństw rewolucji. Z okna swego paryskiego mieszkania widział tłumy obnoszące zatknięte na piki głowy tych, których zabijano przy wtórze haseł głoszących erę wolności i braterstwa, przeżył okres Terroru. Korais był zdania, że nieuniknione powstanie zbrojne powinno zostać poprzeczone oświeceniem narodu. W przeciwieństwie do swojego mistrza Kumas wierzył, że jedynie Boska Opatrzność zdolna jest dać Grekom wolność, a jedyną odpowiednią dla ludzi drogą, która do wolności prowadzi, jest modlitwa.

¹² Ibidem, s. 151.

¹³ K. Κοΰμας, *Σύνοψις επιστημών δια τους πρωτοπείρους περιέχουσα αριθμητικήν, γεωμετρίαν, νέαν γεωγραφίαν, αστρονομίαν, λογικήν και ηθικήν* [Streszczenie nauk dla początkujących obejmujące arytmetykę, geometrię nowoczesną, geografę, astronomię, logikę i etykę], Wiedeń 1819.

Człowiek winien baczyć na siebie samego i szanować innych, a zwłaszcza okazywać cześć tym, którzy z racji swej pozycji społecznej – pozycji władcy – mają prawo wymagać szacunku i posłuszeństwa; winien być sprawiedliwy wobec siebie i innych, kochać bliźniego swego i nie czynić krzywdy własnej swojej duszy...

– pisał w swojej *Etyce*. Im bardziej wpływała na niego solidna mieszczańska filozofia niemiecka, tym dalej odchodził od oświeceniowej myśli francuskiej i ideałów rewolucji, a tym samym i poglądów Koraisa. Stał się legalistą.

W 1820 r., gdy dowiedział się o istnieniu i działalności tajnego greckiego stowarzyszenia Filiki Eteria (Towarzystwo Przyjaciół), przygotowującego zbrojne powstanie, przeraził się – jak sam pisze – że wciągnie go ono w nieszczęście. Po powrocie do Smyrny wycofał się do domu i zajął wyłącznie pisarstwem. Nie zmienił postawy, gdy powstanie wybuchło i smyrneńscy Grecy dali się porwać ogólnemu zapałowi. W obawie przed możliwymi represjami tureckimi (nie należy zapominać, że na wieść o wybuchu walk w księstwach naddunajskich, a wkrótce potem i w Morei, doszło do rzezi mieszkańców Konstantynopola, a Patriarcha Grzegorz V, mimo że potępił powstańców, został powieszony na drzwiach swojej siedziby) wraz z całą rodziną – matką, córką, zięciem, wnuczką, wychowankami-uczniami oraz służbą – wyjechał do Triestu. Stamtąd sam pojechał do Wiednia, gdzie Greków także ogarnęło rewolucyjne wrzenie. Pracował w ciszy gabinetu nad słownikiem i pisał dzieło życia – monumentalne, liczące 12 tomów *Ιστορία των ανθρώπινων πράξεων από των αρχαιοτάτων χρόνων έως των ημερών μας, εκ παλαιών απανθισθείσαι και τα νεότερα εξ άρίστων Γερμανών ιστοριογράφων ελευθέρως μεταφρασθείσαι υπό Κ.Μ. Κούμα* (Dzieje ludzkich poczynań od czasów najdawniejszych po dni nasze, z autorów antycznych zebrane, a nowożytnie od najlepszych niemieckich historyografów wolno przełożone przez K.M. Kumasa), wydane w Wiedniu w latach 1830–1832.

Pomimo ostrożności został aresztowany przez policję austriacką (przejęto jego korespondencję z Friedrichem Thierschem) i uwięziony wraz z Konstandinosem Kokinakisem (ostatnim redaktorem „Hermesa Wymownego”), Pantaleonem Wlastosem i Teodorosem Manusisem w więzieniu, gdzie ongiś osadzono Rigasa. Z powodu złego stanu zdrowia Kumas i Wlastos zostali wkrótce potem przeniesieni do aresztu domowego. Ostatecznie zwolniono ich w październiku 1821 r.

Przez cały okres powstania Kumas pozostawał w Wiedniu, nie angażując się w żadną działalność polityczną. Intensywnie natomiast pracował naukowo. W roku 1826 wydał swój dwutomowy obszerny słownik starogrecki (wysoko ceniony przez Koraisa), oparty na grecko-niemieckim słowniku Rohmera, oraz przełożył z francuskiego *Geografie* Adriano Balbiego (tłumaczenie wydano pośmiertnie).

Wtedy właśnie zetknąć się miał z młodym, wówczas ledwie dwudziestoletnim hellenistą polskim, który u niego jakoby szlifował znajomość greki, zarówno klasycznej jak i nowożytnej. Wykorzystując okazję, jaką dawał mu pobyt w Wiedniu, Dunin Borkowski utrzymywał niewątpliwie kontakty także z innymi przedstawicielami diaspory greckiej. Jednym z nich był zapewne fanariota Jakowakis Rizos Nerulos (1778–1850), przed wybuchem powstania wysoki urzędnik w służbie gospodarów hegemonów

Μολδαβίας και Βολωσζτζίνας (postelnik, czyli minister na dworze księcia Joanisa Karadzasa, dragoman Porty, postelnik księcia Michaila Sutsosa w Jassach). Wkrótce po wybuchu powstania w 1821 r. Nerulos, obawiając się prześladowań tureckich, uciekł „do Europy” i w Wiedniu nauczał literatury greckiej. Miał wówczas w dorobku dwie tragedie, *Aspazja* i *Poliksena*, pierwsze sztuki w języku nowogreckim od czasów renesansowego teatru kreteńskiego, ale sławę zyskał sobie przede wszystkim jako autor znakomitej komedii *Korakistika* (Krakanina, 1813), zjadliwej satyry na zwolenników Koraisa i jego reformy językowej. W 1822 r. Nerulos wydał po francusku *Cours de la littérature grecque*, a w 1827 *Histoire actuelle de la Grèce*. Pierwszą z tych książek spolszczył Dunin Borkowski już ok. roku 1829; przekład nigdy nie doczekał się jednak publikacji.

W roku 1832 i 1834 Smyrnejczycy zapraszali Kumasa do powrotu, chcąc otworzyć ponownie Gimnazjum Filologiczne, lecz Kumas odmówił, nie tylko ze względów zdrowotnych, ale i dlatego zapewne, że musiałby wtedy znowu zostać poddany sułtana. Mniej zrozumiałe jest to, że nigdy nie dał się skłonić do wizyty w Grecji. Nowo powstałe państwo greckie rozczarowało go. Przyjął natomiast propozycję zostania scholarchą szkoły greckiej w Trieście. Umarł w roku 1836 w wieku 59 lat.

Konstantinos Koumas

Konstantinos Koumas is believed to be the teacher of Modern Greek to one of the eminent Polish Philhellenes, poets and scholars Józef Dunin Borkowski during his stay in Vienna. The paper describes briefly Koumas's life and work focusing on his activities as an innovatory reformer of education, free thinker and tireless fighter against superstitions, who undertook the introducing and spreading of the new European scientific achievements and teaching methods to his Greek compatriots to led the still enslaved Greek nation to enlightenment and knowledge and then ultimately to freedom.

Ο Κωνσταντίνος Κούμας

Ο Κωνσταντίνος Κούμας πιστεύεται πως ανέλαβε να μαθαίνει τα νέα ελληνικά στον Józef Dunin Borkowski, έναν σημαντικό Πολωνό φιλέλληνα, ποιητή και λόγιο στην διάρκεια της διαμονής του τελευταίου στη Βιέννα. Το κείμενο παρουσιάζει σύντομα τη ζωή και το έργο του Κούμα τονίζοντας κυρίως το έργο του ως μεταρρυθμιστή και άξιο οργανωτή της παιδείας, οπαδό της ελευθεροφροσύνης και ακούραστο καταπολεμιστή της κάθε δεισιδαιμονίας, ο οποίος δέχθηκε ως υποχρέωσή του να εισάξει και να διαδώσει τα νέα ευρωπαϊκά επιστημονικά επιτεύγματα και διδακτικές μεθόδους στους Έλληνες συμπατριώτες του για να οδηγήσει τον υπόδουλο του λαό στον δρόμο προς τον διαφωτισμό και γνώσεις και τελικά στην απελευθέρωσή του.

Nowogrecy: rozpieszczone dzieci filhellenizmu?*

W 1842 r., a więc krótko po ukonstytuowaniu się niepodległego państwa greckiego (1832), młody wówczas ateński intelektualista Markos Renieris wydał broszurę pod zmiennym, zawierającym w sobie pytanie, tytułem: *Czym jest Grecja? Wschodem czy Zachodem?*¹. Pytanie miało raczej retoryczny charakter, albowiem postawiono je po to, by w odpowiedzi dać wyraz ogólnemu nastrojowi pierwszych prób określenia tożsamości nowogreckiej. Grecja – konkluduje w odpowiedzi Renieris – jest na mocy oczywistości Zachodem: „[...] uważamy – pisał – że jest dostatecznie dowiedzione, że Grecja zgodnie z naturą, kulturą i historyczną misją jest Zachodem, a nie *Wschodem*”². Jego rozumowanie było proste, a odpowiedź przewidywalna. Renieris pozostawał pod przemożnym wpływem oświeceniowego myśliciela i zarazem czołowego rzecznika „greckiej palingenezy” – Adamandiosa Koraisa. Cała retoryka nacjonalistyczna sprzed Narodowego Powstania Greckiego w 1821 r., a więc cała wybiegająca naprzód propaganda, postulująca i projektująca ustanowienie greckiego państwa narodowego, oparta była na podkreślanii, że Grecy są prawowitymi spadkobiercami kultury Grecji antycznej, a więc tej kultury, w odniesieniu do której swoją samoświadomość zorganizowała nowożytna Europa. Nie godzi się więc – argumentowali protonacjoniści greccy w drugiej połowie XVIII w. i na początku XIX – by naród, którego przeszłość stanowi kolebkę kultury cywilizowanego, zachodniego świata, trwał w niewoli wschodniego despoty. Grecy bez zwłoki powinni zrzucić z siebie tureckie jarzmo i powrócić tam, gdzie jest ich miejsce – do Zachodu, do Europy.

Nic lepiej nie legitymizowało tych roszczeń niż starożytne korzenie i – czego nie należy przeoczyć – manifestowana niechęć wobec Wschodu. W odpowiedzi Renierisa zawarty był bowiem jeszcze jeden – być może ważniejszy – przekaz. Grecja według tego przekazu nade wszystko *nie należy do Wschodu*, a to oznaczało nie tylko dystans

¹ M. Πενιέρης, *Τι είναι ή Ελλάς; Ανατολή η Δύσις;*, „Ερανιστής” [Szperacz], I (1842), s. 190–215. Należy się wdzięczność Fotisowi Dimitrakopulosowi za trud włożony w zebranie i utworzenie antologii dziewiętnastowiecznych tekstów autorstwa intelektualistów greckich na temat przeszłości, a w szczególności na temat Bizancjum, zob. Φ. Δημητρακόπουλος, *Βυζάντιο και νεοελληνική διανόηση στα μέσα του δεκάτου ενάτου αιώνας* [F. Dimitrakopulos, Bizancjum i nowogrecka inteligencja połowy XIX w.], Ateny 1996.

² Ibidem, s. 213.

wobec „barbarzyńskiej” Turcji, co dość łatwo jest wytłumaczalne³, ale i wobec chrześcijańskiego Bizancjum. Dla Renierisa, którego argumentacja zmierzała do wykazania nieuchronności i konieczności osmozy Grecji i Europy, przyznanie jakiegokolwiek roli wschodniej tradycji bizantyńskiej równało się wyrażeniu dystansu wobec krajów tzw. cywilizowanego świata, w gronie których autor pragnął widzieć Grecję. Zdaniem młodego intelektualisty wpisanie Bizancjum do tradycji nowogreckiej mogłoby prowadzić do izolacji i w dalszej kolejności do upadku dopiero co powstałego państwa, ponieważ racją istnienia Grecji, jej fundamentalnym uprawomocniającym argumentem są jej antyczne korzenie i jednocześnie gotowość odcięcia się od Wschodu⁴. Pisał jeszcze Renieris: „[...] jest czymś oczywistym, że ustroj bizantyński [...] był ustrojem azjatyckim [...]”⁵. Sądził on, że zbliżenie się do Europy oznaczać musiało przyjęcie zarazem zapisanego w jej narracji historycznej dziedzictwa kulturowego, w którym nie było miejsca dla Bizancjum.

Renieris nie był oczywiście odosobniony. Protonacjoniści greccy XVIII w., którzy zdobyli edukację zachodnią i którzy swoje idee wykuwali na Zachodzie, z Adamandiosem Koraisem na czele, zafascynowani ideami i ideałami Oświecenia, dzielili wszystkie przekonania tamtejszych filozofów, intelektualistów i uczonych na temat Bizancjum. Owe przekonania były w zasadzie pewnym zespołem usystematyzowanych przez uczonych uprzedzeń i stereotypów, które przetrwały jeszcze z czasów silnych napięć między Kościołem Wschodnim i Zachodnim⁶. Niewątpliwie Korais, a także inni promotorzy greckiego nacjonalizmu pozostawali pod wpływem bardzo popularnego wówczas historyka angielskiego Edwarda Gibbona oraz innych luminarzy epoki, jak np. Wolter czy – później nieco – Hegel, i podobnie jak oni uważali Bizancjum, nie mówiąc o imperium osmańskim, za pewną dewiację historyczną, która doprowadziła do upadku i degeneracji starożytnego ducha. W 1805 r. Korais pisał w jednym z dialogów:

³ Istnieją uzasadnione racje, by twierdzić, że retoryka za pomocą której nacjoniści Grecy wyrażali swoją niechęć do Turków ma rodowód europejski: „Rodowód nowogreckiego odrzucenia »Turka« można z powodzeniem zlokalizować w europocentrycznych stereotypowych konstrukcjach Turka jako pewnej skrajnej formy inności na obrzeżach Europy. Koło zamyka się w punkcie startu: utożsamienie się ze starożytnością i odrzucenie bliższego innego – Turka – tworzą dwa antynomiczne procesy tego samego intelektualnego »pakietu«: ujmowane są jako dwa przeciwstawiające się systemy wartości i wizji – politycznie i kulturowo”, zob. Σ. Πεσμαζόγλου, *Η ευρωπαϊκή μήτρα της νεοελληνικής απόρριψης «του Τούρκου»* [S. Pesmazoglu, Europejskie źródło nowogreckiego odrzucenia „Turka”], [w:] *Ευρώπη και Νέος Ελληνισμός* [Europa i Nowy Hellenizm], Ateny 2003, s. 196. Zob. też na ten temat, Ου. Οζκιρμίλι, Σ.Α. Σοφός, *Το βάσανο της ιστορίας. Εθνικισμός στην Ελλάδα και στην Τουρκία* [U. Özkirimli, S.A. Sofos, Tyrania historii], Ateny 2007, s. 37.

⁴ M. Πενιέρης, *Τι είναι ή Ελλάς*;, s. 214. „Z dziewiętnastowiecznych tekstów wyłania się – pisze Elli Skopetea – obok Europy-wzoru i Europy-siły pewna trzecia Europa, Europa-obszerny, tak samo ważna jak tamte dwie, a czasem nawet ważniejsza. Widoczne to jest np. w faktie, że duża część ściśle narodowych problemów omawiana jest w obrębie publicystycznej aktywności skierowanej do obcojęzycznej (albo i obcojęzycznej) publiczności; na tym właśnie polega to rozpowszechnione wrażenie, że Grek posiada odrębną twarz skierowaną ku europejskim oczom” (zob. Έ. Σκοπετέα, *Το »Πρότυπο Βασίλειο« και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830–1880)* [E. Skopetea, „Wzorcowe Królestwo” i Wielka Idea. Aspekty kwestii narodowej w Grecji, 1830–1880], Ateny 1988, s. 163).

⁵ M. Πενιέρης, *Τι είναι ή Ελλάς*;, s. 204.

⁶ Zob. A. Cameron, *Οι Βυζαντινοί* [Bizantyńczycy], Ateny 2009, s. 24–27. Zob. też M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 213–217.

Zapomniałeś, przyjacielu, o pewnej rzeczy, która oburza całą Europę. Jeśli przez bezmyślne wydatki Justyniana i w dalszym ciągu przez jeszcze bardziej bezmyślnych cesarzy barbaryzacji poddany został grecki ród, to oczywiście, że Europa się wzburzyła; ponieważ – pisał dalej w duchu Oświecenia – jeżeli edukacja łagodzi obyczaje, to owocem jej braku z konieczności jest zdziczenie⁷.

Nawet jeszcze w roku 1848 profesor prawa na Uniwersytecie Ateńskim Nikolaos I. Saripolos wprost stwierdził: „[...] my, Grecy, jesteśmy w prostej linii potomkami Greków starożytnych i odwracamy oczy od dzielącej nas przepaści”⁸. Przez kilka dziesiątków lat nacjonaliści greccy próbowali stworzyć narrację historyczną, w której zamierzali w sposób karkołomny i zarazem absurdalny przerzucić most między okresem, jaki dzielił nowo powstałe państwo narodowe, a mającą stanowić jedyne źródło greckości klasyczną starożytnością. W istocie rzeczy oznaczało to próbę wymazania i wyparcia nie tylko kilkunastowiekowej historii, obejmującej okres Bizancjum, ale i bezpośredniej przeszłości, z której miał się naród wyłonić.

Gdyby jednak ta deklarowana bezpośrednia tożsamość Nowogreków ze starożytnymi Grekami była oczywista i bezproblemowa, zadane przez Renierisa pytanie pozbawione byłoby sensu. Już sam fakt jego postawienia świadczył o tym, że ta zakładana i legitymizowana antycznymi korzeniami przynależność Grecji do Zachodu wcale nie była taka bezsporna. Zresztą tekst Renierisa w dużej mierze powstał jako odpowiedź na wzbierającą falę utraty zaufania do Zachodu i na coraz głośniejszym podkreślaniu „autarkii” wschodnich korzeni greckich. Sądzić możemy, że ta bezpośrednia tożsamość ze starożytnymi Grekami była raczej dezyderatem na użytek ideologii narodowej niż nie budzącą wątpliwości oczywistością. Tożsamość, jeśli ma cechować się wiarygodnością, oznaczać musi bądź rzucającą się w oczy kulturową analogię, bądź dającą się dowieść ciągłość i kontynuację⁹. Kulturowa analogia nawet dla najbardziej życzliwego filhellena nie wchodziła w rachubę, albowiem dostrzegalna gołym okiem rzeczywistość w niczym nie przypominała ukształtowanych na Zachodzie wizerunków antyku. Dowód kontynuacji tymczasem posiadał wówczas tę wadę, że między antykiem i współczesnością rozpościerał się okres wielowiekowej kultury bizantyńskiej i następnie prawie czterowiekowy okres turkokracji, które hegemoniczny dyskurs Zachodu, nie dostrzegając często żadnej między nimi różnicy¹⁰, zaliczył pospołu do Wschodu, a wykształceni na Zachodzie greccy intelektualiści, przyjąwszy stamtąd większość poznawczych klisz, za pomocą których interpretowali otaczający ich świat i historię, nie mieli – przynajmniej

⁷ A. Κοραΐς, *Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί εις τας παρούσας περιστάσεις; Διάλογος δύο Γραικών κατοίκων της Βενετίας, όταν ήκουσαν τὰς λαμπράς νίκας του Ναπολέοντος* [A. Korais, Co powinni uczynić Grecy w obecnej sytuacji? Rozmowa dwóch Greków na wieść o wspaniałych zwycięstwach Napoleona], Wenecja 1805, s. 33 (cyt. [za:] Φ. Δημητρακόπουλος, *Βυζάντιο και νεοελληνική διανόηση...*, s. 141–142).

⁸ Ν.Ι. Σαρίπολος, *Λόγος εκφωνηθείς...* [N.I. Saripolos, Mowa wygłoszona...], Ateny 1848, s. 24 (cyt. [za:] Φ. Δημητρακόπουλος, *Βυζάντιο και νεοελληνική διανόηση...*, s. 189).

⁹ M. Herzfeld, *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας* [„Znowu nasza”. Ludoznawstwo, ideologia i kształtowanie się współczesnej Grecji], Ateny 2002, s. 20.

¹⁰ Zob. Π. Νάσιουτζικ, *Η Ευρώπη στη νεοελληνική συνείδηση του 19^{ου} αιώνα* [P. Nasitziak, Europa w świadomości Greków XIX stulecia, [w:] *Ευρώπη και νέος ελληνισμός* [Europa i Nowa Grecja], Ateny 2003, s. 87. Zob. też M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor i M. Budzińska, Wołowiec 2008, s. 51.

początkowo – większych oporów przed podejmowaniem prób wymazania Bizancjum z tradycji greckiej: „Normatywne przeciwstawienie kultury i barbarzyństwa, które pozwoli ugruntuje racjonalność europejskiej dominacji kulturowej, stanie u podstaw fetyszymu samorodnej »europejskiej« greckości”¹¹.

Nacjoniści greccy nie zdawali sobie jeszcze sprawy, że z tradycją bizantyńską, podobnie jak i z okresem tureckiego panowania, przyjdzie im się tak czy inaczej wkrótce zmierzyć i rozliczyć, bowiem domagać się tego będzie zarówno obecność ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej, a wraz z nią i wpływów Kościoła w życiu codziennym, jak i sama natura narodowej narracji, która – jak się okaże – nie znosi czarnych dziur w przeszłości, albowiem jej zadaniem jest wykazanie w sposób bezsporny diachronicznego i nieprzerwanego trwania narodu w dziejach¹². Przemilczenie zatem obu tradycji okaże niemożliwe. Zanim to jednak nastąpiło – jak celnie stwierdziła Elli Skopetea – „Grecy przechodzili idylliczną fazę swoich relacji ze starożytnymi”¹³.

Tę niedogodną obecność między antykiem i aktualnością bizantyńskiego, a następnie osmańskiego imperium usiłowano na różne sposoby obejść i usprawiedliwić. Najbardziej chyba atrakcyjny i zarazem nośny argumentacyjnie był pogląd wyrażony najdobitniej przez Stefanosa Kumanudisa w 1845 r. Zgodnie z tym poglądem, Zachód przejął i przechował ducha starożytnego greckiego świata, a Nowogrecy, zmierzając kulturowo ku Zachodowi, dążą do odzyskania prawowitego spadku po przodkach. Kumanudisowi antyczna Grecja jawi się jako jedyne źródło greckości, które – za pośrednictwem polityki, sztuki i edukacji – dociera do współczesnego Greka dwoma szlakami: bezpośrednio, jako diachroniczne trwanie najważniejszych cech greckości, i zwrotnie z Europy, na spotkanie której wychodzą Grecy. Europa, która ukształtowała swoją kulturę, opierając się na greckim potencjale duchowym, zwraca, ze swej strony, ten przejęty i – można by rzec – skrzętnie przechowywany spadek Grekom nowożytnym, którzy – ciągle relacjonując tu pogląd Kumanudisa – mieli to nieszczęście, że

¹¹ K. Τσουκαλάς, *Ιστορία, μύθοι και χρησιμοί: Η αφήγηση της ελληνικής συνέχειας* [K. Tsoukalas, *Historia, mity i przewodnie. Opowieść o greckiej ciągłości*], [w:] idem, *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία. Κείμενα 1969–1996* [Wędrówka po literaturze i historii. Pisma z lat 1969–1996], t. II, Ateny 1996, s. 321.

¹² Z grubsza biorąc, teorie na temat pojawienia się narodów można sprowadzić do dwóch kategorii. Pierwsza z nich obejmuje teorie narodowego przebudzenia, do której należy i utrwalona w Grecji teoria narodowej palingenezy. W obrębie tej kategorii utrzymywany jest pogląd, że istniejący od zamierzchłych czasów naród w pewnym momencie swoich dziejów nabiera impetu (przebudza się) i zaczyna odgrywać aktywną rolę w historii. W tej perspektywie naród postrzegany jest jako jedność kultury i historii. Ukoronowaniem aktywności historycznej przebudzonego z letargu narodu jest powstanie niepodległego państwa narodowego. Druga kategoria obejmuje teorie kładące nacisk na produktywny moment powstawania narodów. Są to teorie konstruktywistyczne, według których narody są produktem powstałych w XVIII i XIX w. ruchów nacjonalistycznych. Ich pogląd streszcza się w znanym w literaturze przedmiotu stwierdzeniu Ernesta Gellnera: „Nacjonalizm stwarza narody, a nie na odwrót” (zob. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991, s. 72). Teorie należące do tej drugiej kategorii, „dekonstruuja” niejako te pierwsze, czyniąc z nich przedmiot badań i traktując jako nieodłączny element procesów narodotwórczych. Innymi słowy, teorie należące do pierwszej kategorii same stanowią część ideologii narodowej. Nie ma tu miejsca na przedstawienie ciekawego teoretycznie napięcia, jakie tworzy się między tymi dwoma kategoriami w ich rozlicznych teoretycznych wariantach.

¹³ E. Σκοπετέα, *Το „Πρότυπο Βασίλειο” και η Μεγάλη Ιδέα*, s. 171.

na ich terenach zatriumfowało wprawier bizantyńskie, a potem tureckie barbarzyństwo i doszczętnie zniszczyło starożytnego ducha¹⁴. Między Grecją i Europą wytworzył się więc pewien stosunek wzajemnego oddziaływania i wymiany, który można określić także jako stosunek międzykulturowej negocjacji. Grecja dała Europie fundamenty pod jej kulturę, a Europa miała teraz dać Grecji (tej nowożytnej) czytelną i trwałą tożsamość, dystansując ją od Wschodu i umożliwiającą jej akces do cywilizowanego świata. Argument ten od drugiej połowy XIX w., wskutek wzrostu antyzachodnich nastrojów i mobilizacji ideologów narodowych (o czym poniżej), ulegnie osłabieniu i ustąpi miejsca idei ciągłości historycznej narodu greckiego od starożytności *via* Bizancjum do współczesności. Ale pogląd o wywędrowaniu ducha greckiego i następnie jego powrocie *via* Europa Zachodnia utrzyma się długo, nawet po rehabilitacji Bizancjum i uczynieniu go równorzędnym ze starożytnością filarem greckości. Będzie go głosił, z inną wprawdzie troską i intencją, a także w odmiennym kontekście, prawie 100 lat po Kumanudisie, Jorgos Seferis¹⁵. Ciągłość myśli wiodąca od rozważań Kumanudisa do naszych czasów jest uderzająca. Jest to nadal spotykany koncept wyjaśniający obecność i wędrówkę greckości w dziejach. Jeden ze współczesnych poetów greckich powie: „Grecja wyszła na spacer z Aleksandrem Wielkim i od tego czasu nie powróciła Grecja do Grecji”¹⁶.

Do XVIII w. tradycja klasyczna w świadomości wykształconych Greków wprawdzie istniała, ale głównie w formie, w jakiej została ona przekazana przez Bizancjum: „W dominującej chrześcijańskiej perspektywie starożytni różnowiercy jawili się jako (interesujący) obcy, a nie jako powinowaci i swoi”¹⁷. Romejscy intelektualiści postrzegali znane

¹⁴ St. Kumanudis, *Που σπεύδει η τέχνη των Ελλήνων την σημεριν* [Dokąd dziś zmierza grecka sztuka], Belgrad 1845, s. 7–27 (cyt. [za:] Φ. Δημητρακόπουλος, *Βυζάντιο και νεοελληνική διανόηση...*, s. 181–182).

¹⁵ „Od czasów Aleksandra Wielkiego – pisał Seferis w jednym z esejów – rozszypujemy nasz hellenizm. Rozsiałyśmy go po całym świecie [...]. I jest czymś naturalnym, że to bezkresne rozproszenie miało pewien istotny rezultat. Hellenizm był urabiany, kształtowany i ożywiany przez idiosynkrazje jednego razu greckie, innego razu nie – aż do czasów Odrodzenia; a w czasach naznaczonych niewolą Rodu przez idiosynkrazje całkiem niegreckie, które działały poza greckimi obszarami I chciałbym byśmy nie zapominali, że od tamtej pory stworzone zostały dzieła, które skryształizowały formę tej rzeczy, którą dziś nazywamy kulturą europejską”. Seferis również nie przyznaje Bizancjum twórczej roli, ale uznaje jego rolę w przechowaniu antycznych skarbów – nade wszystko języka i ksiąg, które następnie mogły być przekazane w okresie Odrodzenia Zachodowi. Dalej noblista grecki pisze: „Odrodzenia stworzonego przez nas, nawet jeśli niektóre niewyraźne znaki każą je podejrzewać, a więc Odrodzenia *zrobionego* przez Greków, które oczywiście byłoby czymś odmiennym od Odrodzenia *zrobionego* przez Europejczyków, czy nas to raduje, czy smuci, nie było. Nikt z Greków w tamtych czasach nie wywarł decydującego i bezpośredniego wpływu na prądy, które rozlały się na Zachodzie dzięki kontaktom z greckimi wartościami. Nikt [...], kto byłby nie tylko nośnikiem, ale i twórcą zarazem. Tak miały się rzeczy aż do przebudzenia się Rodu. Wtedy – to samo i dziś czynimy – najlepsi z nas, studiując bądź udając się na Zachód, usiłowali przenieść z powrotem do wolnej Grecji bogactwo, które wieki wcześniej, by się uchować, zbiegło z naszych terenów. Lecz ten skarb nie był jałowym złotem, lecz czymś żywym, czymś, co i zapłodniło i zostało zapłodnione, i zakorzeniło się, i wydało potomstwo”. Zob. Γ. Σεφέρης, *Διάλογος πάνω στην ποίηση* [Dialog o poezji], [w:] idem, *Δοκίμίες* [Eseje], t. I, Ateny 2003, s. 99–100.

¹⁶ Cyt. [za:] E. Γλύκατζη Αρβελέρ, *Πολιτισμός και Ελληνισμός. Προσεγγίσεις* [E. Glikantzi-Ahrweiler, *Kultura i hellenizm*], Ateny 2007, s. 79–80.

¹⁷ Δ. Κυρτάτας, *Η κατάκτηση της αρχαίας ελληνικής ιστορίας από το νέο ελληνισμό κατά το 18^ο και 19^ο αιώνα με τη διαμεσολάβηση της Δύσης* [D. Kirtatas, *Zawłaszczenie w XVIII–XIX w. – za pośrednictwem*

im postaci starożytności bardziej jako mędrców, których myślą można było czasem się posilkować niż jako przodków i „nikomu z nich nie przychodziło do głowy, że ten tak stary, tak pogański i tak odległy świat mógł mieć tak wielką praktyczną użyteczność dla współczesnego człowieka i że mógł oferować rozwiązania jego problemów”¹⁸.

Przebywający w różnych centrach Europy kupcy, studiująca młodzież i inteligencja grecka nie mogli nie zauważyć roli tradycji greckiej w otaczającym ich ideowym i intelektualnym fermentie epoki oraz związku tej tradycji z wolnościowymi i liberalnymi projektami zmiany świata. Chylące się ku upadkowi imperium osmańskie domagało się od swych własnych mieszkańców nowych strategii przetrwania i niewiele trzeba było, by to dynamiczne i ambitne pokolenie przyswoiło sobie nowe idee i zawarte w nich obietnice. Zauważyli oni przy okazji, że ta odległa przeszłość starożytności greckiej, przynajmniej pod jednym względem, nigdy nie zanikła. Podobnie jak bizantyńska elita, wykształceni Nowogrecy XVIII w. mogli mówić i pisać w języku, który miał bezpośredni związek z językiem starogreckim¹⁹. Nie był to wprawdzie dominujący idiom grecki epoki, ale był to język edukacji, dostępny wszystkim, którzy pragnęli się kształcić, a było ich w XVIII stuleciu coraz więcej. Każdy, kto posiadał dobrą edukację, był w stanie czytać w oryginale dzieła starożytnych autorów, o których dyskutowała wówczas niespokojna Europa – dzieła Arystotelesa, Platona, Plutarcha czy Homera. To, co Europejczyk zdobywał mozolną nauką, dla przebywających na Zachodzie Rzymów było naturalnym uposażeniem. Trzeba tutaj przypomnieć, że pod koniec wieku XVIII i na początku XIX, a więc w okresie krystalizowania się ruchów nacjonalistycznych – za sprawą przede wszystkim Herdera – język stanowił jeden z głównych kryteriów przynależności narodowej. Dla nacjonalistycznego ruchu nowogreckiego „helleńska karta” zyskiwała więc nieocenioną wartość i niejako sama się narzucała. Klasyczne korzenie w symboliczny sposób i zgodnie z klimatem intelektualnym epoki wskazywały na różnicę i wyższość kulturową Greków nad wschodnią kulturą osmańskiego imperium i w ten sposób uprawomocniały ich roszczenia i dążenia. Biorąc to wszystko pod uwagę, możemy stwierdzić, że dyskurs zainaugurowanego mniej więcej w połowie XVIII w. nowogreckiego ruchu nacjonalistycznego był zależny od osławionej starogreckiej przeszłości i od antywschodniej postawy. I to zarówno w wymiarze wewnętrznym, gdzie w przyszłości miała się wykuwać określona świadomość narodowa, jak i w wymiarze sygnalizowanego wizerunku wobec Innego – zarówno wobec filhellenów, wspierających tożsamościową narrację Nowogreków, jak i wobec często otwarcie nieprzychylnych sceptyków, których wszak nie brakowało.

W pytaniu Renierisa ujawniony został węzłowy problem nowogreckiej tożsamości, jej fundamentalny dylemat, który współczesny uczony nazwie „dylematem archetypicznym”²⁰. Wkrótce okaże się, że na pytanie: „*Czym jest Grecja? Wschodem czy*

Zachodu – starożytnej historii greckiej przez neohellenizm], [w:] *Οι Χρήσεις της αρχαιότητας από το νέο ελληνισμό* [Wykorzystanie starożytności przez neohellenizm], Ateny 2002, s. 253.

¹⁸ Ibidem, s. 253.

¹⁹ Zob. M. Borowska, *Wstęp*, [w:] A. Korais, *Papatrechas*, przeł. M. Borowska, Warszawa 2009.

²⁰ Wyrażenie Konstandinosa Tsukalasa (zob. K. Τσουκαλάς, *Ιστορία, μύθοι και χρησιμοί*, s. 320).

Zachodem?” nie można dać jednoznacznej odpowiedzi²¹. Ten dylemat, owo rozchwianie, owo schizofreniczne – można by rzec – rozszczepienie nowogreckiej tożsamości narodowej znajdzie swój wyraz we wszystkich dziedzinach życia społecznego: w języku (tzw. problem diglosji), w sztuce, w literaturze, w naukach humanistycznych, w architekturze, w polityce, a także – gdyby wziąć pod uwagę pewne napięcie wytwarzane przez ten dylemat w kontekście inicjatyw prowadzących do modernizacji kraju – w gospodarce. Tak czy inaczej, tożsamość nowogrecka lokowała się niemalże od początku w tej tajemniczej przestrzeni, jaką tworzyła owa dychotomia między Wschodem i Zachodem. Ten pograniczny charakter nowogreckiej tożsamości doprowadził do jej stygmatyzacji (ale i autostygmatyzacji) jako tożsamości chwiejnej, niestabilnej, niezdecydowanej i wreszcie hybrydalnej, bo zawsze składającej się z pewnego melanżu elementów Wschodu i Zachodu. Jeszcze zupełnie niedawno (1998) wpływowy akademicki profesor Georgios Babiniotis, stwierdził: „Jedna strona naszej duszy, ta Romeja, patrzy ku Wschodowi, ku wierze ortodoksyjnej i tradycji ludowej; nasza druga strona, ta Helleni, patrzy na Zachód, na klasyczną edukację, racjonalną i nowoczesną myśl”²².

Ten „archetypiczny dylemat” ujawnił się już na początku XIX w., a więc kilka dziesięcioleci przed powstaniem narodowego państwa, w trakcie dyskusji na temat przyszłej nazwy jego mieszkańców. Brane były pod uwagę trzy nazwy: Grecy, Romejowie i Helleni. Korais zaproponował nazwę „Grecy”, ponieważ – jak argumentował w cytowanym już dialogu – „tak nazywają nas wszystkie oświecone narody Europy”²³. Był całkowicie przy tym przeciwny nazwie „Romejowie”, ponieważ przypominała ona okres zniewolenia oraz Bizancjum, którego Korais – mówiąc delikatnie – nie cenil: „Jeśli wybierzesz »Helleni« – pisał – nazwij się przyjacielem Hellenem; ale nie, na miłość boską, Romejem”²⁴. Inni intelektualiści proponowali nazwę „Romejowie”, pragnąc w ten sposób uchronić religię chrześcijańską i bizantyńską tradycję. Oni nie cenili z kolei starożytnej Hellady, a nazwa „Hellen” oznaczała dla nich (i dla większości ówczesnych ortodoksyjnych chrześcijan) – zgodnie z bizantyńską tradycją – ciągle jeszcze poganina. Odrzucali też nazwę „Grecy”, ponieważ używana była ona przez zachodnich „heretyków”. Ostatecznie utrzymała się nazwa „Helleni”, a państwo – odpowiednio – nazwano Helladą. Ale sprawy mogły potoczyć się zupełnie inaczej. Historyk Antonis Liakos twierdzi, że

nazwy „Hellas i „Hellen jako narodowe nazwy nadane zostały w pierwszym półroczu Powstania [w 1822 r. – I.W.] przez tych, którzy pisali pierwsze artykuły konstytucyjne, pierwsze teksty. Chodzi o 22-, 23-letnich młodych ludzi, którzy przybyli z uniwersytetów Europy z umysłami wypełnionymi ideami Oświecenia i filhellenizmu. Żelazo kuje się póki gorące [...]”²⁵.

²¹ Sam Renieris dziesięć lat później napisał dla francuskiego czasopisma artykuł, w którym mówił o „greckim dualizmie” (zob. M. Renieris, *Le dualisme grec*, „Le Spectateur d’Orient”, wrzesień 1853, s. 33–49).

²² Γ. Μπαμπινιώτης, *Οι άρρηκτοι δεσμοί Ορθοδοξίας και Ελληνισμού* [G. Babiniotis, Nierozwalne więzi Prawosławia i Hellenizmu] „ΤΟ ΒΗΜΑ” [Mównica], 19 IV 1998.

²³ A. Κοραΐς, *Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί εις τας παρούσας περιστάσεις*, s. 37.

²⁴ Loc. cit.

²⁵ Α. Λιάκος, *Η Ελληνική εμπειρία. Αποτύπωση της παγκόσμιας ιστορίας* [A. Liakos, Greckie doświadczenie. Mapowanie historii światowej] (źródło: <http://icp-forum.gr/wp/?p=1691>).

I tak już pozostało. Później dodano jeszcze przedrostek nowo- (neo-). Nazwa „Nowogrecy” („Neohelleni” w wydaniu Greków) była pewnym kompromisem, pozwalającym na utrzymanie nazw „Helleni” i „Hellada”, a jednocześnie na zdjęcie z tychże nazw ciężącego na nich od czasów Bizancjum odium pogaństwa. Nowogrecy to Grecy, tyle że nie poganie. Już więc sama ta perypetia z nazwą daje pewien obraz hamletycznej tożsamości Nowogreka, rozdartego między Wschodem i Zachodem, między Grecją starożytną i Bizancjum, między Hellenem i Romejem.

Można całkiem zasadnie twierdzić, że Grecy w tę sytuację ambiwalencji tożsamościowej w sposób przez siebie niezawiniony „popadli”. Kontekst historyczny zmusił ich do zmierzenia się z dwiema wielkimi tradycjami, które hegemoniczny zachodni dyskurs już dawno sobie przeciwstawił: z Grecją starożytną, reprezentującą tradycję zachodnią, i Bizancjum, reprezentującym tradycję wschodnią. Istnieją dostateczne racje, by twierdzić, że ten dylemat powstał pod wpływem oddziaływania Zachodu, który żądał jednoznacznego samookreślenia się. Być może te żądania nie były formułowane wprost, ale greccy ideolodzy nacjonalistyczni dobrze przeczuwali, że właściwym paszportem do Europy jest poświadczona w nim tożsamość z Grecją klasyczną oraz jednoczesne egzorcyzmowanie bizantyńsko-wschodnich korzeni. Kulturowo, geograficznie i historycznie pograniczne usytuowanie Nowogreków spowodowało, że podczas prób konstruowania swojego tożsamościowego wizerunku uwikłali się w trudne do przezwyciężenia sprzeczności. Badacze kultury nowogreckiej bardzo szybko zauważają, że Grecy głoszą dwa poglądy na temat Grecji. Jeden z nich jest skłonny podkreślać antyczne korzenie współczesnych Greków, podnosząc fakt, że pewne elementy życia społecznego i języka wskazują na ich klasyczny rodowód. Drugi pogląd zmierza do ukazania, co w praktyce oznacza być Grekiem, i podkreśla znaczenie śladów przeszłości bizantyńskiej i turkokratycznej. Jak słusznie zauważa Michael Herzfeld, „nie idzie tu przy tym o przeciwstawienie »ideału« i »rzeczywistości«, lecz o opozycję między dwiema »rzeczywistościami«”²⁶.

Oba poglądy stanowią pewną propozycję odpowiedzi na pytanie, co jest istotne dla określenia greckości. Nie występują one nigdy w postaci czystej. Różnice zasadzają się na rozmaicie umieszczanych akcentach, bowiem oba poglądy nie kwestionują jednego: antycznych korzeni narodu greckiego. Podobnie Konstandinos Tsukalas twierdzi, że „archetypiczny dylemat między »Hellenem« i »Romejem« może zostać uznany za pewną relację narracyjnych, a nie prawdziwych sprzeczności, jako konkretne przedłużenie osobliwych antynomii historycznego samopoznania [...]”²⁷.

Ta ambiwalentna kondycja tożsamościowa Nowogreków w sposób załążkowy naznaczona zostanie także już w odezwach protonacjonalistów greckich. Warto zacytować tu słowa kilkakrotnie wspomnianego powyżej protagonisty i czołowego ideologa sprawy greckiej, Adamandiosa Koraisa, wypowiedziane w 1803 r. Ów pochodzący z wyspy Chios oświeceniowy intelektualista grecki całe swoje dorosłe życie spędził na zachodzie Europy – głównie w Paryżu. Przyjaźnił się ze wszystkimi znakomitościami

²⁶ M. Herzfeld, *Πάλι δικά μας*, s. 15.

²⁷ K. Τσουκαλάς, *Ιστορία, μύθοι και χρησιμοί*, s. 320.

oświeceniowej Francji i dał się poznać – mimo że z zawodu był lekarzem – jako wytrawny znawca i tłumacz klasycznej literatury greckiej. Należał do zacnego grona Société des Observateurs de l'Homme, elitarnego stowarzyszenia „Idéologue” i przed jego audytorium w styczniu 1803 r. wygłosił memorandum (*Memoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grece*) na temat przyszłości Greków i projektu stworzenia narodowego państwa greckiego²⁸. Memorandum Koraisa uważane jest dziś za manifest greckich aspiracji narodotwórczych. Padły tam m.in. następujące słowa:

Po raz pierwszy naród uprzytamnia sobie naocznie własną ignorancję i wzdyga się mierząc dystans dzielący go od chlubnych przodków. To dręczące odkrycie nie pograża jednak Greków w rozpacz. Jesteśmy potomkami Greków, powiadają sobie, i albo musimy stać się godni tego miana, albo z niego w ogóle zrezygnować²⁹.

Jako oświeceniowy intelektualista Korais gorąco wierzył, że drogą pewnej strategii edukacyjnej Grecy zdołają wydobyć się z zacofania i niewiedzy, w jakie wpędziła ich wielowiekowa niewola, i staną się wkrótce godni swoich chwalebnych przodków. Pisał jeszcze w jednym z listów:

Widzisz, bracie, do czego to doszło? Owszem, nikt nie może zaprzeczyć, że wśród Romyjów panuje powszechna ignorancja, ale mówienie, że żadna ludzka siła nie zdoła uleczyć te rany, jest podłym oszczerstwem! Czyż całkiem już umarli Romyjowie, że potrzeba aż cudu Bożego, ażeby zmartwychwstali? Ależ nie! Skądże znowu! Niech się tylko skończy tyrania turecka i ustaną chciwe rządy mnichów, a w niedługim czasie, bez cudu Bożego, Romyjowie będą tak oświeconymi ludźmi, jak i reszta Europejczyków³⁰.

Zacytowane słowa Koraisa inauguruje pewną sytuację, która w sposób istotny naznaczy tożsamościową kondycję Nowogreków aż do dnia dzisiejszego. Wydawałoby się, że bycie potomkiem Greków starożytnych jest pod każdym względem okolicznością pomyślną i szczęśliwą, dającą pełne dumy poczucie posiadania przywileju bycia spadkobiercą kultury, którą cywilizowany świat uważa za swoją kolebkę. Można nawet rzec, że żaden inny naród nie ma tak ważnego tytułu do dumy ze swojej przeszłości jak Grecy. Realna jest jednak inna perspektywa, z której wskazana okoliczność postrzegana może być jako mniej fortunna i – ze względu na swoją dokuczliwość – jako trafniej charakteryzująca kondycję duchową nowożytnego Greka. Kim może być nowożytny Grek wobec idealnego Greka starożytności? W najlepszym przypadku kimś gorszym, niekompletnym, kimś, kto nie dorasta, kimś – wreszcie – upadłym. W najgorszym zaś razie nazwany zostanie „kundlem”, co w literaturze podróżniczej XVIII i XIX w. było stale powracającym motywem³¹. Europejscy podróżnicy, którzy przybywali do miejsc,

²⁸ Szerzej na temat Adamandiosa Koraisa zob. M. Borowska, *Adamandios Korais na tle swoich czasów*, [wstęp do:] A. Korais, *Wybór listów*, wybór, wstęp, przekład i przypisy (z udziałem studentów) oraz redakcja całości M. Borowska, Warszawa 2008, s. 5–88 (Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. VI).

²⁹ A. Korais, *Memoire sur l'état actuel de la civilization dans la Grece*, Paryż 1803 (cyt. [za:] B. Anderson *Wspólnoty wyobrażone*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1997, s. 80).

³⁰ Idem, *Wybór listów*, s. 223.

³¹ Zob. M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, s. 225.

gdzie lokowali „kolebkę” swojej własnej kultury, niechętnie postrzegali owe miejsca oraz ich mieszkańców jako część Europy. Grecja była i zarazem nie była dla nich Zachodem. Z jednej strony, w poczuciu podróżników starożytna Grecja oddzielała Zachód od Wschodu, z drugiej zaś, ludzie i miejsca, z którymi się stykali, wywoływali dysonans poznawczy i w konsekwencji rewidowali oni swoje wcześniejsze przekonania. W rezultacie mieliśmy do czynienia – jak pisze Skopetea – „z pełnym konfuzji poruszaniem się między dwoma skrajnościami: od syndromu „autentycznego Hellena” do syndromu nieporadnego epigona”³².

Tak więc, choć Europejczycy poddawali się urokowi tworzonych przez samych siebie wizerunków antycznej Hellady, często nie byli zachwyceni roszczeniami współczesnych Greków do jej reprezentowania. Jakimi świadectwami dysponowali późni Grecy, by opisywać siebie jako prawdziwych potomków starożytnych? Jeśli nawet zdołaliby to zrobić, czy na ich życie duchowe i moralne nie miały wpływu: wielowiekowa kultura bizantyńska i prawie czterowiekowy okres tureckiej dominacji? Czy utożsamiając się ze starożytnymi Grekami, pojmowali ich tak jak wykształcony Europejczyk?³³ A jeśli tak, to z którym wizerunkiem antyku się utożsamiali? Wszak wizerunków Grecji i Greków było w Europie wiele. Czegokolwiek jednak byśmy nie powiedzieli, jakkolwiek byśmy nie odpowiedzieli na powyższe pytania, jedno jest pewne: żaden powstały w XIX w. naród i żaden ruch narodowowyzwoleńczy nie musiał kształtować swojej tożsamości na podstawie tezy czy hipotezy, że jego własne początki są zarazem aktem założycielskim cywilizowanego świata. Jeśli chodzi o antywschodnią retorykę, kształtowanie się tożsamości nowogreckiej nie różni się zasadniczo od sposobu kształtowania się tożsamości innych narodów, np. Finów czy Polaków. Oba te narody swoją przynależność do Europy legitymizowały, przeciwstawiając swoją kulturę kulturze „wschodniego barbarzyństwa”, czyli Rosji. Lecz ani Finowie, ani Polacy nie musieli zmagać się z ciężeniem tradycji, która była „kolebką kultury europejskiej”. W tym znaczeniu nowożytny grecki doświadczenie charakteryzuje się pewną odmiennością od doświadczeń innych narodów.

W pewnym sensie to ciężenie starożytnego dziedzictwa greckiego stanie się dla Nowogreka przekleństwem. Nigdy nie przestanie on mieć poczucia niezupełności, pewnego braku, niedopełnienia, nigdy nie osiągnie on stanu pewnej tożsamościowej homeostazy, bowiem zarówno we własnych oczach, jak i w oczach reszty świata pozostanie ubogim krewnym doskonałych przodków. W 1975 r., ponad 170 lat później od ogłoszonego przez Koraisa memorandum i prawie 150 od zakońzonego sukcesem powstania narodowego, które w swoim wymiarze ideowym przebiegało pod hasłami nawołującymi do palingenezy starożytnego ducha, Nikos Dimu wydał książkę pod znamienym w naszym kontekście tytułem: *Η δυστυχία του να είσαι Έλληνας* (Nieszczęście bycia Grekiem)³⁴. Można tam przeczytać następujące, niepozbawione ironicznej intencji, słowa (niewykluczone, że nawiązujące do Memorandum Koraisa): „Jakkolwiek

³² Ε. Σκοπετέα, *Φαλμεράνερ. Τεχνάσματα του αντίπαλου δέους* [E. Skopetea, Fallmerayer. Groźne sztuczki przeciwnika, Ateny 1999, s. 23.

³³ Zob. M. Herzfeld, *Πάλι δικά μας*, s. 20.

³⁴ Zob. N. Δήμου, *Η δυστυχία του να είσαι Έλληνας*, Ateny 2009 (wyd. XXVIII).

lud pochodziłby od starożytnych Greków, byłby ludem automatycznie nieszczęśliwym. Chyba że mógłby o nich zapomnieć lub ich przewyżżyć³⁵.

Współcześni Grecy nie mogli i nie mogą zrobić ani jednego, ani drugiego. Ambiwalencja tożsamościowa opisana powyżej stanie się ich losem. Nawet nazwa „Grecy” z przedrostkiem „Nowo”, choć jest nazwą periodyzującą historię Grecji i Greków, brzmi czasem jak próba usprawiedliwienia aktualnej bylejakości wobec niedościgłej wielkości i świetności starożytnych.

Kiedy w 1959 r. pisarz, polityk i eseista Panajotis Kanellopoulos stanął przed audytorium Uniwersytetu w Marburgu, by wygłosić wykład o kulturze i literaturze nowogreckiej, rozpoczął od słów: „Co napisałby Hyperion do swojego przyjaciela Bellarmina, gdyby dziś powrócił do ukochanej ziemi swojej ojczyzny?”³⁶. Przywołanie bohatera utworu Hölderlina nie było jedynie kurtuazyjnym gestem wobec gospodarzy, mającym dowiedzieć, że Grecy nie zapominają o wielkim umiłowaniu antycznej Grecji przez Niemców. W pytaniu Kanellopoulosa zawiera się *implicitie* dyskutowany tu problem niedogodności wynikającej z bycia potomkiem starożytnych Greków. Wyidealizowany przez Europę wizerunek starożytnej Grecji stawiał Greków przed bardzo uciążliwym i – można powiedzieć – uwłaczającym im dylematem. Musieli oto bowiem odpowiedzieć sobie na pytanie, do jakiego stopnia powinni świadomie starać się temu zachodniemu wizerunkowi Grecji sprostać, a do jakiego stopnia pozostać sobą. Zdawali sobie sprawę, że przybywający do Grecji Europejczyk jest z reguły rozczarowany faktem – jak już pisałem – że nie spotyka na swej drodze Peryklesów i Sokratesów, nie widzi zatem analogii między tym, co jawi mu się przed oczyma, i ukształtowanym wcześniej wizerunkiem Grecji.

Hyperion, innymi słowy sam Hölderlin – kontynuował Kanellopoulos – był absolutną miarą greckiej piękności, ludzkiej piękności. Był absolutnym Grekiem pochodzenia niemieckiego. Jak może tą absolutną miarą być oceniony dzisiejszy Grek? Jak może być oceniony dzisiejszy człowiek? Nie wiem nawet, czy przed tą miarą mógłby stanąć choćby najlepszy spośród starożytnych Ateńczyków. Owa miara nie jest tylko klasyczna, lecz jest wywyższonym przez romantyczną nostalgię Niemca Hölderlina niewidzialnym szczytem Niemożliwego [...] Kryterium Hyperiona było absolutne, ponadhistoryczne i nadludzkie³⁷.

W dalszym ciągu Kanellopoulos prowadzi Hyperiona po opowiadanej przez Nowożytnych Greków historii od Bizancjum do jego czasów, wskazując na osiągnięcia duchowe i literackie swoich współziomków. Nie interesują nas w tym miejscu preferencje aksjologiczne Kanellopoulosa w odniesieniu do nowogreckiej kultury i literatury, lecz trudne do ukrycia intencje. Grecki pisarz pragnął zwrócić Niemcom uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, że spoglądanie na współczesnych Greków z perspektywy zabsolutyzowanej przeszłości jest nadużyciem i krzywdzi Greków oraz – po drugie – że

³⁵ Ibidem, s. 29.

³⁶ Π. Κανελλόπουλος, *Ποίηση και αλήθεια στη Νεοελληνική ζωή* [P. Kanellopoulos, Poezja i prawda w życiu Nowogreków], Ateny 1989, s. 9.

³⁷ Ibidem, s. 11 i 17.

nowożytni Grecy mają swój własny dorobek, którego w perspektywie normalnych, ludzkich kryteriów wcale nie muszą się wstydzić. Nie do przeczenia jest jednak fakt, że cały wywód był tak skonstruowany, by usprawiedliwić nowożytnych Greków. Nowożytny Hellen musi więc stale tłumaczyć się ze swojej helleniskości.

Wśród poważnych współczesnych teoretyków greckich, a mam tu na myśli tych, którzy w swoich pracach wkładają wiele wysiłku, by wyzwolić się spod władzy oficjalnego dyskursu narodowego, można jeszcze spotkać się z przekonaniem, że nowogrecki „powrót do korzeni” był ruchem względnie niezależnym i równoległym do wzbierającego w XVIII stuleciu wzrostu zainteresowania Grecją klasyczną w Europie. Tak więc Tsukalas pisze: „Nie zapominajmy, że odrodzenie narodowe Grecji z b i e g a s i e [podkr. I.W.] z europejskim odkryciem greckiej starożytności, która uwznioślona została do rangi kolebki i fundamentu europejskiej kultury”³⁸.

Otóż prawdziwość takiego poglądu wydaje się wątpliwa i zapewne jest bezwiednym przyjęciem przez autora pewnej kliszy od należącego do innego porządku dyskursu ideologii narodowej. Trudno sobie wyobrazić, żeby Grecy sami wymyślili uprzywilejowanie antycznej tradycji i żeby to uprzywilejowanie odpowiadało dokładnie prerogatywom, jakie Grecji antycznej przyznali Europejczycy. Prawdziwe wydaje się przekonanie, że nowogrecki ruch nacjonalistyczny tak ochoczo i dynamicznie wykorzystywał „helleńską kartę”, ponieważ tradycja klasyczna została już „wynaleziona” przez Europę, zanim jeszcze pojawili się Nowogrecy. Należy zgodzić się zatem ze śmiałym i radykalnym poglądem innego wybitnego uczonego nowogreckiego, Panajotisa Kondylisa, że gdyby sami Nowogrecy chcieli przeforsować ideę, że ich własne korzenie są kolebką cywilizowanego świata, wywołałoby to wesołość podobną do tej, jaka miałyby miejsce, gdyby z podobnymi roszczeniami wystąpili np. Kirgizi czy Eskimosi³⁹. Dopiero już dokonany fakt pojawienia i rozprzestrzenienia się antycznego ideału w Europie pozwolił greckim nacjonalistom na głoszenie, że przeszłość ich kraju jest kolebką kultury Europejskiej.

Kiedy więc niektóre grupy Nowogreków w XVIII w. przyswoiły hellenolatrię w formie archeolatrii, by wyrazić się ideologicznie, przystępowali do pewnej już ukształtowanej tradycji europejskiej, która dokładnie wtedy, wraz z Oświeceniem, wzbogacała się i rozprzestrzeniała. Starożytna Grecja – jako symbol pewnego uformowanego kulturowego poglądu ze szczególnymi cechami, a nie po prostu jako pamięć i używanie wybranych tekstów – odkryta została więc (albo wynaleziona) w zachodniej Europie i przez zachodnioeuropejskich uczonych, by przenieść się stamtąd do grekojęzycznego obszaru [...]⁴⁰.

Ten fakt był brzemienny w konsekwencje, które dadzą o sobie znać zarówno w dalszym rozwoju nowogreckiego nacjonalizmu, jak i w samoświadomości mieszkańców

³⁸ K. Τσουκαλάς, *Ιστορία, μύθοι και χρησιμοί*, s. 320.

³⁹ Π. Κονδύλης, *Η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία* [P. Kondylis, *Degradacja mieszczańskich elementów w nowogreckim społeczeństwie i ideologii*, [w:] idem, *Η παρακμή του Αστικού Πολιτισμού από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία* [Upadek kultury mieszczańskiej od epoki modernizmu do postmodernizmu oraz od liberalizmu do masowej demokracji], Ateny 1991, s. 33.

⁴⁰ Ibidem, s. 32–33.

niepodległego państwa greckiego. W dyskursie narodowym Greków na dobre utrwali się przekonanie, że z tytułu chwalebnej przeszłości i miejsca tej przeszłości w tradycji cywilizowanego świata, należy im się pewne szczególne traktowanie. Innymi słowy uważali oni, że filhelleńskie uczucia im się po prostu należą.

W pewnym sensie filhellenizm antycypowany był już w dyskursie ideologicznym nacjonalistów nowogreckich. Z pewnością przesadne byłoby twierdzenie, że to Nowogrecy powołali do życia filhellenizm, ale z drugiej strony trudno odmówić nacjonalistycznym animatorom greckim pewnej czujności, która pozwalała im tak formułować swoje roszczenia, by wzruszyć nimi hellenistę i uczynić zeń filhellena. Kondylis wprowadził na określenie pierwszej, „idyllicznej” fazy nacjonalizmu greckiego pojęcie „archeolatryczny hellenocentryzm”. Oznacza ono po prostu grecki etnocentryzm oparty na kulcie korzeni antycznych. Jeśli przez filhellenizm rozumieć będziemy opartą na kulcie antyku przychyłność dla dążeń nacjonalizmu greckiego, nie będzie dużym ryzykiem uznanie tych dwóch pojęć (filhellenizmu i „archeolatrycznego hellenocentryzmu”) za pojęcia znaczeniowo do siebie zbliżone. W nowogreckim dyskursie nacjonalistycznym odnajdziemy wszystkie podstawowe elementy retoryki filhellenizmu europejskiego, a nade wszystko moralne oburzenie wobec marazmu duchowego i kulturowego, w jakie wpędziło Greków ich wielowiekowe egzystowanie pod rządami kolejno dwóch imperiów – bizantyńskiego i następnie osmańskiego i – jeśli idzie o gesty poparcia i często bezpośredniego i praktycznego akcesu filhellenów do walki powstańczej Greków – przekonanie o uczestnictwie w dziele powtórnego uwznioślenia Greków do poziomu klasycznego ducha i kultury i tym samym włączenia ich do „cywilizowanego świata”.

Ruch filhellenizmu europejskiego był najbardziej niespodziewanym, paradoksalnym i jednocześnie najbardziej efemerycznym ruchem XIX w. Jest zjawiskiem ciągle jeszcze nie do końca rozpoznany, zbadany i zinterpretowany, nie poddaje się bowiem łatwym uogólnieniom⁴¹:

Typowy filhellen, niezależnie od narodowości – pisze Skopetea – miał oczywiście z reguły jakiś związek ze starożytnymi. Filhellenizm bez starożytnej Grecji jest nie do pojęcia – tak jak jest nie do pojęcia bez dychotomii Wschód–Zachód: wyzwolenie sprofanowanych miejsc, ale i Krzyż przeciwko Półksiężycowi. To, co pozwalało na istotne równanie: Zachód = starożytna Grecja, pozwalało na nie mniej istotne wzajemne nakładanie się filhellenizmu i orientalizmu oraz na współlistnienie w szeregach filhellenów najbardziej niedopasowanych między sobą elementów, które mogły mieć proveniencje, od rewolucyjnych poczynając, na klerykałnych kończąc⁴².

Choć harmonijne relacje starożytnych Greków i Nowogreków zostały rozwinięte jeszcze przed powstaniem, to ich wzmocnienie nastąpiło po osadzeniu na tronie już

⁴¹ Zob. M. Kalinowska, *Wprowadzenie. Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie. Perspektywy badawcze*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej, M. Kalinowskiej i in., Warszawa 2007, s. 11–21.

⁴² E. Σκοπετέα, *Φαλμεράνερ*, s. 22. Skopetea cytuje spostrzeżenie René Canata, które uważa za ryzykowne i przesadzone, ale jednocześnie za interesujące: „Filhellenizm – pisze Canat – prowadzi ku Orientowi, a nie ku Grecji starożytności” (R. Canat, *L'Hellenisme des Romantiques*, Paris 1951, s. 237, cyt. [za:] E. Σκοπετέα, *ibidem*, s. 22).

niepodległego państwa – księcia bawarskiego Ottona. Polityka kulturalna i edukacyjna nowego władcy pozostawała – w zgodzie zresztą z klimatem panującym w jego ojczyźnie – pod wyraźnym wpływem idei filhellenizmu i klasycystycznych zainteresowań. Programy szkolne uczyły kultu antyku, powstaje szereg instytucji publicznych propagujących antyczną kulturę, wydawane są dekrety królewskie nakazujące ochronę starożytnych zabytków itd. Stolica zostaje przeniesiona z Nafplion do Aten, gdzie w szybkim tempie wyrastają mające manifestować i potwierdzać palingenezę Greków neoklasyczne budowle. To wszystko sprawia, że „starożytny świat staje się w Królestwie w sposób zorganizowany obecny”⁴³. Nie bacząc więc na lokalne tradycje, na realne problemy młodego państwa, król kreuje pewną Grecję fasadową, opartą na filhelleńskiej utopii.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w okresie powstania roku 1821 i bezpośrednio po nim Nowogrecy, a zwłaszcza ci spośród nich, którzy „zarządzali” normatywnymi nowo powstającej tożsamości narodowej, nabyli pewnej mentalności, którą można określić jako mentalność rozpieszczonych dzieci filhellenizmu. Jak wiadomo, powstanie Nowogreków nie było jedynym rewolucyjnym wystąpieniem tego okresu. Nie powstał jednak żaden dający się wyodrębnić ruch wspierający np. walkę Serbów czy karbonariuszy. Nie umknęło to uwadze Greków. Kumanudis pisał:

Nie było możliwe, by Europejczyków wzruszyli Serbowie, ponieważ ich walka nie posiadała podobnej do naszej pieczęci, błogosławieństwa – powiedziałbym – namaszczenia przez naszych chwalebnych przodków, którzy dali europejskim ludom największe dobrodziejstwa⁴⁴.

Za sprawą filhellenów powstanie greckie uzyskało w europejskiej opinii publicznej status wyjątkowości i wcale nie trzeba było czekać, by Grecy to przekonanie sobie przyswoili. Powstanie i mit jego wyjątkowości zajęły następnie ważne miejsce w ideologii narodowej. To powstanie właśnie i męstwo jego bojowników stanowiło dowód palingenezy starożytnej chwały. Oto, co pisał 50 lat po nim jeden z greckich intelektualistów.

Walka Greków uznana została za walkę ogólnoswiatową, a nazwa filhellena zobowiązywała i była honorem wyjątkowym, Grecja sama zaś uznana została za ojczyznę całego świata, za którą cała ludzkość czuła się w obowiązku przelać krew. [...] Wśród wszystkich krajów na świecie tylko Grecja ma przyjaciół i braci we wszystkich krajach ekumeny, ponieważ Grecja [...] jest ukochaną ojczyzną całej ludzkości⁴⁵.

Tego rodzaju poglądy następnie się rozpowszechniły i utrwalały wśród Greków przekonanie, że należą oni do wybranego narodu, który reszta świata powinna faworyzować i oddawać mu specjalne honory. Ustąpienie filhelleńskich uczuć, a także obiektywnie niezbyt korzystne usytuowanie się Grecji w międzynarodowym układzie sił, spowoduje wśród Greków frustrację i rozczarowanie. Poczucie wyjątkowości, przekonanie

⁴³ E. Σκοπετέα, *Το „Πρότυπο Βασίλειο”*..., s. 171.

⁴⁴ Σ. Κουμανούδης, *Περί φιλελληνισμού* [S. Kumanudis, O filhellenizmie], „Πανδώρα” [Pandora], 15 XII 1866, s. 5.

⁴⁵ Π. Χαλικιόπουλος, *Λόγος επιτάφιος εις Ριχάρδον Τσοούρτζ* [P. Chalikiopoulos, Mowa pogrzebowa na cześć Richarda Churcha], „Αιών” [Wiek], 21 III 1873.

o należnych Grekom przywilejach ze strony reszty świata kłóciło się z odczuwaną hegemonią Zachodu. W efekcie powołane zostanie i wprowadzone do obiegu pojęcie „mizohellenizmu”, które swoim emocjonalnym zabarwieniem przypomina nieco pojęcie antysemityzmu. O ile jednak antysemityzm jest zjawiskiem dobrze rozpoznanym i opisanym, to „mizohellenizm” wydaje się pojęciem absurdalnym. Choć można wskazać – a wszystkie drogi prowadzą tu do starożytnego Rzymu – na takie momenty, kiedy powstawały nieprzychylnie Grekom wizerunki, nie uprawnia to jednak do przekonania o istnieniu jakiejś uogólnionej niechęci wobec Greków. Jeden z historyków greckich napisał opasły tom, w którym dzieje Grecji opisane zostały jako historia heroicznej obrony Greków przed „mizohellenizmem”, do którego zaliczył także (!) ruch filhellenizmu europejskiego⁴⁶.

W oczach nowożytnego Greka symbolem „mizohellenizmu” jest niemiecki historyk Jakob Philipp Fallmerayer (1790–1861). Fallmerayer był w istocie orientalistą, ale większą część swojego dzieła poświęcił dowodzeniu, wskazując właśnie na Bizancjum i okres turkokracji, że współcześni Hellenowie są samozwańczymi potomkami Hellenów starożytnych. W ciągu kilkunastowiekowej historii dzielącej antyk od współczesności – zdaniem Fallmerayera – stali się oni mieszańką różnych ras, zatem z trudnością można tu mówić o jakimkolwiek powinowactwie ze starożytnymi. Miał on własną, motywowaną pewną koncepcją polityczną, wizję Europy i nagłe pojawienie się państwa greckiego, pragnącego do tego jeszcze włączyć się do Europy, nie mieściło się w tej wizji. Jego poglądy były czymś w rodzaju „antidotum na filhellenizm”⁴⁷ i w istocie jego atak nie był skierowany przeciwko Grekom, lecz przeciwko filhellenom. Był bardzo dobrze zorientowany w filhellenistycznym dyskursie i dobrze wiedział, że – jak pisze Skopetea – „obcinając nić łączącą nowych Hellenów ze starożytnymi, automatycznie obcinał nić łączącą ich z Europą; to było w programie”⁴⁸. Wprawdzie poglądy o upadku, demoralizacji, rasowym wymieszaniu i degeneracji znajdowały się już w obiegu, wyrażane przez emfaticznych hellenistów i rozczarowanych filhellenów, ale zawsze w tych poglądach znajdowała się furtka, która nie przekreślała możliwości nobilitacji nowożytnych Greków. Fallmerayer zamknął tę furtkę, ponieważ jego interesowało coś więcej. Pragnął

oddalić każde podejrzenie, że pomimo tego wszystkiego przeżyło gdziekolwiek cokolwiek starożytnego poza tekstami i ruinami; że być może pozostało choćby jedno ziarno, które dawałoby wrażenie kontynuacji czy nadzieje na odrodzenie. Grecy umarli, grecki naród umarł, wszystko w Grecji umarło⁴⁹.

Pojawienie się Fallmerayera i jego książek stanowi ważny moment w procesie kształtowania się samoświadomości i tożsamości Nowogreków. Paradoksalnie, można tu mówić o wielkim wkładzie Fallmerayera w dzieło uspołnienia ideologii narodowej

⁴⁶ Zob. K. Σιμόπουλος, *Ξενοκρατία, μισελληνισμός και υποτέλεια* [K. Simopoulos, *Obce panowanie, mizohellenizm i podległość*], Ateny 1997.

⁴⁷ Zob. M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, s. 271.

⁴⁸ E. Σκοπετέα, *Φαλμεράνερ*, s. 15.

⁴⁹ Ibidem, s. 16.

i wraz z nią powstania bardziej klarownej tożsamości nowogreckiej. Jego prace okazały się „katalizatorem wspólnych myśli Hellenów i Filhellenów na temat tego, jakie są prawdziwe greckie wartości”, a on sam stał się

pośrednio ojcem narodowej greckiej nauki, która uznała, że zwalczając go, ma jednocześnie obowiązek poszukiwania swoich korzeni w autochtonicznej historii i języku [...]. Jakob Philipp Fallmerayer [...] ze swoimi poglądami o krwi, która płynie bądź nie płynie w żyłach Greków, wpłynął na samoświadomość Greków i na młode państwo dużo bardziej niż cały filhelleński ruch środkowej Europy⁵⁰.

I rzeczywiście prace Fallmerayera dały nowy impuls ideologom narodowym i bez wątpienia przyczyniły się do zdynamizowania i rozwoju historiografii narodowej⁵¹, ludoznawstwa⁵² i archeologii⁵³. Kulminacyjnym momentem tego intelektualnego i ideologicznego ożywienia było wydanie wielotomowego dzieła Konstandinosa Paparigopulosa *Ιστορία του ελληνικού έθνους*⁵⁴, w którym autor dowodzi, tym razem opierając się na kryteriach kulturowych, a nie rasowych, jak czynił to Fallmerayer, że współcześni Grecy są istotnie potomkami starożytnych Hellenów, o czym świadczy – dowodzona w dziele Paparigopulosa – nieprzerwana ich oraz ich kultury obecność na arenie historii od starożytności do czasów mu współczesnych. Celem Paparigopulosa było ukazanie jedności kultury greckiej na przestrzeni dziejów, co w praktyce oznaczało stworzenie takiej narracji historycznej, która znosiłaby sprzeczność między światem greckim i światem chrześcijańskiego Bizancjum. Sformułował w związku z tym doktrynę charakteryzującą się jednością grecko-chrześcijańskiej kultury, która odtąd będzie stanowić fundamentalne zaplecze intelektualne oficjalnej ideologii narodowej i stanie się także podstawą edukacji szkolnej i patriotycznej następnych pokoleń – w zasadzie aż do dnia dzisiejszego. Paparigopulos uznał Bizancjum za ogniwo łączące Grecję starożytną z nowożytną. Przyznał nawet Bizancjum ważniejszą rolę, ponieważ zjednoczyło ono – jak twierdził – politycznie rozproszoną w starożytności greckość⁵⁵. Miejsce „archeolatrycznego hellenocentryzmu” zajmie teraz – by znów nawiązać do określeń pojęciowych Kondylisa – „grecko-chrześcijański hellenocentryzm”⁵⁶. Doktryna Paparigopulosa, prócz

⁵⁰ H. Eideneier, *Ελληνες και Φιλέλληνες* [Helleni i Filhelleni], [w:] *Ελληνες και Γερμανία* [Helleni i Niemcy] Stuttgart–Darmstadt 1982, s. 72 (cyt. [za:] K. Ρωμανός [K. Romanos], [wstęp do:] J.P. Fallmerayer, *Περί καταγωγής των σημερινών Ελλήνων* [O pochodzeniu dzisiejszych Greków], Ateny 1984, s. 89).

⁵¹ Zob. Γ. Βελουδής, *Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του ελληνικού ιστορισμού* [G. Weludis, Jakob Philipp Fallmerayer i narodziny greckiej historiografii, Ateny 1982, zob. też K.Θ. Δημαράς, *Ελληνικός Ρομαντισμός* [K.T. Dimaras, Romantyzm grecki], s. 435 i 477.

⁵² „Greckie ludoznawstwo – pisze Herzfeld – pozostawało w dużej mierze pewną ściśle narodową nauką”. Zob. M. Herzfeld, *Πάλι δικά μας*, s. 95.

⁵³ Zob. M. Χουντάση, *Αρχαιολογία και εθνικισμός. Μια αμφίδρομη σχέση* [M. Chuntasi, Archeologia i ideologia narodowa. Wzajemny związek], [w:] „*Αρχαιολογία & Τέχνες*” [Archeologia i Sztuki], nr 97 (2005), s. 84–89.

⁵⁴ K. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του ελληνικού έθνους: Από αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερα* [K.D. Paparigopulos, Dzieje narodu greckiego. Od czasów starożytnych do współczesności], Ateny 2001.

⁵⁵ Zob. Π. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφοτισμός. Οι Πολιτικές και Κοινωνικές Ιδέες* [P. Kitromilidis, Oświecenie greckie. Idee polityczne i społeczne], Ateny 1996, s. 477–478.

⁵⁶ Zob. Π. Κονδύλης, *Η καχεξία του αστικού στοιχείου...*, s. 35.

tego, że zasypywała przepaść między antykiem i współczesnością, czego domagała się historyczna narracja narodowa, jednocześnie tworzyła pewną imaginacyjną przestrzeń, w której mogli rozpoznać się Grecy wszystkich orientacji i warstw społecznych – zarówno zapatrzeni Europę wielbiciele antyku, jak i eurosceptyczni czciciele wschodnio-chrześcijańskich greckich korzeni. Wydawałoby się, że wraz z doktryną Paparigopolosa „archetypiczny dylemat” Nowogreków został zneutralizowany. Nic bardziej mylnego, o czym świadczy chociażby fakt, że w ostatnich dwóch dekadach XIX w., kiedy idea jedności grecko-chrześcijańskiej kultury wraz z greckim irredentyzmem (tzw. Wielką Ideą⁵⁷) święcą swój triumf, tzw. „problem językowy” pozostaje ciągle nierozwiązany. Nie tylko nie wycisza się, ale nabiera nowego impetu, przekształcając się w istną wojnę domową między literatami i intelektualistami. Próbę wyjaśnienia tego paradoksu zostawię na inną okazję.

Ideologia irredenty greckiej pod nazwą Wielka Idea, mimo niemalże karykaturalnego dystansu między wielkością jej roszczeń i słabością państwa greckiego (a może dzięki niemu?), odegrała pozytywną rolę w procesie narodotwórczym i rzeczywiście można powiedzieć, że Grecy pod koniec XIX w. byli już uformowanym narodem. Jednakże Wielka Idea, zarówno jako idea polityczna, jak też jako ideologia narodowa upadła wraz z przegraną wojną z Turcją, którą symbolizuje tzw. Katastrofa Małozjatycka z roku 1922. Nowogrecy zostali zmuszeni do przeformułowania tożsamości narodowej. Upadek Wielkiej Idei odczuli niektórzy jako utratę gruntu pod nogami. I tak rozpoczęła się na nowo wielka debata na temat tożsamości nowogreckiej. Najbardziej płodny moment osiągnęła ona w latach trzydziestych XX w., kiedy udział w niej wzięli m.in. dwaj przyszli nobliści nowogrecy – Jorgos Seferis i Odiseas Elitis, ale także Nikos Kazantzakis czy Jorgos Teotokas. Jak bumerang powróciło pytanie Renierisa, które – przypomnijmy – brzmiało: *Czym jest Grecja? Wschodem czy Zachodem?*

Uczestnicy tej pasjonującej i niezwykle płodnej intelektualnie debaty w przeważającej większości wyrażali proeuropejskie stanowisko, lecz tym razem główną troską było ukazanie, jak ujął to Dimitrios Tziowas, „co może przeciwstawić Grecja kulturowemu hegemonizmowi Europy” oraz przypomnienie Europie, że prócz klasycznej Grecji istnieje także Grecja współczesna⁵⁸. Innymi słowy, w tej historycznej debacie zastanawiano się, z czym swoiście (nowo)greckim mogą wystąpić Grecy, by stać się partnerem Europy, bez konieczności bezustannego odwoływania się do starożytności, a także bez zakleszczania się w etnocentrycznie zorientowanej problematyce i twórczości. Dobrze oddają charakter tej troski słowa Elitisa, wspominającego po latach tamte gorące dyskusje:

⁵⁷ Wielka Idea była nacjonalistyczną i irredentystycznie zorientowaną ideą, stanowiącą busolę wewnętrzną i zagraniczną polityki Grecji od połowy XIX do lat dwudziestych wieku XX. Głosiła ona, że Grecy są zobowiązani do wyzwolenia ziem zamieszkałych przez grecką ludność i do stworzenia Wielkiej Grecji ze stolicą w Konstantynopolu.

⁵⁸ Δ. Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο* [D. Tziowas, *Przemiany myśli narodowej oraz idea helleńskości w okresie międzywojennym*], Ateny 2009, s. 40. Na temat debaty oraz stanowiska Nikosa Kazantzakisa w tej sprawie polski czytelnik może zajrzeć do: I. Wtazas, *Zbawca Boga. Kuszenia Nikosa Kazantzakisa*, Wrocław 2009, s. 370–375.

Był to jedyny sposób byśmy się ponownie stali, my Grecy, Europejczykami. Przez nasz wkład, a nie przez zapożyczenie⁵⁹.

Wszak – jak z kolei gorzko zauważył Seferis – wizytówką greckiej sztuki nie mogą być neoklasyczne budynki Akademii w Atenach. Być może – dodawał – „europejski hellenizm” znajduje się w kryzysie, ale „grecki hellenizm”, niech mi wolno będzie tak się wyrazić, nie wytworzył się jeszcze i nie posiadał swojej tradycji⁶⁰.

Najciekawsze przy tym okazały się te przedsięwzięcia, w których dążyło się do syntezy Wschodu i Zachodu. Takiej próby dokonał np. Nikos Kazantzakis, który w sprzeczności między Wschodem i Zachodem dostrzegł paralełę sprzeczności między żywiołem dionizyjskim i apolińskim, usiłując pojednać je i uwznioślić do wymiaru świadomości tragicznej – tak, jak zrobili to starożytni Grecy w tragedii antycznej:

Wschód ze swoją wielością wielkich niepokojów – pisał – z bezpośrednim kontaktem z tajemniczą istotą świata, zawsze będzie dla Greka ciepłą, mroczną, bogatą Podświadomością. Misją greckiego rozumu było zawsze oświecenie go, zorganizowanie i uczynienie świadomym. Kiedy mu się to udało, stworzył to, co nazywamy greckim cudem. Wschód jest tym, co amorficzne, grecki zaś rozum był zawsze siłą, która kochała i poszukiwała jednego: formy. Naszym obowiązkiem jest nadać formę temu, co amorficzne, i uczynić ze wschodniego krzyku *logos*. Nie możemy wyrzec się ani Wschodu, ani Zachodu; obie przeciwstawne siły istnieją w nas głęboko i nie mogą się od siebie oderwać. Jesteśmy zmuszeni [...] stworzyć trudną syntezę. W przeciwnym wypadku będziemy niewolniczo tkwić w agonii⁶¹.

Zdaniem Kazantzakisa wobec starożytnych Greków należy utrzymać postawę godności, pamiętać bowiem trzeba, że nie są oni przodkami li tylko współczesnych Greków, lecz całej zachodniej kultury:

Nie powinniśmy się ośmieszać, chlubiąc się starożytnymi, jakby byli naszą własnością; ani trząść się przed nimi, jakbyśmy byli poddaniymi. Przodkowie umknęli już spod władzy pewnej ziemi i rasy, przed wiekami już przeskoczyli z Grecji do Zachodu, mieszała się z nowymi rasami, stworzyli nową kulturę, pokochali i kochają wszystkich, którzy ich kochają i czują. Tylko dla nich są głęboko, prawdziwie przodkami [...]⁶².

⁵⁹ Zob. O. Ελύτης, *Ανοιχτά καρδιά* [O. Elitis, *Otwarte karti*], Ateny 1987, s. 572 (cyt. [za:] Δ. Τζόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού...*, s. 52, przyp.).

⁶⁰ Γ. Σεφέρης, *Διάλογος πάνω στην ποίηση*, s. 101.

⁶¹ N. Καζαντζάκης, *Ο Μοριάς* [N. Kazantzakis, *Morea*], [w:] idem, *Ταξιδεύοντας. Ιταλία – Αίγυπτος – Σινά – Ιερουσαλήμ – Κύπρος – Ο Μοριάς* [Podróżując. Włochy – Egipt – Synaj – Jerozolima – Cypr – Morea], b.m., b.d., s. 329. W tym samym mniej więcej duchu pisał Kazantzakis w swojej „autobiografii duchowej” pt. *Raport dla El Greco*: „Tragiczna jest sytuacja Grecji; obowiązek dzisiejszego Greka jest ogromny; trzyma na swoich barkach trudno realizowalny obowiązek; nowe siły nadchodzą ze Wschodu, nowe z Zachodu, a Grecja, zawsze między tymi dwoma skonfliktowanymi dążeniami staje się ponownie wirem. Zachód, podążając za tradycją logiki i dociekań, rzuca się, by zdobyć świat; a Wschód, popychany strasznymi podświadomymi siłami, rzuca się i on do zdobycia świata; a między nimi Grecja, geograficzne i psychiczne skrzyżowanie świata, ma obowiązek na nowo pogodzić te dwie ogromne dążności, wynajdując syntezę. Czy jej się uda? Świąty, gorzki los” (*Αναφορά στον Γκρέκο*, s. 211).

⁶² Ibidem, s. 328.

Ponadto – twierdzi autor *Greka Zorby* – szanowany jest zwykle przodek, a nie jego epigon. Miał Kazantzakis zrozumienie dla tego podkreślenia starożytnych korzeni, uważał jednak że ma ono charakter obsesyjnie jednostronny, co powoduje, że kultura nowogrecka jawi się jako starcza i schyłkowa. Tymczasem – jak twierdzi – charakteryzuje się ona żywotnością, bowiem podobnie jak kultura antyczna, powstała wskutek zmieszania się różnych ludów i kultur⁶³. Kultura nowogrecka – zdaniem kreteńskiego pisarza – powinna dążyć do wyrażenia własnego, swoistego zabarwienia.

Uczestnicy debaty na różny sposób sygnalizowali, że stałe odwoływanie się do starożytności w celu dowartościowania aktualności nie jest strategią dla Greków korzystną, bowiem w rzeczywistości prowadzi ona do uchylania aktualności i w konsekwencji do ucieczki przed samym sobą, do samozapomnienia i autodestrukcji żywego, posiadającego własną dynamikę i specyfikę organizmu. W takim przypadku abstrahuje się od rzeczywistego historycznego czasu i eksponuje jakąś ponadhistoryczną i metafizyczną obecność⁶⁴. Ta debata, która była próbą wyjścia z uzależnienia od filhellenizmu i zarazem próbą osiągnięcia dojrzałości i samodzielności, jeszcze się nie zakończyła.

Modern Greeks: Pampered Children of Philhellenism?

Mutual interactions and influences between Europe and Greece developed from the sources of the national ideology of Modern Greece. This relationship can be perceived as an intercultural negotiation. Greece gave Europe the fundamentals for culture, and now Europe was to provide Greece (this Modern Greece) with clear and lasting identity, distancing it from the East, and granting it an access to the civilized world. For the ideologists of the Modern Greece national movement “the Hellenic card” was somewhat self-imposing and acquired a priceless value. The Classical roots indicated the cultural difference and superiority of Greeks over the eastern culture of the Ottoman Empire in a symbolic way and in harmony with the intellectual climate of the epoch, and in such a way they validated their claims and aspirations. Such concepts as “the Antiquity”, “Hellenism”, “Athens”, “the Acropolis”, the surnames of Plato, Pericles, etc. enabled some communication bond with Europe, and formed the imaginary capital, which in turn was to provide for the projected Greek state a suitable place in the hierarchy of nations at the time.

Taking it all into account we can, therefore, state that the discourse of the Modern Greece nationalist movement, which developed more or less in the mid-eighteenth century, depended on the famous Old Greek past and on the anti-East approach. That can be perceived both in the inner dimension, where this defined national identity was to be curved in the future, and in the dimension of the signaled image towards the alien – also towards Philhellenes who supported identification narration of Modern Greeks as well as towards openly prejudiced skeptics, who were not too many.

⁶³ Ibidem, s. 325.

⁶⁴ Nie ma tu miejsca na szersze przedstawienie tej naprawdę niezwykle interesującej debaty. Zainteresowanego czytelnika odsyłam do przywołanej już książki badacza tego okresu D. Tziowasa (*Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού...*).

National ideologists were not aware that sooner or later the Hellenic ideal would have to be negotiated against this competitive ideal which originated from the myth of the chosen Orthodox Greeks and the Byzantine heritage. Therefore, almost at the very start the Modern Greek identity placed itself in this mysterious space formed by the dichotomy and tension between the East and the West. The frontier character of the Modern Greek identity led to its social stigma – the shaky, unstable, indecisive and finally hybrid identity, as it always represented a *mélange* of eastern and western elements.

In the national discourse of Greeks a certain conviction is well preserved that Greece deserves a special treatment due to its famous past as well as the place of this past in the tradition of the civilized world. In other words, Greeks thought that they simply had rights to philhellenic feelings and all the associated privileges.

Philhellenism was anticipated in some way already in the ideological discourse of the Modern Greek nationalists. Surely, it would be an overstatement to say that Modern Greeks revived Philhellenism, yet on the other hand, it is difficult to refuse the animators of Greek cause this certain watchfulness, which allowed them to formulate their claims in such a manner as to move Hellenes emotionally, and transform them into Philhellenes.

Οι Νεοέλληνες: τα χαϊδεμένα παιδιά του φιλελληνισμού;

Στις ρίζες της νεοελληνικής εθνικής ιδεολογίας ανάμεσα στην Ελλάδα και την Ευρώπη έχει δημιουργηθεί μια σχέση αμοιβαίας αλληλεπίδρασης και ανταλλαγής, που μπορεί να οριστεί ως σχέση διαπολιτισμικής διαπραγματεύσης. Η Ελλάδα έδωσε στην Ευρώπη τα θεμέλια του πολιτισμού της, και τώρα η Ευρώπη είχε να δώσει στην Ελλάδα (τη σύγχρονη) μια ευανάγνωστη και σταθερή ταυτότητα, απομακρύνοντάς την από την Ανατολή, και επιτρέποντας την ένταξή της στον πολιτισμένο κόσμο. Για τους ιδεολόγους του νεοελληνικού εθνικού κινήματος η «Ελληνική κάρτα» κατά κάποιον τρόπο επιβλήθηκε η ίδια και έχει αποκτήσει πολύτιμη αξία. Οι κλασσικές ρίζες με συμβολικό τρόπο και σύμφωνα με το πνευματικό κλίμα της εποχής έδειχναν τη διαφορά και τη πολιτισμική ανωτερότητα των Ελλήνων σε σχέση με την ανατολική κουλτούρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και έτσι νομιμοποιούσαν τις διεκδικήσεις και τις προσδοκίες τους. Όροι όπως «αρχαιότητα», «Ελληνισμός», «Αθήνα», «Ακρόπολις», τα ονόματα του Πλάτωνα, του Περικλή, κλπ. επέτρεψαν ένα σύνδεσμο επικοινωνίας με την Ευρώπη και συνάμα δημιουργούσαν ένα φαντασιακό κεφάλαιο που θα μπορούσε να εξασφαλίσει στο σχεδιαζόμενο ελληνικό κράτος κατάλληλη θέση στη σύγχρονη ιεραρχία των εθνών.

Λαμβάνοντας όλα αυτά υπόψη, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο λόγος του ελληνικού εθνικιστικού κινήματος, που εγκαινιάστηκε στα μέσα του δέκατου όγδοου αιώνα, ήταν εξαρτημένος από τον φημισμένο αρχαίο ελληνικό παρελθόν και από τη αντιανατολική στάση. Και αυτό τόσο στο εσωτερικό, όπου στο μέλλον ήταν αποφασισμένος να σφρηλατήσει η εθνική συνείδηση όσο και στην διάσταση της εικόνας που σηματοδοτούσε για τον Έτερο – τόσο για τους φιλέλληνες που υποστήριζαν τη ταυτοτική αφήγηση των Νεοελλήνων, όσο και για τους απροκάλυπτα εχθρικούς σκεπτικιστές, που δεν έλειπαν.

Οι εθνικοί ιδεολόγοι δεν προέβλεψαν ότι αργά ή γρήγορα το αρχαιοελληνικό ιδανικό θα πρέπει να διαπραγματευτεί με το ανταγωνιστικό ιδανικό, που προέρχονταν από τον ελληνικό μύθο του περιούσιου λαού και τη Βυζαντινή κληρονομιά. Επομένως, η νεοελληνική ταυτότητα σχεδόν από την αρχή θα τοποθετηθεί σε αυτό το μυστηριώδες χώρο που δημιουργούσε αυτή τη διχοτομία

και την ένταση μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Αυτός ο μεθοριακός χαρακτήρας της νεοελληνικής ταυτότητας την έχει οδηγήσει στο στιγματισμό (αλλά και στον αυτοστιγματισμό) ως ταυτότητας άστατης, αναποφάσιστης και τέλος υβριδικής, γιατί πάντα αποτελείται από ένα μείγμα ανατολικών και δυτικών στοιχείων.

Στον ελληνικό εθνικό λόγο διαιωνίστηκε η πεποίθηση ότι κάτω από το ένδοξο παρελθόν και τη θέση αυτού του παρελθόντος στην παράδοση του πολιτισμένου κόσμου, οι Έλληνες αξίζουν κάποια ειδική μεταχείριση. Με άλλα λόγια ήταν πεπεισμένοι ότι τα φιλελληνικά συναισθήματα και τα προνόμια που απορρέουν από αυτά, απλά τους ανήκουν.

Κατά μία έννοια ο φιλελληνισμός είχε ήδη προβλεφθεί στο λόγο των Ελλήνων εθνικών ιδεολόγων. Σίγουρα θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι τον φιλελληνισμό τον έφεραν στη ζωή και στην επιφάνεια οι Νεοέλληνες, αλλά από την άλλη πλευρά, είναι δύσκολο να μη διακρίνει κανείς στους εμψυχωτές της ελληνικής υπόθεσης κάποια επαγρύπνηση που τους επέτρεψε να διατυπώνουν έτσι τις αξιώσεις τους ώστε να συγκινήσουν τον ελληνιστή και να τον κάνουν φιλελληνιστή.

* W artykule wykorzystane zostały fragmenty książki opublikowanej przez Oficynę Wydawniczą Atut: I. Wrazas, *Dyskomfort (nowo)Greków*, Wrocław 2010, s. 46–49, 51–54, 59–63, 77–86.

ELENA B. SMILANSKAJA
IRINA M. SMILANSKAJA

Wykorzystanie Greków do ugruntowania obecności rosyjskiej na wschodnim obszarze Morza Śródziemnego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII wieku*

W czasie pierwszej wojny rosyjsko-tureckiej imperatorowa Katarzyna II po raz pierwszy w dziejach Rosji wyprawiła flotę na Morze Śródziemne. Nie ulega wątpliwości, że tak niebezpieczną i kosztowną akcją, wymagającą poważnych wysiłków dyplomatycznych oraz wykorzystania sojuszniczych stosunków z Brytanią i Danią należało przedstawić Europie w jak najkorzystniejszym świetle.

Od momentu, gdy w 1769 r. z Kronsztadu przez kanał La Manche wysłano do wybrzeży Grecji pierwsze eskadry, cała Europa rzeczywiście obserwowała, jak prawosławna Rosja podejmuje wyprawę nie tylko po to, by zadać cios imperium osmańskiemu, ale także by pomóc uciskanym przez wieki przez Turków narodom chrześcijańskim¹. O pomocy dla Greków i Słowian bałkańskich trąbiły czasopisma i gazety od Petersburga po Londyn i niekiedy wydawało się, że udział „orłów rosyjskich” zapewni greckiemu powstaniu bezsprzeczny sukces.

Pojawienie się floty rosyjskiej u wybrzeży Grecji i wsparcie, jakiego Rosja udzieliła nieudanemu niestety powstaniu przeciw dominacji osmańskiej (1770), na nowo nasiliło zainteresowanie Grecją. Nieprzypadkowo autor jednego z najnowszych badań na temat recepcji Grecji, David Roessel, właśnie od tego momentu datuje początek europejskiego filhellenizmu, fascynacji Grecją jako ojczyzną demokracji europejskiej oraz wzorem nauk i Rozumu, sztuk, gustu i harmonii².

Wydarzenia wojenne rozpoczęły się serią zwycięstw, jednakże dalej nie przebiegały według pomyślnego scenariusza. Powstanie greckie Turcy utopili we krwi, a Rosja nie tylko nie przedarła się do Konstantynopola (o czym marzył w korespondencji z Katarzyną sam Wolter!), ale nawet nie udało jej się utrzymać na dwudziestu zajętych wyspach greckich.

¹ Wszystkie wyróżnienia w tekście pochodzą od autorki artykułu (przyp. tłum.).

² D. Roessel, *In Byron's Shadow. Modern Greece in the English and American Imagination*, Oxford University Press 2002.

Ocena planów, iluzji i chłodnych kalkulacji, których przedmiotem byli Grecy, a także opinia na temat perspektyw ich wyzwolenia w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII stulecia w literaturze przedmiotu nie jest jednoznaczna. Historiografia grecka obwinia Rosję niemal o prowokację, o zachęcanie Greków do powstania i „zdradzieckie” pozostawienie ich na łasce okrutnych Turków. Z kolei w historiografii rosyjskiej „temat grecki” przesłaniają opisy świetnych zwycięstw wojennych i korzyści pokoju 1774 r. Przyszedł jednakże czas, by uświadomić sobie: 1) jakie miejsce w propagandzie i w rzeczywistych planach politycznych Katarzyny II zajmowała pomoc prawosławnym na Bałkanach i na Archipelagu³; 2) jak przygotowywano ekspedycję na Archipelag i jakie były wyniki podróży do Greków na Bałkanach tajnych emisariuszy Rosji oraz jak informacje, przez nich przekazywane, wpłynęły na strategiczne plany (i pomyłki) Katarzyny II i Aleksieja Orłowa związane z powstaniem greckim; 3) jak widzieli Greków – braci w wierze – rosyjscy uczestnicy wyprawy na Archipelag; 4) jak zmieniała się polityka w stosunku do Greków-sprzymierzeńców i Greków-poddanych imperatorowej w okresie pobytu floty rosyjskiej na Morzu Egejskim.

Polityka śródziemnomorska Katarzyny II i jej otoczenia nie narodziła się od razu w swoim wariacie ostatecznym. Jednakże nie była też sumą rozproszonych, wywołanych okolicznościami przypadkowych kroków – podlegała ona określonej logice i cechowała ją konsekwentna zmienność podejmowanych działań. Podwaliny pod budowę tej polityki położył jeszcze Piotr I, zaś imperatorowa była jego wzorową uczennicą, która podjęła i rozwinęła jego przedsięwzięcie.

To Piotr I był twórcą idei współdziałania z narodami Bałkanów w walce przeciwko Turcji. W apelu z 8/19 maja⁴ 1711 r. wzywał on Greków, Serbów, „Słowian” i Albańczyków do zjednoczenia ich wysiłków z rosyjskimi wojskami, ażeby „przeciwko nieprzyjacielowi krzyża Pańskiego walczyć o ojczyznę, honor i przywrócenie dawnych swobód i wolności”, o „uwolnienie Cerkwi i świętej wiary prawosławnej od prześladowań bisurmańskich”⁵.

Następcy Piotra prowadzili nieefektywne pertraktacje z Republiką Wenecką na temat zawarcia umowy handlowej i rozszerzyli nieco stosunki ze Słowianami bałkańskimi i Grekami. Ci zaś z kolei nie tylko wstępowali na służbę rosyjską, ale także przeprowadzali się do Rosji. Jednakże wyraźnego zainteresowania sprawami śródziemnomorskimi następcy Piotra I przed Katarzyną II nie wykazywali.

Wstąpienie na tron Katarzyny zbiegło się z pogorszeniem stosunków rosyjsko-tureckich. Aktywny charakter polityki prowadzonej przez imperatorową, wielkie ambicje oraz plany jej polityki zagranicznej sprawiły, że Rosję czekała wojna ofensywna, podczas której należało rozwiązywać kardynalne kwestie stosunków rosyjsko-tureckich: ubiegać się o swobodę żeglugi rosyjskich statków po Morzu Czarnym, o założenie na wybrzeżu czarnomorskim rosyjskich portów i twierdz oraz zatroszczyć o zabezpieczenie południa

³ Archipelag – była to pierwotnie nazwa Morza Egejskiego pokrytego licznymi wyspami (przyp. tłum.).

⁴ W dawnych rosyjskich dokumentach daty są podawane według starego i nowego stylu kalendarzowego, stąd dwojaki ich zapis (przyp. tłum.).

⁵ Сут. [za:] *История Балкан. Век восемнадцатый*, Москва 2004, s. 57.

Rosji przed napadami ludności krymskiej. W tym celu od początku lat sześćdziesiątych XVIII wieku budowano flotę, zachęcano do wstąpienia na służbę rosyjską doświadczonych oficerów obcokrajowców – był wśród nich Szkot, Samuel K. Greig (1735–1788), który stał się wybitnym rosyjskim dowódcą floty – zaś rosyjskich marynarzy wysyłano na nauki za granicę: do Anglii i na Maltę.

Tajni agenci rosyjscy w Grecji w latach 1763–1768

Katarzyna bardzo wczesnie podjęła pierwsze kroki w celu nawiązania kontaktów z grecką ludnością Peloponezu (Morei), zamierzając podczas wspólnych antytureckich działań wojennych oprzeć się – w miarę możliwości – na ludności greckiej. Zaledwie cztery miesiące po wstąpieniu na tron, 29 października 1762 r., Katarzyna zwróciła się do Senatu Rządzącego z żądaniem, by

znaleźć wśród wojskowych naszych człowieka odpowiedniego dla tych [greckich] miejsc, biegłego w języku i sprawach, którego można wysłać z zapewnieniem wszystkich tam mieszkających prawosławnych o Naszym oddaniu i miłości, którą ochoczo ku nim żywimy i staramy się dać im wsparcie w zdobyciu przez nich wolności⁶.

Tym „odpowiednim” człowiekiem został skłonny do awantur Grek, porucznik artylerii Jeorjos Papazolis⁷. „Do towarzystwa” wybrano Papazolisowi drugiego przedstawiciela społeczności greckiej Petersburga – Emanuila Sarrosa, człowieka dzielnego i sporo podróżującego po świecie (jak pisał o sobie: „wykorzystywano mnie, bym przywoził tutaj zwierzęta z Afryki”), ale, co wyszło na jaw później, skłonnego do nadużywania trunków („pijany człowiek”, jak powie o nim Papazolis) i przechwałek⁸. Emisariusze

⁶ AWPRI, f. Внутренние коллежские дела, оп. 2, spr. 5644, k. 115. Wykaz skrótów zastosowanych w opisie rękopisów wykorzystanych w artykule: RGADA – Rosyjskie Archiwum Państwowe Akt Dawnych (РГАДА – Российский государственный архив древних актов); AWPRI – Archiwum Polityki Zagranicznej Imperium Rosyjskiego (АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи); RGWIA – Państwowe Rosyjskie Archiwum Wojskowo-Historyczne (РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив); RGA WMF – Państwowe Rosyjskie Archiwum Floty Wojskowo-Morskiej (РГА ВМФ – Российский государственный архив военно-морского флота); OPI GIM – Oddział Źródeł Pisanych Państwowego Muzeum Historycznego, Moskwa (ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников Государственного исторического музея, Москва); f. – zbiór, op. – opis, spr. – sprawa.

⁷ Do niedawna o misji tej pisano, opierając się na informacjach świadka wydarzeń, Claude’a Rulhière’a, mającego wgląd w materiały archiwalne francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, zarazem jednak posługującego się niesprawdzonymi pogłoskami i plotkami (C.-C. Rulhière, *Histoire de l’anarchie de Pologne et du demembrement de cette République*, vol. I–VIII, Paris 1797), a także wykorzystując *notatki* Emanuila Sarrosa. Ale w ostatnim dziesięcioleciu pojawiły się jeszcze dwa dokumenty, pozwalające uściślić detale tej operacji, atmosferę, w jakiej była realizowana, oraz cechy jej uczestników. Najcenniejsza z punktu widzenia informacji okazała się *Prośba* (Прошение) Ioanisa Palatino, trzeciego uczestnika misji Papazolisa (AWPRI, f. Внутренние коллежские дела, оп. 2/6, 1776–1795, spr. 5644, k. 105–114 i Aneksy, k. 115–119; Г.Л. Арш, *Греция: Торговля. Просвещение. Война 1769–1774 гг. Восстание в Морее*, [w:] *История Балкан. Век восемнадцатый*, s. 422–444).

⁸ Dzięki „mozolnym podróżom” i „nagrodom najwyższego dworu” zgromadził on kapitał o wysokości 5 tysięcy rubli i osiadł w Petersburgu, żyjąc „dostatnio i, rzec można, niezgorzej” z procentów w wysokości

wyjechali z Moskwy 26 maja 1763 r. i już w Wenecji dołączył do nich, rekomendowany przez jakąś wysoko postawioną osobę duchowną, wykonujący usługi dla Rosji, Joanis Palatino, Grek z austriackim paszportem, który prowadził operacje handlowe we Włoszech, Niemczech i imperium osmańskim.

Misja została zaopatrzona w pismo monarsze, sporządzone w języku greckim, w którym Katarzyna mówiła o zamiarze uwolnienia Greków. Wybór Grecji był oryginalnym pomysłem imperatorowej, gdyż wcześniej rozmowy o współpracy z narodami bałkańskimi dotyczyły zwykle jedynie Słowian.

Kiedy po licznych przygodach Emanuil Sarros powrócił do Petersburga, przedstawił sprawozdanie, w którym napisał, że po jego przyjeździe do Morei starszyna grecka zwołała wielkie zgromadzenie, na którym oświadczone, że Grecy gotowi są walczyć z Turkami. Sarros odniósł wrażenie, że grecka ludność Morei nie podporządkowuje się Turkom i nie boi się ich. Sprawozdanie kończyło się słowami:

Z gorliwości mojej ośmielałem się przedłożyć i to, by wysłać na Morze Śródziemne (także na Archipelag) przeciwko Turkom 10 rosyjskich statków wojennych i załadować na nie dostateczną ilość armat: a jeśli tylko szybko ujrzeliby Grecy tak wielką ilość, połączyłby się z rosyjskimi i greckie liczne statki. Tylko żeby zadowoleni byli z armat, bo cierpią na ich brak. O nich [Grekach – przyp. tłum.] można powiedzieć, że są narodem śmiałym i dzielnym⁹.

Tak po raz pierwszy wypowiedziana została myśl o wysłaniu w rejon Morza Śródziemnego rosyjskiej eskadry w celu podtrzymania powstania greckiego. Najpewniej sprawozdanie to wywarło wielkie wrażenie na Katarzynie. W każdym razie prawdopodobnie sugestia, aby wysłać statki oraz koniecznie zaopatrzyć je w dodatkowe armaty i broń dla Greków, a także teza o tym, że „Grecy to naród śmiały i dzielny” albo stały się punktem wyjścia do zorganizowania ekspedycji na Archipelag, albo utwierdziły imperatorową w jej niejasnych jeszcze planach. Być może dało też znać o sobie przywiązanie Katarzyny II i jej otoczenia do wszystkiego, co starożytne (posyłano emisariuszy, wedle słów Sarrosa, do „narodu spartańskiego”).

W latach 1766–1768 do Grecji wyprawiał się zarówno Papazolis, jak i inni emisariusze: byli oni w stanie wzbudzić sympatię dla Rosji ze strony najbogatszego i cieszącego się największym autorytetem posiadacza ziemskiego w Morei – Panajotisa Benaki oraz przywódcy Majnotów – Stefanosa Mawromichalisa. Rosyjska aktywność w Grecji zwróciła uwagę władz tureckich, które rozpoczęły w 1767 r. represje, stosując je w charakterze środków prewencyjnych: zabity został metropolita Lacedemonii, a wpływowe osoby poddano prześladowaniom. Natychmiast po ogłoszeniu wojny z Rosją odebrano także Grekom broń.

300 rubli rocznie, pochodzących od kapitału oddanego w ręce „znanego kupca Papanelopulosa” (Społeczność grecka w Petersburgu miała swoje wewnętrzne powiązania ekonomiczne). „W ten sposób, ciesząc się absolutnym spokojem i zdrowiem – pisze Sarros – byłem wezwany w 1763 roku do jego ekscelencji księcia Grigorija Grigorjewicza Orłowa, który złożył mi propozycję, by pojechać tajnie do Morei i innych greckich miejsc, by dowiedzieć się, jaki stosunek mają tamtejsi mieszkańcy do tutejszego dworu oraz by przygotować ich wcześniej do przyszłej wojny z Turcją” (RGADA, f. 10, Кабинет Екатерины II, op. 1, spr. 645, k. 94).

⁹ Сут. [za:] Г.И. Арш, *Греция...*, s. 437.

Przed rozpoczęciem wojny, pod pretekstem „leczenia chorób”, Katarzyna wysłała do Italii dwóch braci Orłowów – Aleksieja i Fiodora, gorących zwolenników idei wyzwolenia Greków i współdziałania z narodami bałkańskimi w wojnie przeciwko Turcji. W Italii Aleksiej Grigorjewicz bardzo szybko znalazł się w otoczeniu słowiańskiej i greckiej arystokracji składającej się z prawosławnych współbraci – hrabiów Wojnowiczów, Mocenigo, Gicca (w rosyjskiej tradycji: Gika) i innych. Niektórzy byli poddanymi Republiki Weneckiej. Wielu na zawsze zostało w służbie rosyjskiej. Dalsze werbowanie uczestników działań wojennych i powstania odbywało się już za pośrednictwem tamtejszych możnych domów mających wpływ wśród mieszkańców wsi oraz miejskich przedsiębiorców – właściciele statków, kupców i kapitanów (były wśród nich rodziny Aleksiano, Polikuti, Psaro, Rizo itd.). W Italii Orłow trafił zatem do środowiska, w którego planach wojna toczona ze wsparciem rosyjskim doprowadzić miała do uwolnienia prawosławnych cierpiących pod tureckim jarzmem. Entuzjazm nowego otoczenia utwierdził Orłowa w dążeniu do walki o wolność prawosławnych¹⁰, wydawało mu się, że poderwanie do walki narodu greckiego nie będzie trudne, był przekonany, że wspólnota wiary sprawia, iż on i jego otoczenie cieszą się powszechną sympatią i że wszyscy gotowi są podporządkować się jego decyzjom („wszystko, co polecę, chcą czynić” – pisał).

Tak oto przed początkiem wojny rosyjsko-tureckiej w latach 1768–1774 imperatorowa Katarzyna i jej najbliższe otoczenie (przede wszystkim bracia Orłowowie) żyli w przekonaniu, że „uciśnieni współwyznawcy na Bałkanach, przede wszystkim „potomkowie Spartan”, waleczni Grecy z Peloponezu, gotowi są do powstania przeciwko Turkom oraz zdecydowani przyjąć opiekę (a nawet zostać poddanymi) rosyjskiego imperium i aktywnie współpracować z rosyjską flotą. I choć te przekonania w znacznym stopniu opierały się na nie w pełni wiarygodnych świadectwach, dostarczonych przez mało odpowiedzialnych agentów, to fascynacja szeroko zakrojonym projektem przesłoniła realne możliwości Greków i Rosjan.

Wzniesienie powstania Greków i Słowian

29 stycznia 1769 r. wyszedł reskrypt imperatorowej wyznaczający Aleksieja Grigorjewicza Orłowa na głównego dowódcę całej operacji. Ale w reskrypcie Katarzyna ani

¹⁰ Przypomnijmy jego słowa w liście do brata: „I jeśli trzeba jechać, to już jechać do Konstantynopola i uwolnić wszystkich prawosławnych i szlacheckich spod niewoli ciężkiej [...]. A tutaj znów zaprowadzi się bogobojność”. Idea ta była bliska rodzinie Orłowów. Nieprzypadkowo prawie w tym samym czasie (27 XI) brat Aleksieja, Grigorij, wystąpił przed Radzą Państwa z propozycją stworzenia funduszu wyzwolenia prawosławnych. W propozycji tej była mowa „o pewnym sposobie uwolnienia narodów zakonu greckiego, przewidującym wykorzystanie pewnego kapitału dla wprowadzenia tego w życie”. Grigorij Orłow miał na myśli wysłanie z tym kapitałem na Bałkany zaufanych osób, widocznie w celu przygotowania powstania przeciwko Turkom. Zakładał, że w przypadku sukcesu powstania można byłoby przyjąć prawosławne narody „pod protekcję Rosji”, pozostawiając u steru rządów ich własnych przywódców, wybranych zgodnie z wolą ludności („uczynić różnych przywódców, pozostawiając im wolny wybór”). Цит. [за:] *Архив Государственного Совета*, Санкт-Петербург 1869, т. I, s. 357.

słowem nie wypowiedziała się o idei uwolnienia uciśnionych braci w wierze, co więcej podkreśliła, że „naszym bezpośrednim celem powinna być dywersja”. Umysł imperatorkowej pracował chłodno i z wyrachowaniem: krótko zawiadomiła, że rosyjscy ochotnicy (pochodzący w większości spośród prieobrażeńców¹¹), o których wysłanie prosił Aleksiej Orłow, będą przybywać po dwóch-trzech pod „przyzwoitym pretekstem”, bowiem wszystkie przygotowania należy trzymać w głębokiej tajemnicy. Podstawową siłą całej operacji powinni stać się bracia w wierze prawosławnej, których należało zjednoczyć przy pomocy „najlepszych ludzi spośród różnych narodów”; tych „najlepszych” trzeba przeciągać na swoją stronę. W dniach, kiedy sporządzano reskrypt Katarzyny dla Aleksieja Orłowa, na posiedzeniu Rady Państwa czytano i dyskutowano nad „przygotowanym pismem do greckich i słowiańskich narodów” (zostało ono zatwierdzone 26 stycznia 1769 r. podczas drugiego czytania)¹², w którym na życzenie Orłowa znalazł się punkt mówiący o tym, że w traktacie pokojowym uwzględnione zostaną interesy prawosławnych.

Polityczny sens odezwy sprowadzał się do rzeczy następujących: rosyjsko-turecka wojna stworzyła sprzyjające warunki do podjęcia przez współwyznawców prawosławia walki o uwolnienie się spod ucisku tureckiego.

Pozostaje jedynie, by podczas prowadzonych przez nasze armie działań wojennych oni sami współpracować zechcieli [...] stając pod broń [...] przeciwko wspólnemu dla całego chrześcijaństwa wrogowi i starając się możliwą szkodę jemu uczynić i przez to wspólnej sprawie szlachetnej pomóc i własnemu swojemu losowi.

Rosja, jak zaznaczano w dokumencie, odczuwa najwyższe zadowolenie, widząc chrześcijańskie terytoria uwolnione od hańbiącego zniewolenia i ludy,

które pod kierownictwem naszym idą w ślady swoich przodków, dla czego my także i w przyszłości nie zrezygnujemy z dostarczania wszystkich środków, zapewniając [tym narodom] naszą opieką i miłość dla zachowania wszystkich tych korzyści, które oni swoim dzielnym wysiłkiem w tej naszej wojnie z wiarołomnym nieprzyjacielem osiągną¹³.

Innymi słowy, w odezwie znalazło się ważne zapewnienie, że chociaż wojna może być wspólna, to w momencie zawierania pokoju każda strona uzyska te korzyści, które będzie w stanie wywalczyć.

Należy oddać sprawiedliwość Katarzynie II i przypuszczać, że Nikicie Iwanowiczowi Paninowi, w którego wydziale sporządzono ów dokument, iż nie było w nim obietnic, mogących stworzyć współwyznawcom prawosławia iluzję, jakoby Rosja za cel wojny stawiała sobie ich uwolnienie. Zarazem jednak w dokumentach, które wyszły spod pióra

¹¹ Prieobrażeńcy – nazwa pułku w armii rosyjskiej, istniejącego od czasów Piotra Wielkiego (1687). W okresie 22 IX 1767 – III 1774 na czele prieobrażeńców stał właśnie hrabia Aleksiej Grigorjewicz Orłow, dowódca wyprawy na Archipeląg (zwany później Czesmeńskim) (przyp. tłum.).

¹² *Архив государственного совета*, т. I, s. 357.

¹³ Cyt. [za:] С.М. Соловьев, *История России с древнейших времен*, [w:] idem, *Сочинения*, Москва 1994, ks. XIV, s. 293.

imperatorowej, znajdowały się słowa o „sprzyjaniu współwyznawcom” i o udzielaniu im możliwej, a także wskazówki dla Aleksieja Orłowa, by rozbudzał u Słowian i Greków dążenie do walki o własną wolność. Także kierujący resortem spraw zagranicznych Nikita Panin w liście z początku 1769 r., skierowanym do przywódcy Majnotów Mawromichalisa, obiecywał, choć w nieco nieokreślonej formie, pomoc dla Greków: „Jej Wysokość przykazała mi, by w tajemnicy zapewnić, że z woli Bożej nie tylko was nie zostawi, lecz was pod swoją wysoką opiekę przyjmie i okaże taką pomoc, jaką może [...]”¹⁴. W ten sposób pomoc została obiecana, ale tylko na czas prowadzenia wojny z Turkami.

To już po zakończeniu wojny Katarzyna miała zamiar ugruntować w świadomości społecznej mit o tym, że w rejon śródziemnomorski rosyjska eskadra wypłynęła wyłącznie w celach wyzwoleniczych. Ostatecznie tego rodzaju przesłanie imperatorowa własnoręcznie zapisała w końcu w projekcie pamiątkowej inskrypcji na obelisku, którym zamierzano uczcić morskie zwycięstwa Aleksieja Orłowa i Grigorija Spirydowa¹⁵. W czasie wojny caryca nie pozwalała sobie na tak dowolne (i fałszywe) określanie zadań operacji. W styczniu 1770 r. w odpowiedzi na skargi Orłowa na brak rosyjskiego wojska lądowego, imperatorowa dobitnie skonstratowała: „[...] jak małe by ono nie było, będzie zawsze służyć za oparcie tym narodom, które pragną wyswobodzić się z niewoli nieszlachetnej; lecz nie tylko podporą, ale także wzorem regularności i posłuszeństwa¹⁶”.

W roku 1770 odezwa Katarzyny II do bałkańskich współwyznawców prawosławia zaczęła rozpowszechniać się szeroko, a do Orłowa przyłączył się nowy strumień Greków i Słowian. Wydawało się, że w tym momencie euforia ogarnęła nie tylko Aleksieja Orłowa, ale także Katarzynę: „[...] hrabia Aleksiej Grigorjewicz Orłow zapewnia, że ma nadzieję postawić na nogi 40000 ludzi i że umyślnie pisze o mniejszej ilości, niż mieć może” – pisała¹⁷.

Operacja w Morei

Współdziałanie powstańców i rosyjskiej floty powinno było zacząć się od Peloponezu (w Morei). Wybór miejsca został dokonany najwidoczniej pod wpływem Emmanuila Sarrosa i Jeorjosa Papazolisa¹⁸. W pierwszych miesiącach wojny angielski poseł, Charles

¹⁴ A. Camariano-Cioran, *La guerre russo-turque de 1768–1774 et les Grecs*, „Revue des études sud-est européennes”, Bukarest 1965, t. 3, nr 3–4, s. 524.

¹⁵ „Na pamiątkę pierwszego pochodu rosyjskiej floty wojennej nad Morze Śródziemne w 1769 roku dla wspomnienia bogobojnych Greków i uwolnienia ich z nieszlachetnej niewoli Turka [...]” (RGADA, f. 10, Кабинет Екатерины II, оп. 1, спр. 444, к. 5).

¹⁶ *Рескрипты и письма имп. Екатерины II на имя графа Алексея Григорьевича Орлова-Чесменского*, [w:] *Сборник Русского исторического общества*, Санкт-Петербург 1867, т. I, s. 6.

¹⁷ Сут. [za:] С.М. Соловьев, *История России с древнейших времен*, ks. XIV, s. 280.

¹⁸ Według świadectwa Ariadny Camariano-Cioran, G. Papazoli zaproponował także A.G. Orłowowi, by wziął pod uwagę [jako sprzymierzeńców – tłum.] Majnotów (Minotów), górali z południowej Morei, mających reputację dzielnych wojowników. Por. A. Camariano-Cioran, *La guerre russo-turque...*, s. 518, 519.

Cathcart, informował Londyn o swoich rozmowach z greckim emisariuszem Emmanuilem Sarrosem. Ten dalej snuł swoją wizję, że jakoby „Grecy łakną wolności i niewielka pomoc da im możliwość jej zdobycia, a dzięki umocnieniu Cieśniny Korynckiej – zachowania”¹⁹. I jeżeli do tego wszystkiego, co zostało powiedziane, dodać jeszcze szczególne zainteresowanie pisma „Sanktpetersburskie Wiedomości” («Санктпетербургские ведомости») walkami greckich powstańców w rejonie Koryntu, można by wywnioskować, że przed pierwszą eskadrą stało strategiczne zadanie opanowania portu w zachodniej Morei i zdobycia Cieśniny Korynckiej, by odciąć Moreę od pozostałej Grecji i w ten sposób zadać cios przeciwnikowi. Nawiasem mówiąc, w liście do Woltera z końca lipca 1770 r. Katarzyna pisała: „[...] od Greków zależy przywrócenie do życia Grecji. Ja uczyniłam wszystko, co możliwe dla upiększenia mapy geograficznej poprzez połączenie Koryntu z Moskwą. Nie wiem, co z tego wyjdzie”²⁰.

Z punktu widzenia strategii wojskowo-morskiej początku XX wieku plan ten był dość słaby. Historyk marynarki wojennej N.D. Kallistow, zakładając, że rozpracowanie planu strategicznego należało do Aleksieja Orłowa, ganił go za „naruszenie elementarnych wymogów strategii morskiej”, ponieważ „podjął on działania z morza w czasie, kiedy flota turecka panowała jeszcze na wszystkich swoich wodach”. Kallistow uznał, że smutny koniec przedsięwzięcia lądowego w Morei był zemstą za to uchybienie²¹. Jeśli historycy wojskowości mają rację, to trzeba przyznać, że strategiczne plany Katarzyny od początku zawierały duży błąd w rachubach.

Aleksiej Orłow, nawiązawszy bliskie stosunki z naczelnikami (kodzi baszi) i duchowieństwem Morei, którzy kierowali przygotowaniem do powstania, przeszedł od pertraktacji i ogólnych ustaleń do konkretnych działań. W październiku 1769 r. wysłał pismo do przywódców Majnotów ze szczegółowym opisem przedsięwzięć niezbędnych do podjęcia wspólnych działań: proponował zbudowanie koszar dla rosyjskich pododdziałów, zapewnienie im żywności, dostarczenie dla potrzeb armii bydła jucznego, wysłanie do twierdz tureckich ludzi, którzy zdolni byłiby unieszkodliwić turecką artylerię. Sygnałem początku powstania miało być pojawienie się na wodach Morei floty rosyjskiej; wtedy to należało wezwać naród do zbrojnego wystąpienia²².

O celach, do których dążyli powstańcy, pisał wielki Grek epoki Oświecenia Adamandios Korais (1748–1833):

[...] niektórzy myśleli tylko o zemście na swoich prześladowcach i w trakcie starć wojennych brutalnie rozprawiano się z Turkami; inni uważali za swoją powinność przejście na stronę rosyjską, ze względu na wyznawanie jednej wiary, mając nadzieję, że odbudują Boże świątynie, unicestwione przez Turków i zamienione na meczety, wielu wysoko ustosunkowanych ludzi patrzyło na Rosjan jak na naród zesłany przez Opatrzność, by wskrziesić wolność Grecji²³.

¹⁹ Сут. [за:] С.М. Соловьев, *История России с древнейших времен*, кс. XIV, s. 273.

²⁰ *Бумаги имп. Екатерины II, хранящиеся в госархиве МИД*, [w:] *Сборник Русского исторического общества*, Санкт-Петербург 1872, т. X, s. 26.

²¹ *История русской армии и флота*, Москва 1912, т. VIII, s. 56.

²² A. Samariano-Cioran, *La guerre russo-turque...*, s. 523

²³ О.Б. Шпаро, *Освобождение Греции и Россия (1821–1829)*, Москва 1965, s. 26.

Wśród ludu zaczęto przypominać dawne proroctwa, mówiące o rychłym uwolnieniu kraju przez naród z północy, o tym,

że upadek władzy tureckiej jest bliski i że przyszedł na koniec czas ich wolności. Wielcy i znaczący Bracia w ich Wierze przybyli teraz na pomoc z dalekich stron prowadzeni ręką Opatrzności, po to by odbudować ich niezależność²⁴.

Te nastroje były podgrzewane proklamacjami Aleksieja Grigorjewicza Orłowa.

Ostatecznie w świadomości Greków powstało wyobrażenie, iż z woli Opatrzności rosyjska eskadra wyruszyła ku brzegom Morei nie po to, by „w najczulszym miejscu” prowadzić przeciw Turkom dywersję, ani też aby ugruntować obecność Rosji w tym rejonie, lecz by uwolnić Greków. Charakterystyczne jest to, że mitologizujący odbiór przez prawosławną ludność przeznaczenia ekspedycji znalazł odbicie w greckiej historiografii i poglądach współczesnych historyków, którzy się na niej wzorują²⁵.

Sytuację pogarszał brak w Grecji jednego ośrodka, z którego kierowano by walką narodową, a także fakt, iż posunięcia rozproszonych oddziałów powstańczych nie były koordynowane z działaniami sił dowodzonych przez Rosjan. Błędną okazała się także decyzja Aleksieja Orłowa, by jako wsparcie dla Rosjan wybrać Majnotów – górali, którzy przywykli do ataków partyzanckich i nie nadawali się do regularnych działań wojennych.

Jednakże początkowi operacji w Morei towarzyszyły sukcesy. Jak wspominał Aleksiej Orłow, „pierwszy nasz desant do morza był wykonany bez jednego wystrzału”²⁶. 18 lutego 1770 r. pierwsze statki eskadry admirała Spirydowa zarzuciły kotwicę w przystani niewielkiej miejscowości Betulo (Wetulo, jak oddawano ją w pisowni w tamtych czasach), położonej na południowo-zachodnim krańcu półwyspu Peloponez. Przyjęcie, jakie zgotowała eskadrze ludność grecka, przeszło wszelkie oczekiwania: „Greków do nas wielkie mnóstwo przyjeżdżało, rośli w sobie ludzie, zdrowi i czysti, każdy z gwintówką, z pistoletem i szablą” – zapisze we wspomnieniach Stiepan Chmietewski²⁷. Strzelano na wiwat, a potem odbyła się uroczysta liturgia w Klasztorze Uspienskim. Po liturgii odebrano przysięgę „kapitana i innych Greków, którzy przyjęli rosyjskie poddaństwo”²⁸. Grecy przysięgali wierność sojuszowi z Rosją. 20 lutego zaczęło się formowanie dwóch greckich legionów – wschodniego i zachodniego. Póki flota oblegała Koroni i Nawarino,

²⁴ *Собственноручной журнал капитан-командора (впоследствии адмирала) С.К.Грейга, „Морской сборник” 1849, nr 10, s. 653.*

²⁵ Por. A. Camariano-Cioran. *La guerre russo-turque...; Я.Ф. Тиктопуло, Русско-турецкие войны 1768–1774, 1787–1791 гг. и судьбы греков. Греческий проект Екатерины II, rozprawa doktorska, Moskwa, МГУ [Moskiewski Uniwersytet Państwowy], 1991; O. Augustinos, *French Odysseys: Greece in French travel literature from the Renaissance to the Romantic Era*, Baltimore & London 1994.*

²⁶ *Переписка графа Н.И. Панина с графом А.Г. Орловым-Чесменским. 1770–1773, „Русский архив” 1880, ks. III (2), s. 254.*

²⁷ *Журнал Степана Хметевского, рукопись Объединенного Владимиро-Суздальского архитектурного и художественного музея-заповедника, k. 4v (Chmietewski, co prawda, pisze o wydarzeniach kwietnia 1770 r.)*

²⁸ RGWIA, f. 846, op. 16, spr. 1860, k. 103.

greckie oddziały powstańcze ze zmiennym powodzeniem prowadziły samodzielnie walki na północy Morei, a macedońscy Grecy przebijali się przez Cieśninę Korynecką na Peloponez. Z wysp należących do Republiki Weneckiej przybywali greccy ochotnicy. 29 marca 1770 r. Fiodor Grigorjewicz Orłow wysłał spod Koroni do Sankt-Petersburga relację ze zwycięstwa. Informował, że cała Grecja jest ogarnięta płomieniem²⁹. Jednak w ciągu dwóch miesięcy okazało się, że siły Rosjan są słabe, a wspólne działania mało udane. Rosjan uderzało okrucieństwo Greków w stosunku do jeńców tureckich i brak umiejętności prowadzenia regularnych działań wojskowych, co skutkowało tym, że Rosjanie trafiali pod ostrzał przeciwnika itd.

Na początku maja wydarzenia w Morei przybrały dramatyczny obrót. I chociaż greckie oddziały powstańcze odnosiły jeszcze sukcesy na północy Morei i przebijaly się do Nawarina, Aleksiej Orłow, wbrew gorącym prośbom Panajotisa Benaki i Papazolisa, podjął decyzję, by zostawić Moreę. Orłow dysponował jedynie niewielkim oddziałem desantowym tymczasem w grę wchodziły losy całej operacji i admirał, aby zniszczyć flotę turecką, powinien był zjednoczyć siły rosyjskie i objąć nad nimi dowództwo. Mieszkańcy Morei zostali zostawieni na pastwę losu, zaś Aleksander Grigorjewicz ograniczył się jedynie do zobowiązania hrabiego Mocenigo, przebywającego na wyspie Zante, by udzielił pomocy uchodźcom z Morei³⁰.

W sierpniu 1771 r. Orłow napisał do Nikity Panina: „Bojaźliwość i niewierność Greków na samym początku tej ekspedycji zagroziły nam wszystkie drogi do przedsięwzięć lądowych i zmusiły do skierowania wszystkich sił naszych na działania morskie³¹”. Aleksiej Grigorjewicz był niesprawiedliwy, zrzucając całą odpowiedzialność za porażki w Morei na Greków. Przyczyn niepowodzeń należy poszukiwać zarówno w słabości i niezorganizowaniu greckiego ruchu narodowego, jak i niedostosowaniu liczebności rosyjskich sił zbrojnych do zadań związanych z prowadzeniem wojny w Morei oraz w błędach taktycznych rosyjskiego dowództwa.

Powstanie Greków, o których gotowości do walki donosili liczni emisariusze, było dla Katarzyny jedynie narzędziem do zadania ciosu przeciwnikowi w wojnie. Władczyni rozumowała pragmatycznie: Grecy powinni wykorzystać sytuację do walki o swoją wolność, Rosja zaś, opierając się na powstaniu greckim, ma zadać cios imperium osmańskiemu z niespodziewanej strony. Jako dowodzący ekspedycją na Archipelag Aleksiej Orłow powinien był podejmować decyzje, mając na uwadze jej bezpieczeństwo oraz konieczność wykonania złożonych na niego zadań, które były przede wszystkim wojenne. Niestety, polityka w swoich ostatecznych niezmiennikach z reguły nie kieruje się normami moralno-etycznymi. Konsekwencją zaplanowanej przez Katarzynę II i Orłowa „dywersji” w „najczulszym miejscu” imperium osmańskiego była śmierć 1/7 ludności Morei, z którą okrutnie rozprawiły się osmańskie oddziały karne.

²⁹ АWPRI, ф. 89/8, Сношения России с Турцией, спг. 1907, к. 1.

³⁰ Граф Моцениго, *Эпизод из первой турецкой войны имп. Екатерины II*, „Русский архив” 1878, nr 12, s. 419.

³¹ *Переписка графа Н.И. Панина...*, s. 254.

„Zmienione okoliczności w rozumowaniu narodów greckich”. Rosyjskie Księstwo na Archipelagu

Po klęsce pierwszego powstania greckiego i opuszczeniu przez flotę rosyjską Morei, Rosja osiągnęła znaczący sukces – w końcu czerwca 1770 r. w Zatoce Czesmeńskiej na Wybrzeżu Anatolijskim flota pod dowództwem Orłowa, Greiga, Spirydowa i Elphinstona doszczętnie zniszczyła wszystkie siły morskie Turków.

Sukces Czesmy sprawił, że Rosja już w czerwcu stała się gospodarzem Archipelagu. A choć porażki, jakimi zakończył się szturm Dardaneli oraz próba zdobycia twierdzy na wyspie Lemnos, pokazały, że jest mało prawdopodobne, by udało się za pomocą posiadanych sił dokonać zdobyczy na lądzie, natomiast na licznych wyspach Archipelagu można było tworzyć bazy i przeprowadzać eksperymenty związane z budową państwową.

W grudniu 1770 r. flota zbiera się w zatokach wyspy Paros. W tym czasie dowództwo zaczyna gromadzić informacje o sytuacji wysp, rozmiarach podatków, które mieszkańcy płacą Turkom³². Grecy hierarchowie zwracają się do rosyjskiej imperatorki z „płaczliwym błagaaniem”, by „przyjęła w wieczną obronę i opiekę nieszczęśliwy Archipelag”³³, a natępnie, 6 stycznia 1771 r., mieszkańcy niektórych wysp oraz ich naczelnicy zaczynają składać przysięgi poddańcze. W styczniu–lutym 1771 r. Spirydow ogłosił grupę 18–20 wysepek, na których prawie nie było umocnień tureckich, „Wielkim Księstwem Archipelagu”. W księstwie tym rozpoczęło się samodzielne budowanie struktur państwowych, z każdej wyspy wybrano po trzech „deputowanych”, a urodzony na wyspie Mykonos Antonis Psaros zostaje oficerem floty rosyjskiej i „zaufanym z ramienia wszystkich wysp”. Wedle planów admirała Spiridowa, w przyszłości, kiedy flota opuści Archipelag, wyspy te miałyby wybrać swój „senat” i za zgodą rosyjskiej imperatorki oraz „innych chrześcijańskich mocarstw” przekształcić się w „republikę” lub w księstwo³⁴ („arcydukostwo”³⁵). Na Paros rozpoczyna się budowa twierdzy, siedziby admiralicji, magazynu uzbrojenia i zdobytych „nagród” itd. Stolicą Księstwa Archipelagu zostaje szybko rosnąca wioska rybacka Auza (obecnie Naussa)

Od tej pory coraz rzadziej wspomina się, że eskadra przybyła, by „uwolnić”, a nie „podbić” greckie ludy. Stosunki Rosjan z miejscową ludnością zaczynają nabierać coraz bardziej pragmatycznego charakteru: tych, którzy są gotowi do regularnej służby, wynajmuje się, od pozostałych są zbierane podatki mniej więcej w takim wymiarze, jak to czynili Turcy. Czym zajmują się uczestnicy ekspedycji na Archipelag oprócz „kursowania” (sprawowania kontroli nad całym wschodnim obszarem śródziemnomorskim i blokady Cieśniny Dardanele)? Pomiarom głębiny i sporządzaniem dokładnych map, poszukiwaniem

³² RGA WMF, zb. 190, op. 1, spr. 16.

³³ Журнал Степана Петрова сына Хметевского о военных действиях русского флота в Архипелаге у берегов Малой Азии в 1770–1774 годах, „Современник” 1855, nr 1–2, s. 63.

³⁴ RGA WMF, zb. 190, op. 1, dz. 16, k. 171–184. Nowe dokumenty o tym por. Г.А. Гребенщикова, Балтийский флот в период правления Екатерины II, Санкт-Петербург 2007, s. 338–347.

³⁵ Dukostwo – dawniej: księstwo. Por. Słownik języka polskiego, pod red. W. Doroszewskiego, t. II: D–G, s. 424, Warszawa 1965 (przyp. tłum.).

złóż użytecznych kopalin i – ze szczególną gorliwością – oglądaniem „cudów”: „wspaniałych” antycznych ruin, wykopaliskami archeologicznymi (szczególnie poszukiwaniami grobu Homera (sic!) na wyspie Ios) oraz stalaktytów w jaskini na wyspie Antyparos.

Opisy przyrody, historii, obyczajów mieszkańców i mapy wysp sporządzone w tych czasach mogłyby stać się przedmiotem osobnego studium na temat recepcji „cudzego” i poznawania „oswojonego” klasycznego dziedzictwa kulturowego³⁶. Ale w danym kontekście warto zaznaczyć, że bliższy kontakt z tymi braćmi w wierze, których zamierzano wyzwalać, przyniósł (i to nie tylko w związku z porażkami wspólnych działań wojennych w Morei) gorzyc rozczarowania. Opisując zwyczaje mieszkańców Archipelagu, brygadier M. Kokowcew wypowiedział panującą wśród uczestników ekspedycji opinię:

Grecy zasiedlają Archipelag opływający w dostatki pod panowaniem Katarzyny Wielkiej od 1771 do 1775 roku. Poza wyspami: Tinos, Siros Mykonos, Naksos i Patmos, pozostali mieszkańcy żyją w ciemności i biedzie i pragnienie wyżywienia się płodami swej ziemi mają. Przyczyną tego wszystkiego jest lenistwo, brak wiedzy i chaotyczne rządy tureckie [...], pomysłowość [...] wykorzystują oni do oszustw, uchylania się i obłudy [...]. Chciwość włada ich sercami [...], a jeśli mają możliwość wzbogacenia się – skorzy są poświęcić dla blasku metalu swoich najlepszych przyjaciół i krewnych. Głównym ich zajęciem jest słuchanie i opowiadanie bajd. W prawie są przesądni, o płeć piękną zazdrośni i podobnie jak Turcy trzymają swoje żony w zamknięciu³⁷.

Zdaniem Kokowcewa oświeconymi mogli nazywać się tylko ci mieszkańcy wysp, którzy byli zaangażowani w handel morski, wszyscy inni pogrążeni byli w dzikości i barbarzyństwie.

W skomplikowany sposób układały się także kontakty religijne między wyznającymi tę samą wiarę Grekami i Rosjanami. Mimo dużej ilości prawosławnych świątyń, w tym także opustoszałych, nabożeństwa Rosjan odprawiane były zwykle na ich własnych statkach z udziałem ich własnych duchownych. Obecność na nabożeństwach w miejscowych cerkwiach greckich i spotkania z duchowieństwem, abstrahując od kwestii braku zrozumienia językowego, spotykały się także z pogardliwym odrzuceniem kulturowym. Warto zauważyć, że dla odwiedzających Grecję zachodnich Europejczyków już od epoki Renesansu charakterystyczna jest refleksja, iż barbarzyństwo i zacofanie współczesnych im Greków to najpewniej konsekwencja ich przynależności do bizantyńskiej ortodoksji. W zachodnich opisach greckie duchowieństwo przedstawiane jest zwykle jako niepiśmienne, przesądne, godne jedynie szyderstwa i napiętnowania³⁸. I choć prawosławni

³⁶ Szczególnie ciekawe są opisy: М.Г. Коковцев, *Описание Архипелага и варварийскаго берега, изъясляющее положение островов, городов, крепостей, пристаней, подводных камней и мелей; число жителей, веру, обряды и нравы их с присовокуплением древней истории, и с тремя чертежами*, Санкт-Петербург 1786; *Краткое корографическое описание Архипелага с топографией каждого из осмнатцати островов, котория ныне находятся под владением Ея величества императрицы всероссийской...*, zebrane w 1771 r. przez Pascha van Krieneną i przetłumaczone z włoskiego przez miczmana Pawła Żukowa (rękopis ОРІ ГИМ, ф. 445, spr. 114, k. 54v–86v); *Паміятнікі капітана С.Р. Хмідіевскаго (Журнал Степана Петрова сына Хметевскаго)* – rękopis i jego skróconą wersję, przywołaną w przyp. 33, opublikowano w czasopiśmie „Современник”).

³⁷ М.Г. Коковцев, *Описание Архипелага и варварийскаго берега...*, s. 68–71.

³⁸ О. Augustinos, *French Odysseys*, s. 68–73.

Rosjanie nie mogliby się zgodzić na takie poniżenie bizantyńskiego dziedzictwa, to w swoich relacjach nie różnili się wiele od przedstawicieli zachodnioeuropejskich konfesji. Kapitan S. Chmietewski zostawił takie oto notatki:

Popi z krzyżem i epitrachilionem³⁹ zawsze chodzą. I jak tylko spotka się [pop] z naszym, ruskim, to gdzie by to nie było, nałożywszy epitachelion, już gada modlitwę za pieniądze w gotówce [podkr. E.S.]. Między nami byli tacy, którzy w cerkwi po służbie Bożej rzucali zebrzącym braciom i dzieciakom drobne pieniądze, na które z chciwości rzucał się też i pop, by je podbierać. Wyskakując spod ołtarza w szatach, już to z dziećmi je chwycił i powalano go na podłogę. I tak to oni [popi] bardziej budzą śmiech niż pilnują należytego porządku⁴⁰.

Podobne wypowiedzi nie były jednostkowe.

Odnosi się wrażenie, że zarówno w przypadku kierownictwa ekspedycji, jak i jej szeregowych uczestników (oczywiście spośród oświeconych) gorycz rozczarowania da się wytłumaczyć rozbieżnością między tym, czego w Grecji oczekiwano, a tym, co było rzeczywistością. Rozczarowania takiego zarówno przed, jak i po Rosjanach doświadczyły dziesiątki miłośników antyku z Europy zachodniej. Filhellenizm Rosjan był nieco innego rodzaju: Rosjanie szli uwolnić Greków-Spartan, Greków-dawnych bohaterów, różniących się od swego zmitologizowanego obrazu jedynie tym, że z pogan zamienili się w braci w wierze. Kiedy zaś rzeczywistość okazała się tak odmienna od mitu, a sława bohaterów przyblakła, stosunki z tymi współwyznawcami zaczęły bardziej przypominać relacje z ludami, które przyłączyły się do Rosji dobrowolnie, a mimo to pozostały narodami zdobytych ziem.

W roku 1774, zawierając pokój z Imperium Osmańskim, Rosja była zmuszona pozostawić swoje Księstwo Archipelagu; na takie zdobycze na Morzu Śródziemnym nie zgadzały się ani mocarstwa europejskie, ani Turcja, nie było też środków, by Rosja mogła je utrzymać. Jednakże zainteresowanie „blaskiem zwycięstw” w rejonie śródziemnomorskim i zadziwiająca historia Rosyjskiego Księstwa Archipelagu na Morzu Egejskim nie zgasło.

W 1775 r., kiedy rosyjskie okręty opuściły już Archipelag, Katarzyna zarządziła postawienie całej serii pomników, opatrzonych ułożonymi przez nią inskrypcjami, a upamiętniających trzyletnie panowanie Rosji nad wyspami Paros, Andros, Tinos, Zea (Keos), Thermia i innymi⁴¹. I znów świadomość imperatorowej odnotowała triumf z, jakkolwiek krótkotrwałego, to jednak władania ziemiami, gdzie kiedyś kwitła kultura antyczna (co, jak widać, rodziło poczucie współuczestnictwa w tym, co klasyczne). Zwycięstwo czesmeńskie zostało uwiecznione nie tylko obeliskiem, wzniesionym w 1777 r., ale także poświęceniem temu wydarzeniu cerkwi Narodzenia Jana Chrzciciela (starcie miało miejsce w dniu, kiedy Cerkiew prawosławna obchodziła właśnie to święto i nad

³⁹ Epitrachilion (epitachelion) – część greckiego ubioru liturgicznego, którego odpowiednikiem w Kościele Rzymskim jest stuła (przyp. tłum.).

⁴⁰ Журнал Степана Хметевского, рукопись Объединенного Владимиро-Суздальского архитектурного и художественного музея-заповедника, к. 84.

⁴¹ RGADA, f. 10/1, Кабинет Екатерины II, nr 444, k. 6–8.

rosyjskimi statkami powiewały chorągwie z tradycyjnym przedstawieniem Jana Chrzciciela), budową Czesmeńskiego Zamku Imperatorskiego i nazwaniem terenu wokół zamku „Czesmą”, budową Galerii Czesmeńskiej i greckiej w pałacu w Gacznynie⁴². Najpewniej także po wyjściu floty z Archipelagu Katarzyna nie porzuciła myśli o uwolnieniu Greków przez orężę rosyjskie ani o stworzeniu niezależnego państwa greckiego, którego przywódcą miał stać się przygotowywany przez nią jej wnuk Konstanty. Były plany wysłania floty bałtyckiej na Morze Egejskie także i na drugą wojnę rosyjsko-turecką (1787–1791). Ostatecznie „projekt grecki” pozostał jedynie tematem osobistej korespondencji Katarzyny II i cesarza austriackiego Józefa II⁴³, a powtórnej ekspedycji na Archipelag nie udało się wysłać z powodu zaostrzenia stosunków z Anglią i Szwecją.

Poza tym Katarzyna spełniła swoje obietnice, że nie zostawi Greków bez obrony w czasie zawarcia pokoju. Jeszcze przed rozpoczęciem pertraktacji, latem 1770 r., imperatorowa mówiła, iż bezwarunkowo: „honor i powinność zmuszają ją, by wstawić się za tymi, którzy wzięli jej stronę w walce, szczególnie zaś nie może ona uczynić Greków ofiarą tureckiej zemsty: ich bezpieczeństwo musi być zapewnione”⁴⁴. Warunki zawartego w roku 1774 pokoju z Turkami potwierdziły zobowiązanie ich do „ogólnej amnestii i całkowitego zapomnienia wszelkiego rodzaju przestępstw, zarówno rzeczywiście popełnionych, jak i tych, co do których popełnienia przeciwko interesom Porty istnieje podejrzenie”; „żeby wiara chrześcijańska nie podlegała nawet najmniejszemu uciskowi [...]”, żeby „rodzinom, pragnącym pozostawić swoją ojczyznę i przesiedlić się w inne miejsca pozwolić na swobodny wyjazd z całym ich majątkiem”⁴⁵.

Faktycznie, po zawarciu umowy pokojowej do Rosji popłynęła duża fala greckiej emigracji. Kilka dziesięcioleci później Grecy przesiedleni do Rosji odegrali także ważną rolę w rozwoju greckiego ruchu wyzwolenczego w ich ojczyźnie etnicznej⁴⁶. Z kolei opieka Rosji nad Grekami, którzy pozostali na Archipelagu, stwarzająca im możliwość prowadzenia żeglugi handlowej pod rosyjską banderą i pod ochroną tamtejszych rosyjskich konsulów, przyczyniła się do pomnożenia greckich majątków⁴⁷.

Tłumaczyła Urszula Cierniak

⁴² Gacznyna – zespół pałacowo-parkowy położony niedaleko Petersburga. W latach 1765–1783 majątek ten należał do hrabiego Grigorija Orłowa, faworyta Katarzyny II, który otrzymał go w prezencie od Imperatorowej i rozbudował, m.in. przy pomocy włoskiego mistrza Antonia Rinaldiego (przyp. tłum.).

⁴³ Исабель де Мадариага, *Россия в эпоху Екатерины Великой*, Москва 2002, s. 609–681; А.Л. Зорин, *Кормя двуглавого орла [...] Литература и государственная идеология России в последней трети XVIII – первой трети XIX в.*, Москва 2001, s. 31–64.

⁴⁴ Por. С.М. Соловьев, *История России с древнейших времен...*, ks. XIV, s. 372.

⁴⁵ Ibidem, s. 289.

⁴⁶ Zob. Г.Л. Арш, *Этеристское движение в России. Освободительная борьба греческого народа в начале XIX в. и русско-греческие связи*, Москва 1970.

⁴⁷ Idem, *О русской системе «покровительства» и о некоторых ее социально-экономических и политических последствиях для населения Балкан (конец XVIII – начало XIX вв.)*, „Etudes Balkaniques”, Sofia 1975, nr 2, s. 108–127.

Using the Greeks in Strengthening the Russian Presence on the Eastern Coast of the Mediterranean Sea in the 18th Century (1760s–1770s)

The article deals with the period of the first considerable intensification of contacts between Russians and Greeks due to the military activities of Catherine II on the Greek Islands.

The Russian fleet's entrance into the Mediterranean region during the first Russian-Turkish war in 1768–1774 is often assessed only from the point of view of strengthening the military power of Catherine II. However, during the reign of the “enlightened” and “tolerant” empress, the idea of liberating Orthodox brothers and Christian temples from heterodoxy, and the cradle of ancient civilization from barbarity, was also used to justify Russian policies. Based on archival materials, Russian and international press of the 1760s and 1770s, the authors attempt to answer questions about the importance of the support for Orthodox inhabitants living in the Balkans and in the Archipelago in the propaganda and real political calculations of Catherine II. Furthermore, they try to find out how the expeditions to the Greek Islands were prepared, and how the information brought back by secret emissaries to the Greeks in the Balkans influenced the strategic plans of Catherine II and Orlov with respect to the Greek Uprising. The article focuses primarily on how the Russian participants of the expedition to the Archipelago perceived the Greeks – brothers in faith, and on the changing policy toward the Greeks as allies and the Greeks as the empress's subjects during the stay of the Russian fleet on the Aegean Sea.

Η χρησιμοποίηση των Ελλήνων στην καθιέρωση της ρωσικής παρουσίας στις ανατολικές ακτές της Μεσογείου τον 18^ο αιώνα (δεκαετίες του 1760–1770)

Το άρθρο αφορά στην περίοδο της πρώτης μεγάλης εντατικοποίησης της επικοινωνίας ανάμεσα στους κατοίκους της Ρωσίας και της Ελλάδας, λόγω της πολεμικής δράσης της Αικατερίνης Β' στα ελληνικά νησιά.

Η είσοδος του ρωσικού στόλου στην περιοχή της Μεσογείου κατά τη διάρκεια του πρώτου Ρωσοτουρκικού Πολέμου του 1768–1774 αναλύεται συχνά υπό το πρίσμα της αύξησης της στρατιωτικής δύναμης της Αικατερίνης Β'. Την εποχή όμως της εξουσίας της «πεφωτισμένης» και «ανεκτικής» αυτοκράτειρας, δεν απορριπτόταν και η ιδέα της απελευθέρωσης Ορθόδοξων πιστών και Χριστιανικών ναών από τους αποστάτες, καθώς και του λίκνου του αρχαίου πολιτισμού από τους βαρβάρους, ώστε να δικαιολογηθεί η ρωσική πολιτική. Στο άρθρο, με βάση αρχαιακό υλικό, ρωσικό και ξένο τύπο του 1760–1770, οι ερευνήτριες προσπαθούν να απαντήσουν στις εξής ερωτήσεις: ποιο ρόλο έπαιξε στην προπαγάνδα και στα πραγματικά πολιτικά σχέδια της Αικατερίνης Β' η υποστήριξη των Ορθοδόξων στα Βαλκάνια και στο Αρχιπέλαγος, πώς ετοιμάζονταν οι αποστολές στα ελληνικά νησιά και ποιοι ήταν οι κανόνες που διείπαν τα ταξίδια των μυστικών απεσταλμένων της Ρωσίας στους Έλληνες των Βαλκανίων και πώς οι πληροφορίες τους επηρέασαν τα στρατηγικά σχέδια της Αικατερίνης Β' και του Ορλώφ σε σχέση με την Ελληνική Επανάσταση. Το πιο σημαντικό μέρος του άρθρου αφορά στην ανάλυση των αναφορών προς τους Έλληνες – ομοθρήσκους – από τους Ρώσους συμμετέχοντες της αποστολής στο Αρχιπέλαγος και πώς άλλαζε η πολιτική εναντίον των Ελλήνων – συμμάχων και των Ελλήνων – υπεξουσίων της αυτοκράτειρας την εποχή της διαμονής του ρωσικού στόλου στο Αιγαίο.

* Już po złożeniu tego artykułu do druku została opublikowana obszerna książka szczegółowo omawiająca zagłosowane w niniejszym tekście zagadnienia: И.М. Смилянская, М.Б. Велижев, Е.Б. Смилянская, *Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой*, Москва 2011. W jej aneksach zostały zamieszczone w języku rosyjskim niektóre z cytowanych w tym artykule źródeł (przyp. tłum.).

Recepcja wschodnich (greckich) patriarchatów w Rosji. Z historii walki o prymat w świecie prawosławnym (koniec XIX – początek XX wieku)¹

Druga połowa wieku XIX i początek XX charakteryzowały się istotnymi zmianami w zakresie form i metod realizacji polityki zagranicznej Rosji, szczególnie w odniesieniu do Bałkanów i Bliskiego Wschodu. Wyróżnikiem epoki stało się szersze niż poprzednio oddziaływanie w sferze życia duchowego (kulturowego, religijnego, ideowego), połączone z intensywnym wykorzystaniem inicjatyw społecznych. Zmiany te miały wiele przyczyn. Ważną rolę odegrał oczywiście upadek wojskowo-politycznej potęgi Rosji po wojnie krymskiej i kongresie berlińskim oraz nasilenie w rosyjskim społeczeństwie drugiej połowy XIX wieku zainteresowania kwestiami historyczno-religijnymi, problemami „dziedzictwa bizantyńskiego” w kulturze rosyjskiej oraz życia braci w wierze poza granicami Rosji.

Wyzwolenie inicjatywy społecznej w okresie Wielkich Reform sprzyjało stworzeniu wielu organizacji o charakterze społecznym, handlowym i społeczno-państwowym, które zaczęły wywierać znaczący wpływ na politykę wewnętrzną kraju. Należały do nich: Rosyjskie Towarzystwo Żeglugi Parowej i Handlu (ROPIT), Komitet Palestyński (1859), Komisja Palestyńska (1864), Prawosławne Towarzystwo Palestyńskie (1882, od roku 1889 – Imperatorskie Prawosławne Towarzystwo Palestyńskie). Wszystkie te struktury postrzegane były przez ich założycieli jako ważne uzupełnienie, a nawet i alternatywa dla oficjalnej dyplomacji, nadmiernie „zbiurokratyzowanej”, „obumarłej” i z tego powodu niezdolnej, by efektywnie bronić interesów Rosji. Rejon, w którym miały działać nowe organizacje, zamieszkiwały narody wyznające prawosławie i dlatego, jak uważano, gotowe szukać u Rosji protekcji. Jednakże powstał w związku z tym poważny problem. Chodziło o to, że od czasów Imperium Bizantyńskiego w zakresie życia religijnego narody te znajdowały się pod władzą greckich patriarchatów: Powszechnego (Konstantynopolitańskiego²), Antiocheńskiego, Jerozolimskiego i Aleksandryjskiego.

¹ Pracę nad artykułem współfinansował Rosyjski Fundusz Nauk Humanistycznych (Российский гуманитарный научный фонд; grant nr 06-01-00525a).

² W 498 roku patriarcha Konstantynopola przyjął tytuł patriarchy powszechnego (ekumenicznego), co spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem w świecie chrześcijańskim, szczególnie ze strony papieżstwa. Por.

Rosja, która zmierzała do rozszerzenia swoich wpływów na tym obszarze, wchodziła w rolę gwałciciela tradycji historycznych i norm prawa kanonicznego.

Różni działacze, dążący do zintensyfikowania oddziaływania Rosji na Bałkanach i na Bliskim Wschodzie, w rozmaity sposób rozwiązywali tę kwestię. Część z nich, wychodząc od koncepcji *translatio imperii*, zakładała, że na skutek warunków historycznych prerogatywy dawnego „królestwa Rzymu” już dawno zostały przeniesione na jego północną następczynię i w związku z tym nie ma potrzeby bezwzględnie podporządkowywać się przestarzałej literze prawa. Pisał w 1915 r. Paweł Iwanowicz Riaski, kierujący rosyjskimi instytucjami w Palestynie:

Światowe znaczenie dawnego Bizancjum bezpowrotnie przeminęło i nie ma nadziei na wskrzeszenie go przez współczesnych panhellenów z ich wąskimi nacjonalistycznymi dążeniami i ideałami [...]. Młodszemu pod względem czci prawosławnemu tronowi patriarchemu „Trzeciego Rzymu” przyjdzie, być może, powiedzieć słowo ważkie i zdecydowane w sprawie urzędzenia całego Kościoła Powszechnego. Czterej patriarchowie wschodni, wśród ciężkich doświadczeń, jakich nie oszczędziła historia ich trzodzie, utracili dawną chwałę i blask swoich Cerkwi, zachowując jedynie szumne tytuły i niewielką zgoda liczbę synów prawosławnych. Już dawno żyją oni i utrzymują swoje instytucje cerkiewne głównie dzięki pomocy i datkom z Rosji [...]. Wyjątkowe znaczenie Ziemi Świętej dla całego świata chrześcijańskiego, a zwłaszcza dla naszego prawosławnego narodu rosyjskiego, daje nam bezsporną podstawę, by żądać dla siebie miejsca pod słońcem Palestyny³.

Przytoczony cytat pochodzi z końca omawianego tu okresu, jednakże w podobnym duchu wypowiadano się wiele dziesięcioleci przed pierwszą wojną światową, przynajmniej od czasu powstania w Jerozolimie Rosyjskiej Misji Duchownej (1847). Pierwszy przełożony misji, archimandryta (a następnie biskup) Porfiry (Uspienski) zdecydowanie negatywnie ocenił greckie kierownictwo Patriarchatu Jerozolimskiego i Antiocheńskiego, sądząc, że z wyrachowania utrzymuje swoją arabską trzodę w ciemności i dlatego nie jest zdolne przeciwstawić się propagandzie obcych wyznań w Palestynie. Podobne stanowisko zajął biskup Kiryłł (Naumow) wyznaczony do Misji Rosyjskiej po wojnie krymskiej. Jego zdaniem Rosja powinna była doprowadzić do przejścia katedry Antiocheńskiej, Aleksandryjskiej i Jerozolimskiej w ręce Arabów i sprzyjać niezależności Bułgarów, którzy są podporządkowani Patriarchatowi Konstantynopolitańskiemu⁴. W 1876 r. przyszedł założyciel Towarzystwa Palestyńskiego Wasilij Nikołajewicz Chitrowo, podejmując polityczne kwestie rozszerzania rosyjskich wpływów religijnych, pisał:

Jesteśmy naturalnymi następcami Greków wszędzie tam, gdzie istnieje prawosławie [...]. Nie w Hindukuszu ani w Himalajach rozegra się walka o dominację w Azji, lecz w dolinach Eufratu i w wozach Gór Libańskich, gdzie zawsze kończyła się światowa wojna o losy Azji⁵.

T. Wolińska, *Spór o tytuł patriarchy ekumenicznego w świetle walki o prymat w Kościele powszechnym*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 1993, z. 48, s. 114–121 (przyp. tłum.).

³ Cyt. [za:] Н.Н. Лисовой, *Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в.*, Москва 2006, s. 376–377.

⁴ D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914*, Oxford 1969, s. 37–41; Th. Stavrou, *Russian Interests in Palestine, 1882–1914*, Thessaloniki 1963, s. 43–45.

⁵ В.Н. Хитрово, *Неделя в Палестине. Из путевых воспоминаний*, wyd. 2, Санкт-Петербург 1879, s. 60–61.

Przekonanie o tym, że Rosja jest jedyną następczynią Greków, było szczególnie popularne w latach 1860–1870 w kręgach słowianofilskich i panslawistycznych. Znajdowało ono poparcie u takich ważnych działaczy, jak Iwan Siergiejewicz Aksakow i Nikołaj Pawłowicz Ignatjew, przy czym ostatni z nich, pełniąc obowiązki pośła w Konstantynopolu w latach 1864–1877, poważnie przyczynił się do naruszenia wpływu greckiej hierarchii na Bałkanach i na Bliskim Wschodzie⁶. Jednak obok podobnej „antygreckiej” tendencji w rosyjskich kręgach społecznych i rządowych istniał również inny, „filogrecki” punkt widzenia.

Zwolennicy takiego stanowiska zakładali, że aby zachować jedność Kościoła na Bałkanach i na Bliskim Wschodzie, Rosja powinna przestrzegać ukształtowanych w dziejach porządków i działać tylko w łączności z hierarchią grecką. Pozycję „filogrecką” reprezentowali: wybitny rosyjski filozof Konstanty Nikołajewicz Leontjew oraz jego opiekun, ważny urzędnik i kontroler państwowy Tercjusz Iwanowicz Filippow, znany cerkiewny publicysta Nikołaj Nikołajewicz Durnowo i inni. Organem wydawniczym kręgów „filogreckich” w latach 1880–1890 stało się czasopismo „Grażdanin” («Гражданин»), wydawane przez wpływowego dziennikarza konserwatywnego Władimira Pietrowicza Mieszczerskiego⁷. Ci, którzy zajmowali stanowisko progreckie, dowodzili, że jedynie surowy konserwatyzm może odgrodzić tradycyjny prawosławny porządek na Wschodzie od naporu innowierczej propagandy. Podejście owo zakłada bezwzględne przestrzeganie kanonów w ich historycznie ukształtowanej formie, a nie konstruowanie mniej lub bardziej utopijnych schematów „przeniesienia dziedzictwa bizantyńskiego” na tych czy innych następców.

Jest rzeczą oczywistą, że z punktu widzenia rosyjskich rządzących zarówno anty-, jak i filogreckie stanowisko zawierało kuszące elementy. Postulat podtrzymania historycznych tradycji powinien być zabrznieć szczególnie dobitnie po roku 1881, kiedy na tron wstąpił konserwatywny car Aleksander III. Jednakże panslawistyczne hasła „światowej misji Rosji”, konieczności „obrony współwyznawców i braci jednej krwi” także nie mogły być odrzucone na bok. Skutkiem tego polityka władz w odniesieniu do kwestii cerkiewnych charakteryzowała się nieustannymi wahaniem. Celem niniejszej publikacji jest ukazanie, jak owe wahania odbijały się w poglądach i działalności jednego z najbardziej wpływowych konserwatywnych polityków przełomu wieków – Konstantina Pietrowicza Pobiedonoscewa, wychowawcy Aleksandra III i Mikołaja II, oberprokuratora Najświętszego Synodu⁸.

⁶ Ignatjew odegrał kluczową rolę w erygowaniu Egzarchatu Bułgarskiego w 1870 r., próbował wystarać się o wybór Arabów na katedrę Jerozolimską i Antiocheńską, wspierał rosyjskich mnichów na Athosie i w innych miejscach. Tylko przy poparciu Ignatjewa mogła działać w latach 1860–1870 Rosyjska Misja Duchowna w Jerozolimie na czele z wybitnym działaczem cerkiewnym, archimandrytą Antoninem (Kapustinem), której tarcia z hierarchią grecką wywoływały niezadowolenie Ministerstwa Spraw Zagranicznych (Л.А. Герд, *Константинополь и Петербург. Церковная политика России на православном Востоке (1878–1898)*, Москва 2006, s. 179–182; 233–236; 314 i in.).

⁷ Ibidem, s. 145–149; 162–170.

⁸ Najświętszy Synod (Świątobliwy Synod Rządzący) był instytucją utworzoną w Rosji przez Piotra I w roku 1721 roku po zlikwidowaniu przezeń patriarchatu. Synod był instytucją kolegialną, która zrzeszała najwyższych duchowych w państwie rosyjskim i zajmowała się sprawami Cerkwi. Na czele Synodu stał

W środowisku hierarchii greckiej i dzielących jej poglądy rosyjskich kręgów Pobiedonoscew miał dobrze utrwaloną reputację jednego z głównych „grekofobów”. Jak wynika ze słów badacza historii Towarzystwa Palestyńskiego Theofanisa Stavrou, oberprokurator „spośród Rosjan był najbardziej zniechęcony przez greckie duchowieństwo i nacjonalistów”. Ci ostatni byli przekonani, że „dąży on do tego, by podporządkować Powszechne Prawosławie nadzorowi Najświętszego Synodu, wykorzystując do tego celu Towarzystwo Palestyńskie”⁹. Ślady podobnej wrogości dość wyraźnie można prześledzić w źródłach. W 1895 r. Pobiedonoscew skarżył się dzielającemu jego poglądy ministrowi oświaty narodowej Iwanowi Dawidowiczowi Dielianowowi na list, który otrzymał od Patriarchy Jerozolimskiego, „napisany w niezwykłym i skrajnie nieprzyjaznym tonie i napełniony nie tyle skargami, co bezpośrednimi obelgami okropnego rodzaju, dotyczącymi Towarzystwa Palestyńskiego”¹⁰. „Działania greckiej hierarchii są skandaliczne” – pisał w związku z tym Pobiedonoscew do znanego publicyście Lwa Aleksandrowicza Tichomirowa¹¹.

Trzeba powiedzieć, że reputacja Pobiedonoscewa jako „grekofoba” była w dużej mierze zasłużona. Konsekwentnie występował on jako przeciwnik Tercjusza Iwanowicza Filippowa w dyskusjach na temat zadań i metod rosyjskiej polityki kościelnej na Bliskim Wschodzie (warto zauważyć, że wrogość tę dodatkowo wzmacniały motywy osobiste – walka o stanowisko oberprokuratora Synodu, na które bezskutecznie pretendował Filippow)¹². Filippow, pisał Pobiedonoscew do Aleksandra III w 1888 r. – to „jadowity zwolennik jakiejś tam greckiej autonomii, gotowy oskarżać rosyjską Cerkiew przed Grekami. Z jego powodu wynikło wiele plotek i nieporozumień z patriarchą [Jerozolimskim – A.P.]”, wykorzystuje on prasę „by wychwalać patriarchę i rzucać oszczerstwa na rosyjskich działaczy w Jerozolimie”¹³. W tych przypadkach, kiedy

urzędnik świecki, zwany oberprokuratorem Najświętszego Synodu. W latach 1880–1905 funkcję tę pełnił właśnie Konstantin Pietrowicz Pobiedonoscew, postać kontrowersyjna i nietuzinkowa, której działalność wielokrotnie była przedmiotem sporów naukowych. Por. m.in. R. Byrnes, *Pobedonoscev. His Life and Thought*, Bloomington–London 1968; К.П. Победоносцев. *Pro et contra*. Антология, zebrał С.Л. Фирсов, Санкт-Петербург 1996; А.И. Полунин, *Konstantin Petrovich Pobedonoscev – Men and Politician*, [w:] *Church – State Relations in Nineteenth-Century Russia*, ed. L.G. Zakharova, „Russian Studies in History”, vol. 39, nr 4 (Spring 2001) i in. (przyp. tłum.).

⁹ Th. Stavrou, *Russian Interests in Palestine*, s. 170.

¹⁰ RGIA, f. 1604 (I.D. Dielianow), op. 1, spr. 515, k. 177v (list z 3 X 1895). List patriarchy zawierał protest przeciwko, jego zdaniem, niekanonicznej działalności Towarzystwa Palestyńskiego (tworzenie szkół, budowa i poświęcanie cerkwi z pominięciem greckiej hierarchii itd.). Por. D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine*, s. 113. Wykaz skrótów zastosowanych w opisie rękopisów wykorzystanych w artykule: GARF – Państwowe Archiwum Federacji Rosyjskiej (ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации); OR RNB – Dział Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej (ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки); OR RGB – Dział Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Państwowej (ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки); RGIA – Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne (РГИА – Российский государственный исторический архив.); f. – zbiór, op. – opis, spr. – sprawa.

¹¹ GARF, f. 634 (L.A. Tichomirow), op. 1, spr. 113, k. 88 (list z 6 XII 1896).

¹² Według słów S.J. Witte, Filippow odnosił się do Pobiedonoscewa „dość złośliwie, a Pobiedonoscew odnosił się do Filippowa dość pogrądliwie”. Por. С.Ю. Витте, *Воспоминания*, t. I, Москва 1960, s. 307.

¹³ *Письма Победоносцева к Александру III*, t. I. Москва 1926, s. 190–191 (list z 4 VIII 1888).

Pobiedonoscew dysponował niezbędnymi wpływami, przerywał on działalność swoich oponentów drogą administracyjną. W ten sposób przy jego naciskach została zamknięta gazeta „Wostok” («Восток»), którą wydawał Durnowo, podzielający poglądy Filippowa, a sam Durnowo w czasie swoich zagranicznych podróży podlegał nieoficjalnemu nadzorowi policyjnemu¹⁴.

Warto zauważyć, że Pobiedonoscew bynajmniej nie zawsze mógł przerwać działalność swoich przeciwników na drodze zwykłego zakazu: np. wydawca czasopisma „Grażdanin” («Гражданин»), książę Mieszczerski, korzystał z nieoficjalnego poparcia Aleksandra III i pozostawał poza zasięgiem oberprokuratora). W takim wypadku Pobiedonoscew musiał uciekać się do polemiki w gazetach. Tak więc, kiedy na początku 1890 r. znowu zaostrzył się problem zmiany kierownictwa w Patriarchacie Jerozolimskim i Antiocheńskim, oberprokurator wykorzystał pozostającą pod jego wpływem gazetę „Moskowskije wiadomości” («Московские ведомости») do polemiki z Filippowem¹⁵. „Wielbicielowi Greków Tercjuszowi Iw[anowiczowi] przydałoby się dać szkołę i najlepiej, jak to zrobią »Moskowskije wiadomości« – odnotowywał Pobiedonoscew, mając na myśli konserwatywną reputację gazety, która przyłgnęła do niej od czasów, kiedy redaktorem był Michaił Nikiforowicz Katkow. W piśmie oberprokurator opublikował w 1896 r. materiał obalający krytykę Patriarchy Jerozolimskiego pod adresem Towarzystwa Palestyńskiego. Z inicjatywy Pobiedonoscewa i przy udziale znanej dziennikarki o poglądach słowianofilskich, Olgi Aleksiejewny Nowikowej, podobną krytykę, wystosowaną przez Patriarchę Konstantynopola, odrzuciła w roku 1899 londyńska gazeta „Times”. Niewłaściwa publikacja Patriarchatu Powszechnego oceniona została przez oberprokuratora jako „złośliwa korespondencja obozu fanariotów¹⁶ z wypaczeniem faktów przez podżegających greckich intrygantów¹⁷. Mimo to, bez względu na nasilenie antygreckich nastrojów, które znalazły odbicie w korespondencji Pobiedonoscewa, jego stanowiska nie można nazwać jednoznacznie „grekofobicznym”. By wszechstronnie przeanalizować stosunek Pobiedonoscewa do patriarchatów wschodnich, należy dobrze zrozumieć motywację jego wystąpień przeciwko greckiej hierarchii. Oberprokurator, podobnie jak słowianofile, wierzył w historyczną misję Rosji, ale interpretował ją na własny sposób. W przekonaniu Pobiedonoscewa podstawowym zadaniem tej misji była

¹⁴ Письма К.П. Победоносцева к Е.М. Феоктистову, „Литературное наследство” 1935, nr 22–24, s. 506; 510; 517; 519.

¹⁵ Oczywiście Pobiedonoscew prowadził polemikę nieoficjalnie: przysyłane przezeń materiały opatrywane były podpisem „Prawosławny” (Православный). „Znajdą się i tutaj [w Petersburgu – A.P.] i w Moskwie niezliczne głosy gotowe oskarżać nas w związku z tym o herezję” – tak komentował on swoje stanowisko.

¹⁶ Fanariotami nazywano potomków greckiej arystokracji, która pozostała w imperium osmańskim po podboju Konstantynopola przez Turków w 1453 roku, mieszkających głównie w dzielnicy Fanar w Konstantynopolu, w pobliżu rezydencji Patriarchy. Na Bałkanach terminem „fanarioci” określano również środowiska kolaborujące z Turkami w czasie niewoli osmańskiej. Do tej konotacji odwoływał się zapewne Pobiedonoscew (przyp. tłum.).

¹⁷ Listy Pobiedonoscewa do redaktora „Moskowskich Wiadomości” S.A. Piotrowskiego z 25 i 28 II 1891, OR RGB, f. 2245 (S.A. Piotrowski), karton 2, nr przech. 24, k. 14, 16–16v.; list do L.A. Tichomirowa z 6 XII 1896, GARF, f. 634, op. 1, spr. 113, k. 88; list do O.A. Nowikowej 1899 (bez daty dziennej), OR RGB, f. 126 (Nowikowowie – Kirejewowie), karton 8479, nr przech. 18, k. 14–14v.

obrona małych i słabych grup religijnych i etnicznych, a także tych wspólnot religijnych, które podlegały prześladowaniom w różnych zakątkach planety. W Europie do takich grup należeli przede wszystkim prawosławni. Zachodnia cywilizacja, pisał w roku 1888 oberprokurator w liście otwartym do szwajcarskiego Związku Ewangelickiego, nie rozumie Cerkwi prawosławnej:

[...] odwraca się od niej, uniża ją, jakby należała do niższej rasy, niczym symbol niższej albo barbarzyńskiej cywilizacji. Ogłasza się wolność dla wszystkich wyznań wiary [...], ale kiedy dochodzi do zastosowania tej zasady, wyłączeni są z niej prawosławni – heloci zachodniej cywilizacji¹⁸.

O ile w Europie „helotami” byli prawosławni jako tacy, to w obrębie prawosławnych społeczności Bałkanów i Bliskiego Wschodu takowymi stawali się Słowianie i Arabowie, uciskani, jak uważał Pobiedonoscew, przez grecką „etnokrację”. Właśnie dlatego Słowianie i Arabowie potrzebowali pomocy. Pobiedonoscew ze współczuciem pisał o działalności Towarzystwa Palestyńskiego związanej z zakładaniem arabskich szkół i radził, by car nagroził działaczy, którzy wyróżniają się na tym polu¹⁹. Takie właśnie motywy stały się przyczyną krytycznego stosunku rosyjskiego polityka do hierarchii greckiej. Postrzegał ją jako fałszywą, zepsutą elitą, pogrążoną w korupcji, która wysługuje się Turkom, pozbawiając się tym samym prawa do przewodzenia prawosławnym społecznościom Bałkanów i Bliskiego Wschodu.

W Palestynie – pisał Pobiedonoscew do Aleksandra III – skrajnej czujności i mądrości zmijowej wymaga stosunek do patriarchy i do Greków, którzy nienawidzą wszystkiego, co przechodzi obok ich kieszeni. Każda nowa arabska szkoła, każda nowa ochronka, nowa cerkiew rosyjska – wywołują ze strony Greków plotki, kalumnie, skargi i spory o władzę i kompetencje miejscowego greckiego duchowieństwa²⁰.

Oberprokurator dość pogardliwie odnosił się do wyrachowania wschodnich hierarchów („Wiemy, że Grecy są łasi na dary”). W oficjalnej korespondencji używał wyrażen, zdaniem Filippowa, obraźliwych dla wschodnich hierarchów, co było kolejnym powodem nieporozumień między obu działaczami państwowymi²¹. Godne uwagi jest to, że zdaniem zachodniego obserwatora (posta USA w Rosji, Andrew Dicksona White’a) Pobiedonoscew z większą tolerancją odnosił się do przedstawicieli innych wyznań niż do greckiego duchowieństwa (amerykańskiemu protestantowi

¹⁸ „Вера и разум” 1888, nr 6. Приложение „Листок для Харьковской епархии”, s. 128.

¹⁹ *Письма Победоносцева к Александру III*, t. I, Moskwa 1926, s. 190–191 (list z 4 VIII 1888).

²⁰ Ibidem. Widocznie podobne wypowiedzi oberprokuratora wpłynęły na stosunek samego cara do spraw cerkiewnych na Bliskim Wschodzie. „Smutny i gnuśny to obraz – pisał on do Pobiedonoscewa 6 lutego 1887 roku w związku z konfliktami, które towarzyszyły wyborowi kolejnego patriarchy konstantynopolińskiego. – Jakże żalonym plemieniem jesteśmy my – prawosławni. Nie możemy zjednoczyć się i działać w jednym duchu i podążać do jednego celu. Ciągłe intrzygi, przekupstwa i wzajemna nieufność”. Por. *К.П. Победоносцев и его корреспонденты*, t I, cz. 2, Moskwa – Петроград 1923, s. 643.

²¹ List Pobiedonoscewa do Filippowa z 20 X 1881, GARF, f. 1099 (T.I. Filippow), op. 1, spr. 2414, k. 9–9v, 11–11v; list Pobiedonoscewa do Aksakowa z 20 XI 1881, OR RNB, f. 14 (I.S. Aksakow), nr przech. 658, k. 7v.

przypomniało to stosunki zwolenników „niskiego” i „wysokiego” Kościoła w obrębie Kościoła Episkopalnego²².

Podobne stanowisko skłoniło oberprokuratora, by motywował działalność Towarzystwa Palestyńskiego, które w określonych okresach rzeczywiście występowało jako narzędzie antygreckiej propagandy, wrogie wschodnim patriarchatom. Pobiedonoscew od samego początku wspierał Towarzystwo, szczególnie w pierwszych latach jego istnienia (nawet zebrania Towarzystwa odbywały się początkowo w domu oberprokuratora). Ważne znaczenie miał fakt, że przewodniczący Towarzystwa, wielki książę Siergiej Aleksandrowicz, był, podobnie jak Aleksander III, uczniem Pobiedonoscewa i w wielu kwestiach podzielał jego poglądy. W 1889 r., przy aktywnym udziale oberprokuratora, Towarzystwo wchłonęło Komisję Palestyńską, która wchodziła w skład Ministerstwa Spraw Zagranicznych, i otrzymało nazwę „Imperatorskiego”. Towarzystwo wywierało także duży wpływ na Rosyjską Misję Duchowną w Jerozolimie, a czasami to ono faktycznie nią kierowało.

W listach do Aleksandra III oberprokurator popierał gorąco aktywnych działaczy towarzystwa. Najpochlebniejsze opinie wypowiadał pod adresem założyciela i rzeczywistego przywódcy towarzystwa – Wasilija Nikołajewicza Chitrowo („człowiek całą duszą oddany sprawie, Rosjanin, który zna i Jerozolimę i Rosję, mądry i wykształcony”). Inny znaczący działacz towarzystwa, Michaił Piotrowicz Sołowjow, jeden z głównych publicystów lobby antygreckiego, otrzymał w 1896 r. dzięki protekcji Pobiedonoscewa odpowiedzialne stanowisko naczelnika Głównego Urzędu do Spraw Wydawnictw. W roku 1890 oberprokurator poparł podjęte przez Towarzystwo wykopaliska archeologiczne w pobliżu rosyjskiej świątyni w Jerozolimie, nie bojąc się wejść przez to w konflikt z Ministerstwem Spraw Zagranicznych, które obawiało się tarć z grecką hierarchią i rządem sułtańskim²³. A jednak, mimo całej swojej niechęci do wschodnich patriarchów, konsekwentnego „antygreckiego” stanowiska Pobiedonoscew zająć nie mógł.

Rzecz w tym, że choć w wielu kwestiach przekonania oberprokuratora nie odbiegały od przekonań słowianofilów, w odróżnieniu od nich odnosił się on sceptycznie do zasady nacjonalizmu, również w przypadku narodów słowiańskich. Krytykując hierarchię grecką, nie mógł nie brać pod uwagę także i argumentów „grekofilów”:

Nie można tak – pisał Pobiedonoscew do swojego przyjaciela, Iwana Siergiejewicza Aksakowa, który podzielał wiele jego poglądów i był jawnym zwolennikiem udzielenia przez Synod rosyjski poparcia egzarchatowi bułgarskiemu – Jeżeli oderwiemy się od korzenia (a korzeniem naszym jest Wielka Cerkiew), co wtedy będzie? Cała nasza ostoja jest na Wschodzie w jednościi cerkiew[nej]; bezmyślni przywódcy bułgarscy tego nie rozumieją [...]. Bułgaria przepadnie bez jednościi z Carogrodem, jeśli oni tego nie rozumieją, to nam wstyd tego nie zrozumieć.

²² A.D. White, *A Statesman of Russia. Constantine Pobedonoszceff*, „Century Illustrated Magazine”, vol. 56, nr 1 (May 1898), s. 115.

²³ O Sołowjowie pisze: Th. Stavrou, *Russian Interest...*, s. 133, 146–147, 159. O konflikcie Pobiedonoscewa z Ministerstwem Spraw Wewnętrznych por. *Дневник В.Н. Ламздорфа. 1886–1890*, Москва–Ленинград 1926, s. 348–349.

Niezależność egzarchatu bułgarskiego, o którą tak żarliwie toczyli walkę Aksakow i Ignatjew, dla Pobiedonoscewa była w dużej mierze przejawem nacjonalizmu etnicznego Bułgarów, zawierającego w sobie silny ładunek liberalno-demokratyczny i dlatego w jego oczach wyglądającego dość podejrzanie.

Opanowana przez nacjonalizm była zresztą również przeciwstawiająca się Bułgarom „Wielka Cerkiew” (Patriarchat Ekumeniczny), co sprawiało, że sytuacja była szczególnie skomplikowana i nie dawała nadziei na pozytywne rozwiązanie.

Można byłoby przekonać hierarchę bułgarską – pisał Pobiedonoscew do Aksakowa – ale nie jest ona wolna, pozostając w rękach pseudonarodowej partii. Obecny patriarcha jest rozumny i pokojowo nastawiony, ale pozostaje on w rękach swoich nacjonalistów i ma wobec nich zobowiązania²⁴.

Przykre to, że sami Grecy zaślaniają interes cerkiewny wątpliwymi interesami narodowości helińskiej

– zauważał oberprokurator w liście do Arcybiskupa Kiszyniowskiego Siergieja (Lapidiewskiego)²⁵.

Kurs na poparcie „słabych i uciskanych”, przyjęty przez Pobiedonoscewa i zapewniający mu szczególnie znaczenie w jego własnych oczach, był głęboko sprzeczny wewnętrznie i nie mógł być konsekwentnie realizowany. Otrzymując poparcie od Rosji, „słabe” narody w nieuchronny sposób wchodziły na drogę formowania świadomości narodowej, obrastały we własną elitę, zaczynały dążyć do światowego poziomu wykształcenia i do wolności politycznej, próbowały naśladować narody „silne” – a zatem traciły te cechy, które czyniły je atrakcyjnymi w oczach rosyjskiego konserwatysty. W sposób najbardziej bezpośredni przejawiało się to w życiu grup etnicznych i religijnych, będących przedmiotem troski Rosji. Nawet ci najbardziej „uciśnieni i poniżeni” spośród nich (prawosławni Arabowie) po przejściu przez szkoły Towarzystwa Palestyńskiego wykazywali na początku XX wieku zainteresowanie hasłami światowego nacjonalizmu i demokratycznej państwowości, dążąc do zjednoczenia się ze swoimi muzułmańskimi braćmi według kryteriów etnicznych²⁶. Podobne zjawiska nie mogły oczywiście nie wzbudzać czujności Pobiedonoscewa i skłaniały go do jeszcze większego lawirowania między hasłami „historycznej misji Rosji”, „poparcia dla słabych” i praworządności kanonicznej.

Analogiczne wahania występowały w całej polityce Rosji dotyczącej spraw cerkiewnych na Bałkanach i na Bliskim Wschodzie. Ostatecznie polityka ta, jak zauważono już wcześniej, stanowiła splot wahań i często odznaczała się pasywnością, której źródłem była niezdolność przyjęcia konkretnego punktu widzenia. W warunkach zaostrażającej

²⁴ List Pobiedonoscewa do I.S. Aksakowa z 20 XI 1881, OR RNB, f. 14, nr przech. 658, k. 7–7v. „Rozumny i pokojowo nastawiony” patriarcha to Joachim III, jeden z najbardziej prorosyjskich hierarchów, jacy zajmowali katedrę w Konstantynopolu w XIX w.

²⁵ RGIA, f. 796 (Kancelaria Świętego Synodu), op. 205, spr. 629, k. 16 (list z 26 V 1884).

²⁶ Por. D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine*, s. 128.

się rywalizacji ze strony mocarstw zachodnich, rosnącej świadomości narodowej ludów bałkańskich i bliskowschodnich taka polityka prowadziła do stopniowego osłabiania wpływu Rosji w regionie²⁷.

Tłumaczyła Urszula Cierniak

Reception of Eastern (Greek) Patriarchs in Russia: From the History of the Fight for Supremacy in the Orthodox World (Late 19th and Early 20th Century)

The article discusses one of the most interesting episodes of the church, diplomatic and socio-political history of Russia – the fight for supremacy in the Orthodox world in the late 19th and early 20th century. The need for such a struggle resulted from an intricate coincidence – increasing national self-awareness among the Orthodox population in the Near East and the Balkans, and Russia's aspirations for strengthened influences in that region.

One of the most important stipulations of Orthodox-diplomatic activity in the Balkans and the Near East, already formulated among some of the Russian elite at the time, referred to Russia's mission on the international scene as a defender of the "humiliated" and ethnic groups. Numerous Orthodox nations of the Balkans and the Near East fitted into this model, as they had been subject to the authority of the Greek Orthodox hierarchy since Byzantine times (Bulgarians controlled by the Constantinople Patriarchy, Arabs by the Antioch and Jerusalem Patriarchy). Liberating Orthodox Slavs and Arabs from Greek "ethnocracy" became the most important task for many social and state activists of reformed Russia. The Greek patriarchs were seen as weapons of oppression of "the Slav brothers" in the eyes of many activists, as "traitors of the Orthodox cause" who collaborated with the Turkish authorities. There was also another approach, though. A part of the conservative circle insisted that in the face of spiritual and ideological pressure from the West, the independence of the Orthodox world could not be preserved without the support of the hierarchy as the foundation of tradition. It was the Greeks – as the successors of the Byzantine Empire – who were the followers of that tradition, not the Slavs or Arabs, seized as they were with a feeling of contemporary ethnic nationalism. Both approaches (supporting "the Slav brothers" and relying on conservative circles embodied in the Greek hierarchy) were equally important to the Russian ruling authorities of the late 19th and early 20th century, which made it difficult for them to take a clear decision. This atmosphere of hesitation and indefiniteness often weakened Russia's Orthodox and diplomatic influences in the Balkans and the Near East, and undermined Russia's authority in the eyes of both the Greeks and other Orthodox subject nations. The article draws particular attention to the stand taken

²⁷ Wieloletnia niechęć ambasady rosyjskiej do wspierania egzarchatu – pisze współczesna badaczka stosunków między Rosją i Patriarchatem Konstantynopolińskim Lora Gerd – sprawiła, że Josif (egzarcha bułgarski – A.P.) całkowicie porzucił swoje prorosyjskie nastawienie i zmuszony był szukać pomocy u przedstawicieli państw zachodnich". Interesująca jest także przytaczana przez badaczkę relacja rosyjskiego konsula w Salonikach I.S. Jastriebowa o sytuacji na Atosie, pochodząca z 1892 roku. Według słów Jastriebowa: „[...] wpływy rządu greckiego na Atosie od dawna osiągnęły przewagę nad naszymi, które były znaczące do lat siedemdziesiątych. W tajnej wojnie greccy agenci knują i czynią tam wszystko na przekór nam” (Л.А. Герд, *Константинополь и Петербург*, s. 286, 334).

on these matters by one of the most prominent figures of political life at that time – Konstantin Petrovich Pobedonostsev, the Ober-Procurator of the Holy Synod.

**Η υποδοχή των ανατολικών (ελληνικών) πατριαρχείων στη Ρωσία:
από την ιστορία του αγώνα για την πρωτοκαθεδρία στον Ορθόδοξο κόσμο
(τέλος του 19^{ου} – αρχές του 20^{ου} αιώνα)**

Το άρθρο αναλύει ένα από τα πιο ενδιαφέροντα επεισόδια της εκκλησιαστικής, διπλωματικής και κοινωνικοπολιτικής ιστορίας της Ρωσίας – τον αγώνα για την πρωτοκαθεδρία στον Ορθόδοξο κόσμο στα τέλη του 19^{ου} και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Η ανάγκη ενός τέτοιου αγώνα ήταν αποτέλεσμα μιας περίπλοκης σύμπτωσης – της αυξημένης αυτοσυνείδησης των ορθόδοξων κατοίκων της Μέσης Ανατολής και των Βαλκανίων, καθώς και της επιθυμίας της Ρωσίας να ενισχύσει την επιρροή της στην περιοχή.

Μία από τις βασικές υποθέσεις της εκκλησιαστικής-διπλωματικής δραστηριότητας στα Βαλκάνια και στη Μέση Ανατολή ήταν το όραμα για την αποστολή της Ρωσίας ως προστάτριας δύναμης των ταπεινωμένων εθνικών ομάδων σε διεθνή κλίμακα, όραμα ήδη διαδεδομένο τότε ανάμεσα στα υψηλά κλιμάκια της ρωσικής ιεραρχίας. Τα πολλά Ορθόδοξα έθνη των Βαλκανίων και της Μέσης Ανατολής ταίριαζαν με αυτό το πρότυπο, επειδή από τα Βυζαντινά χρόνια βρίσκονταν υπό την εξουσία της ελληνικής εκκλησιαστικής ιεραρχίας (οι Βούλγαροι υπό την εξουσία του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, οι Άραβες υπό την εξουσία του Πατριαρχείου Αντιοχείας και Ιεροσολύμων). Η απελευθέρωση των Ορθόδοξων Σλάβων και Αράβων από την ελληνική «εθνοκρατία» έγινε ο κύριος στόχος για πολλούς κοινωνικούς και κρατικούς ακτιβιστές στη μετα-μεταρρυθμιστική Ρωσία. Για πολλούς τέτοιους ακτιβιστές οι Έλληνες ιεράρχες λειτουργούσαν ως όπλο εθνικής πίεσης πάνω στους «αδελφούς-Σλάβους», ήταν «προδότες της ορθοδοξίας», οι οποίοι αποφάσισαν να συνεργαστούν με τις τουρκικές αρχές. Υπήρχε όμως και μια άλλη προσέγγιση. Μερικοί από τους εκπροσώπους των συντηρητικών ομάδων τόνισαν ότι σε περίπτωση που υπάρξει πίεση από τις δυτικές αρχές και τα πνευματικά επιτεύγματα, η ανεξαρτησία του Ορθόδοξου κόσμου δε μπορεί να σωθεί χωρίς την υποστήριξη της ιεραρχίας, η οποία αποτελεί το θεμέλιο της παράδοσης. Οι απόγονοι του Βυζαντίου – οι Έλληνες, και όχι οι Σλάβοι και οι Άραβες, γεμάτοι σύγχρονο εθνικισμό – θεωρούνταν οι φορείς εκείνης της παράδοσης και αυτοί που θα την διέδιδαν. Και οι δύο περιπτώσεις (η υποστήριξη των «αδελφών – Σλάβων») και η στήριξη των συντηρητικών ομάδων στο πρόσωπο της ελληνικής ιεραρχίας) ήταν το ίδιο σημαντικές για τις ρωσικές κυβερνήσεις στα τέλη του 19^{ου} και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, πράγμα που κατέστησε δύσκολη την ξεκάθαρη επιλογή μεθόδων. Αυτό οδήγησε σ' ένα κλίμα αμφιβολίας και έλλειψης σιγουριάς, που σε πολλές περιπτώσεις ευνοούσε την εξασθένηση των εκκλησιαστικών και διπλωματικών επιρροών της Ρωσίας στη Μέση Ανατολή και στα Βαλκάνια, την αμφισβήτηση του κύρους της Ρωσίας στα μάτια των Ελλήνων, αλλά και των Ορθόδοξων λαών που βρίσκονταν υπό την εξουσία τους.

Το άρθρο τονίζει τη γνώμη ενός από τους σημαντικούς εκπροσώπους της πολιτικής ζωής – του Oberprokurator της Ιεράς Συνόδου Konstantin Pobedonostsev σχετικά με εκείνο το πρόβλημα.

Markos Botsaris w greckich i polskich utworach romantycznych (na tle literatury europejskiej)

Markos Botsaris należy do tych bohaterów powstania greckiego, którzy stali się wzorem i natchnieniem dla wielu twórców, greckich i światowych. Botsaris idealnie wpisuje się w Jungowski archetyp bohatera:

Postać bohatera to archetyp od niepamiętnych czasów. [...] Uniwersalny mit bohatera wiąże się zawsze z człowiekiem o niezwykłej mocy lub z człowiekiem bogiem, który odnosi zwycięstwo nad złem, [...] uwalnia swój lud od zagłady i od śmierci. [...] Kult bohatera wzbudza u obecnych uczucia mentalne i rozbudza wrażliwość jednostki aż do zidentyfikowania się z bohaterem¹.

Postać Botsarisa jako bohatera narodowego przekształciła się w legendę. Zyskał sławę połączoną z pewną tajemniczością. Bohaterskie czyny tego przedwcześnie zmarłego przywódcy oddziałów powstańczych stały się natchnieniem dla wielu romantycznych pisarzy i poetów. Romantyków pociągało przecież w ludzkim doświadczeniu wszystko, co irracjonalne: namiętności, zjawiska nadprzyrodzone i paranormalne, przesady, ból i cierpienie, szaleństwo i śmierć². Markos Botsaris był dla nich idealną postacią. To właśnie romantycy drżeli przed nieposkromioną siłą natury: przed potężną mocą burz i wodospadów, ogromem gór, martwością pustyń, samotnością mórz³. Toteż Grecja, jej dziewicza przyroda, dawno zapomniane miejscowości, surowi, pełni wiary i hartu ducha mieszkańcy marzący o wolności i niepodległości stali się wymarzonymi bohaterami romantycznych utworów.

Liczne przedstawienia Botsarisa w literaturze romantyzmu, ukazujące go w sposób ściśle określony i dla epoki tej stereotypowy, stanowią przykład tego, co Hanna Buczyńska nazywa „świadomością mityczną”. Możemy przyjąć, że przedmiotem naszych badań staje się literatura, konkretni bohaterowie i cechy szczególne kultury jako wyraz zmitologizowanej świadomości narodu⁴.

¹ C.G. Jung, *Archetyp w symbolice sennej*, „Współczesność” 1966, nr 13. Cyt. [za:] M. Piwińska, *Legenda romantyczna i szydery*, Warszawa 1973, s. 44.

² Zob. N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1999, s. 833.

³ Ibidem, s. 833.

⁴ Por. M. Piwińska, *Legenda romantyczna i szydery*, s. 34.

Czy postać Markosa Botsarisa, jego życiowe wybory, walka zbrojna i tragiczna śmierć są narodowym mitem? Kim był ten waleczny Grek, który stał się dla wielu pokoleń „archetypem bohatera”?

Markos Botsaris urodził się w 1790 r. w Suli, regionie położonym w południowej części gór Epiru, w północno-zachodniej Grecji, jako drugi syn Kitsosa Botsarisa. Rodzina Botsarisów należała do większych i ważniejszych tamtejszych rodów.

Od roku 1550 do 1803 Suliooci, albańscy chrześcijanie, którzy uciekli przed Turkami, zamieszkiwali jedenastie wsi i zorganizowani byli w „fary”, związki rodowe, na których czele stali tradycyjnie przedstawiciele kilku rodzin, głównie Dzawelasów i Botsarisów⁵. Według Jeorjosa Babiniotisa nazwa Suli pochodzi od albańskiego słowa oznaczającego szczyt góry⁶, co świadczyłoby o albańskim pochodzeniu Suliotów. Grecy historycy utrzymują, że Suliooci byli dwujęzycznymi Grekami, mówiącymi po grecku i albańsku, piszącymi jednak wyłącznie po grecku. Uważają, że teren Epiru zamieszkiwany był przez antyczny lud Sellów już ok. 800 r. p.n.e., a mieszkańcy Suli są potomkami tego ludu. Ottomańscy Turcy przez wiele lat starali się podbić ziemie należące do „far” sulioockich. Tak też stało się w XVIII w., kiedy to Suliooci zostali podporządkowani władzy sułtana, nigdy jednak nie zaprzestali walki o wyzwolenie. Wstąpili się wieloletnim konfliktem z Alim z Tepeleny, który w 1787 r. został mianowany paszą Epiru. Pod koniec wieku Ali Pasza rozciągnął swoje panowanie na terytoria aż po Zatokę Koryńską i część Tesalii. Udało mu się złamać opór Suliotów i wyprzeć ich z ojczystych stron⁷.

Za rządów w Epirze Alego Paszy Markos – razem z innymi Suliotami – był podoficerem oddziału zorganizowanym przez Francuzów na Kierkirze. W 1814 r. został członkiem Filiki Eteria (Φιλική Εταιρεία)⁸. Początkowo rodzina Botsarisów wraz z innymi rodami sulioockimi walczyła u boku armii sułtana przeciwko namiestnikowi Epiru – Alemu Paszy. Suliooci mieli nadzieję, że w nagrodę za ich ofiarność i pomoc zbrojną sułtan pozwoli im odzyskać z rąk namiestnika ich ojczyznę i do niej powrócić. Zawiedzeni odrzuceniem ich prośby przez sułtana, w końcu 1820 r., gdy Ali Pasza zbuntował się przeciwko władcy, Suliooci poparli go i wstąpili do jego oddziałów w zamian za zezwolenie na powrót do swych siedzib. W roku 1822, po upadku Alego Paszy, zostali rozbici przez przeważające siły tureckie i rozproszyli się. Wielu, w tym Botsarisowie, dalej brało udział w powstaniu.

⁵ Por. [wstęp do:] A. Kalwos, *Na Suli*, [w:] idem, *Ody / D. Solomos, Kobieta z Zakintos*, przekł. M. Borowska i in., Warszawa 2004, s. 112 (Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. III).

⁶ Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* [J. Babiniotis, Słownik języka nowogreckiego], Ateny 2002, s. 1625.

⁷ Por. [wstęp do:] A. Kalwos, *Na Suli*, s. 112.

⁸ Dosł. ‘towarzystwo przyjaciół’, organizacja założona w 1814 r. przez trzech kupców z Odessy. Jej cele, niejako wbrew nazwie, miały charakter polityczny (wyzwolenie Grecji spod panowania tureckiego). Na wzór łóż masonskich Filiki Eteria miała swoje rytuały inicjacyjne, jej członkowie musieli przysiąc dochowania tajemnic, składali też deklarację walki z tyranami. Zob. T. Czekalski, *Grecja nowożytna i współczesna*, Kraków 2005, s. 446–447.

Pierwsze zwycięstwo Markos Botsaris odniósł w potyczce w miejscowości Kompades, a następne w Pięciu Źródłach (Πέντε Πηγάδια). Dalsze wygrane, zawsze nad przeważającą liczebnie armią wroga, następowały jedna po drugiej. I tak, 3 lipca pod Koboti, w Arcie i w Place, gdzie w uznaniu za bohaterstwo i zwycięskie prowadzenie kampanii Botsaris otrzymał stopień generała Grecji Zachodniej. Nominacja ta, zamiast przynieść uznanie i chwałę, wywołała falę niezadowolenia i zazdrości wśród innych przywódców. Kiedy Botsaris dowiedział się o tym, bez zastanowienia podał publicznie nominację, mówiąc: „Tylko ten, kto jest godzien, jutro w obliczu wroga wywalczy sobie patent”⁹. W końcu 1822 r. Botsaris razem ze swymi Suliotami przybył do Mesolongi i tam wielokrotnie bił się z wrogiem. Latem 1823 r. próbował przerwać przemarsz wojska tureckiego podążającego w stronę zachodniej Rumelii¹⁰.

W nocy 21, dowodząc 350 Suliotami, Markos Botsaris zaatakował oddziały Paszy Mustafy, stacjonujące – w liczbie 4 tys. Albańczyków – pod Karpenisi w Grecji Środkowej. W czasie walki, kiedy to zwycięstwo przechylało się na stronę Suliotów, Markos Botsaris został śmiertelnie postrzelony. Mimo bliskiej wygranej oddział Botsarisa przerwał walkę, aby oddać honory zmarłemu przywódcy i pochować go w Mesolongi

Markos Botsaris pozostał w pamięci potomnych jako mężny przywódca, który swym życiem przysłużył się walce o niepodległość Grecji. Jego śmierć stała się tematem dzieł literackich i malarskich, zarówno greckich, jak i europejskich. Obraz przedstawiający konającego Markosa, namalowany przez Atanazjosa Jatridisa, znajduje się w zbiorach Etniczno-Historycznego Muzeum w Atenach. Także bitwa pod Karpenisi stała się tłem obrazu Janisa Makrijanisa i Dimitriosa Zografosa przechowywanego w Bibliotece Jenadiosa w Atenach¹¹.

Przedstawienia bohatera w literaturze greckiej – dramat

Nowożytna kultura grecka nie narodziła się wraz z powstaniem 1821 r., ale to dzięki niemu wzbogaciła się o nowe inspiracje i *de facto* wkroczyła w epokę romantyzmu. Po odzyskaniu przez Grecję niepodległości literatura nowogrecka mogła zbliżyć się do idei, pojęć i form rozpowszechnionych w całej Europie od początku XIX w. Nadal jednak w twórczości niektórych greckich romantyków spotykamy elementy charakterystyczne dla oświecenia i klasycyzmu. W młodym niepodległym państwie pierwszeństwo zostało przyznane tematom historycznym – to one miały stanowić źródło natchnienia oraz fundament greckiej tożsamości. Najdobitniejszym tego przykładem jest ówczesna literatura dramatyczna.

⁹ „Οποιος είναι άξιος, παίρνει το δίπλωμα αύριο μπροστά στον εχθρό”.

¹⁰ Rumelia (Ρούμελη) – kraina historyczna obejmująca Grecję Łądowną, zwłaszcza Środkową (Etolia, Akarnania, Ewrytania, Beocja, Fokida, Ewwia i Attyka). Np. Makrijanias jako Rumeliota podejrzliwie traktował Moraitów (Peloponezyjczyków) i wyspiarzy.

¹¹ W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, Łódź 2006, s. 62.

Pierwszym dziełem, bezpośrednio nawiązującym do powstania narodowego, jest *Markos Botsaris* Teodora Alkeosa (1780–1833), tragedia wystawiona na Siros w 1825 r.¹² Jej autor sam walczył w Rumelii, na wyspie Chios i na Krecie. Był dramatopisarzem i jednym z pierwszych aktorów nowego teatru greckiego. W 1818 r., jako współpracownik Filiki Eteria, założył w Bukareszcie Patriotyczny Teatr Karatza (Πατριωτικό Θέατρο Καρτζά), w którym występował również jako aktor. W latach 1828–1831 wraz z żoną Marigo Alkeu stworzył pierwszy w niepodległym państwie teatr narodowy na wyspie Siros, gdzie wystawiano nie tylko sztuki nawiązujące do bohaterskich walk powstańczych, ale również dzieła twórców europejskich, np. Moliera. Twórczość Alkeosa przerwała jego przedwczesna i tragiczna śmierć: zginął z rąk żołnierzy francuskich podczas zamieszek w Argos w 1833 r.

Dramaturgiem, który także uczynił Marka Botsarisa bohaterem jednego ze swych dramatów, był Joanis Zambelios (1787–1856), pochodzący z jońskiej wyspy Lefkady. Nazywany „prawdziwym dzieckiem greckiego oświecenia”¹³, należał do prekursorów narodowego teatru, łączącego klasyczną formę z treściami ideologicznymi, tak potrzebnymi nowo narodzonemu państwu.

Wydaje się, że duży wpływ na wybór drogi twórczej Joanisa Zambeliosa miały lata spędzone na zachodzie Europy (1804–1810) i spotkania z dwoma wybitnymi twórcami tamtej epoki – poetą Ugo Foscolo¹⁴ w Padwie oraz Adamandiosem Koraisem¹⁵ w Paryżu. W towarzystwie Foscola Zambelios poznaje atmosferę Włoch tamtego okresu, pełną narodowego ducha, ogląda przedstawienia włoskiego teatru (m.in. sztuki Vittoria Alfieriego), uczestniczy w patriotycznych dyskusjach, prowadzonych w kręgach literackich. W Paryżu zaprzyjaźnia się z Koraisem, filologiem, myślicielem, zwolennikiem klasycznej harmonii, i to pod jego wpływem zaczyna tworzyć swoje pierwsze sztuki¹⁶. Pisze tragedie w stylu klasycznym, wzorując się na utworach włoskich, a tematy czerpie z greckiej starożytności i czasów bizantyńskich. Jednakże główni bohaterowie jego sztuk to patrioci walczący o niepodległość Grecji w powstaniu 1821 r. Jednym z nich jest właśnie Marek Botsaris – nieustraszony i wierny, skromny, lecz waleczny patriota, który poświęcił swoje życie na ołtarzu ojczyzny.

Na uwagę zasługuje język, którego używa w swych dramatach Zambelios. Sięgając po katarewusę, nie stroni jednak od zapożyczeń z języka ludowego – demotyku.

¹² Zob. T. Czekalski, *Grecja nowożytna i współczesna*, Kraków 2005, s. 469.

¹³ Zob. A. Ταμπάκη, *Η νεοελληνική δραματολογία και οι δυνάμεις της επιδράσεως 18^{ου}-19^{ου} αι.* [A. Tabaki, Dramaturgia nowogrecka], Ateny 1993, s. 91.

¹⁴ Ugo Foscolo (1778–1827), włosko-grecki poeta i filolog, bojownik walk o wolność Włoch. Jego poezja była klasyczna formie, ale romantyczna w treści. Wydał m.in. powieść epistolarną *Ultime lettere di Jacopo*, liryczno-epicki poemat *Dei sepolcri* oraz wiele pieśni lirycznych, ód i sonetów.

¹⁵ Adamandios Korais (1748–1833), grecki filolog i pisarz, przedstawiciel oświecenia. Twórca reformy językowej postulującej oczyszczenie mowy potocznej z obcych naleciałości i podniesienie jej do poziomu języka literackiego. W okresie późniejszym „oczyszczoną” przez następców Koraisa, uczoną odmianę języka nazwano katarewusą. Była ona przez 140 lat istnienia niepodległej Grecji językiem oficjalnym tego kraju – posługiwano się nią w urzędowych dokumentach, w wiadomościach i polityce; nauczano ją też w szkołach.

¹⁶ Zob. A. Ταμπάκη, *Η νεοελληνική δραματολογία...*, s. 94–96.

Razem z Foscolem studiuje i zachwyca się poezją gminną, a w szczególności pieśniami klefetyckimi¹⁷, czerpiąc z nich słownictwo do swych tragedii. Odchodzi od antycznej metryki występującej w tragediach, koncentrując się na rytmie jambicznym, który uważał za najbardziej zbliżony do rytmu κοινής ομιλίας ('wspólnej, powszedniej mowy')¹⁸. Ta dziwna „mieszanina lingwistyczna”¹⁹ stanowiła oczywiście tylko etap przejściowy i ulegała dalszym zmianom.

Postać Markosa Botsarisa wykorzystał również jeden z najważniejszych greckich kompozytorów XIX wieku, Pawlos Karrer²⁰, który uczynił dzielnego generała bohaterem jednej ze swych oper: napisany w roku 1858 *Markos Botsaris*, miał swoją premierę dopiero w 1875 i był pierwszą wystawioną na deskach Teatru Narodowego sztuką traktującą o wydarzeniach powstania 1821 r.

Jak czytamy w ówczesnej gazecie „Παλιγγενεσία”²¹ (Odrodzenie), w premierze uczestniczyli również potomkowie Botsarisa. Utwór został przyjęty z entuzjazmem. Gazeta odnotowuje z przekąsem, iż wylewność publiczności mogło spowodować wykonanie niektórych fragmentów opery w języku greckim. Dwujęzyczność utworu nie wynikała z fascynacji autora włoskimi wzorcami, ale podyktowana była względami praktycznymi. W XIX w. liczba greckich śpiewaków lirycznych była znikoma, nie istniały greckie szkoły kształcące tenorów, a język grecki był przeszkodą nie do pokonania dla artystów zagranicznych. Jednak dla publiczności liczył się wyłącznie fakt, że Karrer po raz pierwszy połączył zachodnie trendy muzyczne z grecką tradycją.

Przedstawienie bohatera w literaturze greckiej – poezja

Powstanie 1821 r. – wybuch walk narodowowyzwoleńczych oraz nadzieje na odzyskanie niepodległości przyczyniły się do rozkwitu poezji narodowej, „do przyrwy idei odrodzeniowych”²². Poetami najbardziej dla epoki reprezentatywnymi są: Dionizjos Solomos, Andreas Kalvos i Aleksandros Sutsos. Dwóch ostatnich, niedocenianych za życia, odkrywa się dopiero współcześnie. Wszyscy trzej, choć wywodząc się z różnych „szkół poetyckich”, wykorzystywali różne środki i formy wyrazu, za bohaterów swych utworów obrali przywódców i uczestników powstania 1821 r., m.in. Markosa Botsarisa.

¹⁷ Pieśni klefetyckie – pieśni z Grecji Środkowej i Północnej (z Tesalii i Epiru), opisujące czyny kleftów (dosł. 'złodziei'), oddziały kleftów tworzyli pierwotnie „wyjęci spod prawa”, a później przede wszystkim żądni przygód młodzi ludzie. Zob. *Gminna pieśń Greków. Antologia*, wybrała, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła M. Borowska, Warszawa 2004, s. 15–16 (Arcydziela Literatury Nowogreckiej, t. II).

¹⁸ Zob. Α. Ταμπάκη, *Η νεοελληνική δραματολογία...*, s. 99–101.

¹⁹ J. Strasburger, *Słownik pisarzy nowogreckich*, Warszawa 1995, s. 163.

²⁰ Pawlos Karrer (1829–1896) – grecki kompozytor, studiował na Zakintos, skąd pochodził, a także na Korfu i w Mediolanie; skomponował m.in. opery: *Isabella d'Aspeno*, *Markos Botsaris*, *Fior di Maria*, *Marathon-Salamis*.

²¹ „Παλιγγενεσία” (Odrodzenie), ateńska gazeta dzienna ukazująca się po uzyskaniu niepodległości w Atenach.

²² N. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka 1453–1983*, Warszawa–Poznań 1985, s. 36.

Najstarszy z nich, pochodzący z wyspy Zakintos Andreas Kalwos (1792–1868), nie był typowym przedstawicielem szkoły jońskiej czerpiącej z tradycji ludowej i z pieśni powstańczych. Usiłował „stopić w jedną tradycję grecką antyczną Helladę i zmartwychwstającą Grecję”²³. Wartości patriotyczne i wzorce osobowe odnajdywał w dziedzictwie starożytnym. Formą poetycką praktykowaną przez Kalwosa była klasyczna oda, dlatego też często nazywa się go „Pindarem Nowej Grecji”. W odzie *Na Suli*, opisując historyczne postacie – walczących Suliotów, mieszkańców Epiru, Kalwos sugeruje, że są oni potomkami antycznego ludu Sellów, który zamieszkiwał w starożytności te regiony.

Ω άγγελοι, οπού ετάχθητε
O aniołowie, którzy
φύλακες των δικαίων,
της Σελλαίδος σώσατε
τα τέκνα και τον Μπότσαρην,
δια την Ελλάδα.

strzeżecie sprawiedliwych!
Ocalcie mężnych synów Sellajdy,
ocalcie Botsarisa,
przyszłość Hellady.

Przywołując imię Botsarisa, poeta przypomina walki w Mesolongi i atak powstańczego oddziału na turecki obóz pod Karpenisi w Grecji Środkowej. Walecznym Grekom przeciwstawia bezbożnych Turków, którzy odważyli się podnieść rękę na szlachetnych Hellenów.

Ανομοι, τον σταυρόν
εχθρόν επήραν και άγγελος
τους οδηγεί εις το πρόσωπον
του λάμπει η καταδίκη,
ρομφαία στο χέρι.

Niewiernych, co krzyż śmieli
za wroga mieć, archanioł
zemsty prowadzi; wyrok
w twarzy ma potępienia,
miecz dzierży w dłoni²⁴.

Wybitny grecki poeta, Jorgos Seferis, sugeruje, że „motyw walki z niesprawiedliwym wrogiem jest przez Kalwosa traktowany jako nieodłączny element ludzkiego losu”²⁵. Aby wypełnić swoje powołanie, człowiek powinien walczyć z tyranami, kierując się najważniejszymi wartościami, jakimi są Wolność, Ojczyzna i Cnota²⁶.

Twórczość Kalwosa, pod względem ideowym, jak również artystycznym, mieści się pomiędzy klasycyzmem i romantyzmem²⁷. Ten nietypowy romantyk skazany był na swoisty ostracyzm i niezrozumienie ze strony swych współczesnych. Do Greków

²³ M. Borowska, *Poeci z Zakintos: Andreas Kalwos i Dionizjos Solomos*, [wstęp do:] A. Kalwos, *Ody / D. Solomos, Kobieta z Zakintos*, s. 18 (Arcydziela Literatury Nowogreckiej, t. III).

²⁴ Tekst grecki cyt. [za:] *Απαντα Κάλβου* [Dzieła wszystkie Kalwosa], Ateny, b.d., s. 105–110). Przekład polski: K. Losson, A. Rzeżuchowska, F. Taranienko, cyt. [za:] A. Kalwos, *Ody*, s. 117.

²⁵ Γ. Σεφέρης, *Πρόλογος για μια έκδοση των Οδών* [J. Seferis, Wstęp do wydania ód], [w:] *Εισαγωγή στην ποίηση του Κάλβου* [Wprowadzenie do poezji Kalwosa], επιμέλεια Ν. Βαγενάς [red. N. Wagenas], Iraklio 1999 (cyt. [za:] J. Raszewski, *Greckie Powstanie Narodowe w twórczości Andreasa Kalwosa*, [w:] A. Kalwos, *Ody*, s. 150).

²⁶ Ibidem, s. 151.

²⁷ Zob. *Z Parnasu i Olimpu. Przegląd greckiej literatury współczesnej*, pod red. P. Krupki, Łomianki 2004, s. 67.

tamtego okresu przemawiały bardziej ludowe rymy Solomosa niż archaizujący język ód Andreasa Kalwosa.

Dionizjos Solomos (1798–1857), autor *Hymnu do wolności* (od 1864 r. jest to narodowy hymn Grecji; śpiewane są dwie pierwsze zwrotki), to poeta, który całą swą twórczość poświęcił opiewaniu walki o wolność i krzewieniu narodowego języka ludowego²⁸. Wywodzący się z jońskiej szkoły poetyckiej Solomos zafascynowany był pieśniami ludowymi. Żywy, mówiony dialekt, jakim posługiwali się ich twórcy, przekształcił w język nowoczesnej poezji greckiej. W swych utworach pragnął stworzyć mit nowożytnej Grecji zdolnej dorównać starożytnemu pierwowzorowi. W wierszu poświęconym pamięci Botsarisa śmierć przywódcy walk w Mesolongi staje się „symbolem heroicznej walki Nowogreków – Trojan” a sam bohater „Hektorem wolnych obłożonych”²⁹.

Το λείψανο πούχε γλιτώσει
Ο Πρίαμος με θρήνους, με δώρα,
Εγύριζε οπίσου την ώρα
Πού πέφτει στην όψη της γης
Το φώς το γλυκό της αυγής.

I przywiózł ciało Priam stary,
Darami wykupił i łzami,
Przywozi je o tej porze,
Kiedy padają na ziemię
Słodkiej jutrzzenki ranne zorze.

Εβγήκαν μαζί της Θλιμμένης
Τρωάδας απ'όλα τα μέρη
Γυναίκες, παιδάκια και γέροι,
Θρηνώντας, να ιδούν το κορμί
Που χάνει γι'αυτούς την ψυχή.

I wyszło z żaloby pełnej
Troi, z najdalszych zakątków,
Młodych i starych niemało,
I nad tym trupem, co duszę
Własną im oddał, płakało.

Κλεισμένο δεν έμεινε στόμα
Άπονου στού Μάρκου το σώμα
Απέθαν', απέθαν' ο Μάρκος
Μια θλίψη, μια άκρα βοή,
Και θρήνος και κλάμα πολλή.

I żadne nie milkły usta,
Gdy stali nad ciałem Marka;
Jeden szloch, jeden krzyk i płacz –
Nie żyje, Marek, nie żyje! –
Tylko żal i tylko rozpacz³⁰.

Sulioeci i mieszkańcy Mesolongi z największymi honorami oddali część zmarłemu przywódcy. Jak głosi legenda, będąc o krok od zwycięstwa nad przeważającymi siłami Omera Wrijonisa i Mustaja, paszy Skodry w Albanii, oddziały Botsarisa zaprzestały walki, aby pochować zabitego przez zbłąkaną kulę przywódcę. Jakże przekonująco brzmi opis płaczących kobiet, dzieci i starców nad grobem tego, który nie tylko ciało, ale również „duszę własną im oddał”. Tragizm obłożonych, dla których walka była nie tylko obowiązkiem, lecz sensem ich istnienia, nabiera symbolicznego znaczenia, wpisując się w tragiczną koncepcję świata³¹. Barwny i metaforyczny język, oryginalna

²⁸ Zob. N. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka 1453–1983*, s. 41.

²⁹ Zob. M. Borowska, *Mit Hellady i mit Grecji w grekojęzycznej twórczości Dionisiosa Solomosa i Andreasa Kalwosa*, [w:] *Antyk romantyków. Model europejski i wariant polski. Rekoniesans*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003, s. 59.

³⁰ *Εις Μάρκο Μπότσαρη (Na cześć Marka Botsarisa)*. Tekst grecki cyt. [za:] *Διονυσίου Σολωμού Άπαντα*, t. I: *Ποιήματα, επιμέλεια, σημειώσεις Λ. Πολίτης* [Dionizjosa Solomosa dzieła wszystkie, t. I: Wiersze, redakcja i objaśnienia L. Politis]. Przekład polski: M. Borowska, cyt. [za:] eadem, *Mit Hellady...*, s. 59.

³¹ Zob. N. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka 1453–1983*, s. 43.

forma, wewnętrzna muzyka utworu spowodowały, że utwory Solomosa odbierane były z wielkim entuzjazmem i uwielbieniem.

Kostis Palamas (1859–1943), wzorując się na Solomosie, używał języka powszechnego, ludowego. Wykorzystując elementy językowe wszystkich okresów, mieszając dialekty, stworzył język „ukształtowany, bogaty i estetyczny”³². W swych utworach używał ludowego słownictwa i frazeologii. Posługiwał się charakterystycznym metrum dwunastozgłoskowca, piętnastozgłoskowca jambicznego z cezurą po ósmej sylabie, ośmionozgłoskowca (lamenty)³³.

Będąc pod urokiem przepięknej rzeźby stojącej na grobie Markosa Botsarisa, dzieła francuskiego artysty Davida d’Angers, poeta napisał wiersz *Παιδοῦλα στον τάφο του Μπότσαρη* (Dzieweczka na grobie Botsarisa); oddał w nim swoje zafascynowanie przeszłymi wydarzeniami i czynami wodzów zrywu wolnościowego 1821 r.

Να! Η παιδοῦλα στον τάφο του Μπότσαρη,
να! Αλαφρόγυρη δα να ετοιμάζεται
στο κληρό να πλαγάσει κλινάρι της
για τον ὕπνο το χρυσόνειρο,
Μά η παιδοῦλα στον τάφο του Μπότσαρη
Δε γυρεύει ὕπνο οὐδέ τ’όνειρο.
Μελετάει τα λαμπρά παλληκάρια,
και στην πλάκα του τάφου αλαφρόγυρη,
για κοντύλι κρατώντας αἰτόφτερο,
γράφει ἀπάνου στο μνήμα σου, Μπότσαρη,
με μια λέξη τον ὕπνο σου: Δόξα!
Και δικός σου εἶν’ ο’ ὕμνος κι ἀχώριστα
Του Σουλίου τουρκοφάγου του βράχου σου
Και της ἄλλης μεγάλης μητέρας
Που εἶν’ ἀπάνου κι ἀπ’ ὅλα κι ἀπ’ ὅλους μας
Ὑμνος³⁴.

Patrz! Ta dziewczeczka na grobie Botsarisa
Patrz! Lekkoskłoniona zdaje się gotować,
żeby lec na przeznaczonym jej posłaniu
do snu, który pozłociste śle marzenia!
Lecz dziewczeczka na grobie Botsarisa
nie pragnie ni snu ni słodkich rozmarzeń,
O bohaterskich rozmyśla junakach,
i na grobowej płycie lekkoskłoniona
miast gęsiego orle dzierząc w dłoni pióro
wypisuje na Twym grobie, Botsarisie,
to jedno słowo Twego hymnu – Chwała!
Twój jest ten hymn a zarazem także
Suli turkożernej, Twjej rodzinnej skały,
lecz także i wielkiej matki, matki wszystkich
hymn to – ponad wszystkim zawsze, ponad nami
– hymn!

(przekład: Małgorzata Borowska)

Wiersz zawiera nawiązanie do epigramatu Solomosa *Chwała Psar* (*Η Δόξα των Ψαρών*)³⁵, uważanego za arcydzieło greckiej literatury. Owo jedyne słowo, które pojawia się na grobie bohatera, wydaje się aluzją do Chwały z utworu Solomosa, samotnie chodzącej po zgłiszczach zniszczonej wyspy.

Markos Botsaris w literaturze polskiej

Śmierć Botsarisa inspirowała nie tylko greckich poetów. Spośród polskich autorów Zygmunt Krasiński poświęcił bohaterowi jedno ze swych młodzieńczych opowiadań

³² Ibidem, s. 65–69.

³³ Ibidem, s. 66.

³⁴ Κ. Παλαμάς, *Παιδοῦλα στον τάφο του Μπότσαρη* [K. Palamas, Dzieweczka na grobie Botsarisa], cyt. [za:] *To Athánato 21*, επιμέλεια Σπ. Μελά [Nieśmiertelny rok 21, red. S. Melas], Ateny 1974, s. 350.

³⁵ Zob. w tym tomie E. Janion, *Upadek Psar w greckiej i polskiej literaturze XIX wieku* (s. 94–102).

(*Syn Botzarisa*), Juliusz Słowacki w poemacie *Podróż do Ziemi Świętej z Neopolu* opisał m.in. jego śmierć, a Cyprian Kamil Norwid w mowie W rocznicę Powstania Styczniowego przywołał własną parafrazę nowogreckiej pieśni ludowej o Botsarisie, którą zatytułował *Testament*.

Zygmunt Krasiński, jak wielu jego współczesnych, śledził przebieg walk narodowo-wyzwoleńczych w Europie. O tym, że interesował się wydarzeniami w Grecji, świadczy przygotowany przezeń przekład jednego z rozdziałów pracy M.C.D. Raffenela *Histoire des evenements de la Grece*, poświęconego Psarom³⁶, pochodzący najprawdopodobniej z roku 1826³⁷. Zainspirowany historią klęski i rzezi Psariotów, młody autor napisał opowiadanie pt. *Syn Botzarisa*³⁸, przedstawiające epizod z życia powstańczej drużyny. Widać w nim młodzieńczy entuzjazm i typową romantyczną kreację postaci; nieco naiwne podejście do tematu nie odbiera opowiadaniu swoistego uroku, wręcz odwrotnie: dowodzi, jak bardzo sprawa grecka poruszała serca i umysły Europejczyków w tamtym okresie.

Juliusz Słowacki w pieśni IV poematu *Podróż do Ziemi Świętej z Neopolu*, zatytułowanej *Grecja*, poświęca cztery zwrotki słynnemu miastu Mesolongi.

Takie olbrzymie twarze Nibellungi
W północnych pieśniach opisują. Słońce,
Pierwszy twój promień padł na Missolungi,
Gniazdo, gdzie niegdyś wolności obrońce
Sto razy większym oparli się siłom,
Kapitulacyj nie biorąc mogliom.

(Pieśń IV, w. 103–108)³⁹

Spojrzenie Słowackiego na Grecję ma charakter „auratyczny”⁴⁰, co zapewne spowodowane jest młodzieńczymi lekturami poety. Jan Zieliński, analizując ówczesne publikacje na temat sytuacji w Grecji, skłania się ku stwierdzeniu, że Słowacki bieżące informacje o walkach czerpał z dzieła Edwarda Blaquièresa *Histoire de la revolution actuelle de la Grece*⁴¹. Książka została wydana najpierw w języku angielskim, a później przetłumaczona na francuski i wydana w Paryżu w roku 1825. Blaquières bardzo realistycznie opisuje wydarzenia, miejsca oraz postacie biorące udział w powstaniu.

³⁶ Psary – grecka wyspa na Morzu Egejskim; do powstania dołączyła 10 IV 1821 r. Dwa miesiące później, 21 VI, na wyspie wylądowały wojska tureckie pod dowództwem paszy Mechmeda; część mieszkańców zmuszono do opuszczenia wyspy, resztę zaś zamordowano lub sprzedano w niewolę. W czasie rzezi zginęło co najmniej 15 tys. Greków.

³⁷ Zob. Z. Krasiński, *Dzieła*, pod red. L. Piwińskiego, Warszawa 1931, s. 49–61.

³⁸ Ibidem, s. 23–29.

³⁹ J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neopolu*, oprac. M. Kridl, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, pod red. J. Kleinera i W. Floryana, t. IX, Wrocław 1956, s. 7–83.

⁴⁰ M. Kuziak, *Ambiwalencja obrazu Grecji w twórczości Juliusza Słowackiego*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonosans*, pod red. M. Borowskiej, M. Kalinowskiej i in., Warszawa 2007 s. 264.

⁴¹ Zob. J. Zieliński, *SzatAnioł. Powikłane życia Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1975, s. 44–48, a także w niniejszym tomie artykuł Magdaleny Kowalskiej *Postać Markosa Botsarisa w „Podróży do Ziemi Świętej z Neopolu” Juliusza Słowackiego* (s. 81–93).

Dlatego wydaje się, że „poeta podróżuje do miejsc, które wprawdzie nieznane, okazują się zarazem znane”⁴².

Botsaris przedstawiany był często w filhelleńskiej Europie jako Leonidas⁴³, słynny obrońca Termopil, który poległ w walce z przeważającymi siłami wroga. Choć w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* to porównanie nie zostało wyartykułowane wprost, możemy zauważyć fascynację Słowackiego bohaterami greckiego powstania.

I marząc o krwi z uczuciem tygrysa
 Stężałem członki... krew czując na licu...
 Słyszycie tentent... to koń Botzarisa
 W obóz turecki leci po księżycu;
 A nim się straże obudzone zwarły,
 Botzaris w baszy namiot wpadł – umarły...

(Pieśń IV, w. 301–306)

Szczegółowy opis wydarzenia, ostatniej szarży generała na turecki obóz, Słowacki najprawdopodobniej zaczerpnął z przywoływanej już pracy Blaquièresa. Jan Zieliński – za Blaquièrsem – tak je opisuje:

Grecki bohater wezwał najpierw tych, co gotowi są umrzeć za ojczyznę, do wystąpienia z szeregu. Wystąpiło czterystu. Wybrał z nich trzystu do głównej grupy atakującej, reszta w trzech kolumnach miała osłaniać flanki. Kiedy zapadła noc, odbyła się ostatnia odprawa. Botzaris powiedział swoim żołnierzom: „Jeśli w walce stracie mnie z oczu, maszerujcie w kierunku namiotu paszy, tam mnie znajdziecie”. I rzeczywiście, tam go znaleźli, dogorywającego od śmiertelnych ciosów, wokół ciała wrogów, którym własnoręcznie zadał śmierć⁴⁴.

I dodaje: „Ci młodzi bohaterowie z równym poświęceniem co ich ojcowie pod Termopilami przedłożyli chwalebłą śmierć nad ucieczkę i hańbę”⁴⁵.

W pieśni V poematu Słowacki jeszcze raz przywołuje postać Botsarisa. Młodzi Grecy, świadkowie śmierci bohatera, będą kontynuować jego walkę:

Twarz jego młodą gdzieś widziałeś we śnie,
 Może na jakim widziałeś rysunku,
 Gdzie młody Greczyn – wysłany za wcześniej
 Z ojcowskiej chaty, w wojennym rynsztunku,
 Patrzy na Turków oczyma tygrysa
 Na litografii zgonu Botsarisa.

(Pieśń V, w. 109–114)

W podróży po Grecji Słowacki szukał porównań między wielkimi zwycięstwami starożytnych Greków nad Persami a walkami nowożytnych spakobierców z tureckim

⁴² M. Kuziak, *Ambiwalencja obrazu Grecji...*, s. 264.

⁴³ Zob. M. Kalinowska, *Romantyczni Spartanie i Majnoci. W kręgu filhellenizmu wielkich romantyków polskich. Rekonesans*, [w:] *Filhellenizm w Polsce*, s. 208.

⁴⁴ J. Zieliński, *SzatAnioł*, s. 47–48.

⁴⁵ E. Blaquières, *Histoire de la revolution actuelle de la Grece*, Paris 1825, cyt. [za:] J. Zieliński, *SzatAnioł*, s. 48.

najeżdźcą⁴⁶. Jako Polak, patrzył na Grecję z perspektywy rodzimej kultury i sytuacji społecznej, nakładając na grecką przestrzeń „greckie mity, tematy, motywy i wątki, idee, rozmaite ornamenty, kontaminowane zresztą w myśl romantycznego bricolage’u”⁴⁷. Grecy w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* „współtworzą nowoczesną mitologię wolnościową”⁴⁸, jednak w oczach podmiotu lirycznego nie dorastają do starożytnych pierwowzorów.

Ta Grecja przekazuje polskiemu wędrowcy w czasie jego podróży surowe przesłanie: nakaz walki i heroizmu oraz czujnej świadomości siły ludzkiej i... boskich namiętności⁴⁹.

Filhellenem był także Cyprian Kamil Norwid (1821–1883), choć do wizerunku Grecji przedstawianej w ówczesnej Europie miał swój specyficzny, ironiczno-krytyczny stosunek. W mowie wygłoszonej 22 stycznia 1875 r. w czytelni polskiej w Paryżu powiedział:

Grecy albowiem od początku swego okazali zarówno stare dzielności, półboskimi nacechowane promieniami, i zarówno to wszystko, co długi niebyt historyczny ludom narzuca: dezercje, przedajność, zemsta na niewinnych i jeńcach, tyrania narzuconego przekonania⁵⁰.

Zarzucał Europejczykom nieszczerze zainteresowanie wydarzeniami w Grecji, wynikające z panującej mody, która ogarnęła niczym „krucjaty” starą Europę⁵¹. Norwid ironizował:

Określając rzeczy tak, jak one istotnie miały miejsce – słusznie powiedzieć można, iż cały ten szlachetny ogół Europy, który tak istotnie i tak patetycznie za Grecją porwał i ujął, zupełnie nie znał jej spólczesnej, ze starożytnej zaś znał rapsodów parę Homera i kilka kart Plutarcha!...⁵².

W swojej mowie przytoczył pieśń ludową o Marku Botsarisie, dopatrując się w jego ostatnich słowach myśli przewodniej dla przyszłych pokoleń. Ten swobodny przekład-parafrazę stworzył Norwid na podstawie francuskiego tłumaczenia prozą, wydrukowanego w jednym z czasopism paryskich (tytuł wiersza: *La Mort de Markos Botzaris en 1823*). Źródłem publikacji prasowej było zapewne dzieło Claude’a Fauriela *Chants populaires de la Grèce moderne*, które ukazało się w latach 1824–1825, zawierające zbiór przekładów gminnej pieśni greckiej.

Norwid stylizował tłumaczenie pieśni na sposób ludowy, co pozwoliło mu zbliżyć przekład polski do nowogreckiego oryginału⁵³; nadał też utworowi inny niż w wersji francuskiej tytuł – *Testament*. W pieśni opisana jest ostatnia wyprawa Markosa Botsarisa.

⁴⁶ Zob. W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, Łódź 2006, s. 67.

⁴⁷ Zob. M. Kuziak, *Ambivalencja obrazu Grecji...*, s. 266.

⁴⁸ Ibidem, s. 267.

⁴⁹ Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 72.

⁵⁰ C.K. Norwid, *W rocznicę powstania styczniowego [mowa wygłoszona 22 stycznia 1875 r. w czytelni polskiej w Paryżu]*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, oprac. J.W. Gomulicki, t. II, Warszawa 1966, s. 95–102.

⁵¹ Ibidem, s. 99.

⁵² Loc. cit.

⁵³ Ibidem, s. 1026.

„Dziatwo! Turecki Skodrasu gubernator
 Idzie na was z dużymi siłami –
 Ma ze sobą Tszeladima-Beja,
 Niagijafa i renegata Nikotheja...”⁵⁴

(w. 3–6)

Poeta wykorzystuje motyw „trzech ptaków”, zwiastunów złej nowiny (chodzi o obdarzone ludzkim głosem ptaki, czarne okręty, demony), popularny w pieśni gminnej, a sięgający zapewne czasów starożytnych (trzy Mojry). Imiona wrogów, które przywołują „posłańcy”, musiały wywoływać strach i przerażenie. Nasz bohater z wrodzoną sobie powściągliwością zagrzewa towarzyszy do walki.

Na wieść tę Markos potarł wąż i rzecze z cicha
 Do Bejkos-Lampros, kapitana Sulijotów:
 „Lampros! wiarę zberz – weź celnych palikarów –
 Ruszymy wieczorem w parów Etolski.”

(w. 13–16)

Botsaris, obdarzony nadludzką siłą, zwycięża niezliczone zastępy wroga. Jednak jego czas jest policzony. Ukochany przywódca, niepokonany wojownik zostaje śmiertelnie ranny. Zanim znajdzie się wśród nieśmiertelnych, wypowiada słowa będące jego ostatnią wolą.

„Nadbiegaj, Konstanty! bracie mój, krzycz! niech nie zatrzymują bitwy...
 Dla jednego zgonu, dla zgonu mego... niech dziś zaniechają mnie Sulioty...
 (Toć cała po mnie z czasem zapłacze Grecyja...)
 Wy prowadźcie walkę – a ty do żony tylko pisz,
 Do nieszczęśliwej żony mojej w Ankonie –
 We francuskim kraju – niech się i ona nie kłopotce,
 Niech o niczym nie myśli, prócz o synku...
 Prócz o synku, i aby się wyuczył bystro czytać!”

(w. 27–34)

To właśnie te dwa ostatnie wersy zamykają w logiczną całość całą mowę. Konwicki w „Gazecie Narodowej” (1875, nr 27) napisał:

Śmiertelnie ranny Botsaris nie pozwala dla jego uniesienia zatrzymać się w walce, a prosi tylko brata, aby uwiadomił pozostałą po nim wdowę i zaklął, aby nadaremnie nie płacząc, o niczym innym nie myślała, prócz o synku, aby nauczył się bystro czytać. Bystro czytać, tj. czytać pożyteczne historyczne prawdy...⁵⁵

Chodzi tutaj, jak twierdzi Juliusz Gomulicki o „podkreślenie koniecznego chronologicznego pierwszeństwa świadomej i twórczej myśli w stosunku do dziełnego, ale nieprzemysłanego czynu”⁵⁶.

⁵⁴ Idem, *Wiersze*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. I, Warszawa 1966, s. 808–809.

⁵⁵ Ibidem, s. 1025.

⁵⁶ Loc. cit.

Norwid zawsze podkreślał, że warunkiem rozwoju duchowego jest wolność narodowa i polityczna danego kraju. Aby ją osiągnąć, naród powinien być zjednoczony i mieć jasno określony cel⁵⁷. Taki mieli Grecy i ich bohaterscy przywódcy.

Markos Botsaris in Polish Romantic Works (Compared to European Literature)

The article aims to present Markos Botsaris, a hero of the 1821 Greek Uprising, who became an example and inspiration for many writers, not only in Greece but also around the world.

The concept of the hero archetype and the myth in social consciousness is discussed first. Next, the author introduces several examples of different works where the character of Markos Botsaris is used as a legend. The study presents the figure of the freedom fighter in Greek drama, in Greek and Polish poetry.

The most famous Greek poets of the 19th century dedicated their works to his memory. These works became the canon of Modern Greek literature (Andreas Kalvos, Dionysios Solomos, Alexandros Soutsos, and Andonios Matesis).

The death of Markos Botsaris also became a theme of several Polish works. Three out of the four most outstanding Polish Romantic writers used the great Greek as the main character in their works. Zygmunt Krasiński devoted one of his early stories to him (Botsaris' Son). Juliusz Słowacki described his heroic death in his poem *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* (The Journey to the Holy Land from Naples). In his speech *W rocznicę Powstania Styczniowego* (On the Anniversary of the January Uprising), Cyprian Kamil Norwid referred to his own free translation into Polish (actually a paraphrase) of the Modern Greek folk song about Botsaris, which he came across in a French prose translation (*La Mort de Markos Botzaris en 1823*) published in a Parisian magazine of the time, entitled *Testament* (The Testament).

Ο Μάρκος Μπότσαρης στα πολωνικά ρομαντικά κείμενα (στα πλαίσια της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας)

Στόχος του άρθρου είναι η παρουσίαση του προσώπου του Μάρκου Μπότσαρη, ήρωα της Ελληνικής Επανάστασης του 1821, ο οποίος έγινε πρότυπο, έμπνευση και έναυσμα για πολλούς δημιουργούς, όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά και παγκοσμίως.

Στην αρχή, αναλύεται η έννοια του αρχετύπου του ήρωα και του μύθου στην κοινωνική συνείδηση. Έπειτα, παρουσιάζονται παραδείγματα έργων, όπου ο Μάρκος Μπότσαρης χρησιμοποιείται ως θρόλος. Το άρθρο αναφέρεται στο πρόσωπο του επαναστάτη στο ελληνικό θέατρο, καθώς και στην ελληνική και πολωνική ποίηση.

Οι πιο διάσημοι Έλληνες ποιητές του 19^{ου} αιώνα αφιέρωσαν στη μνήμη του έργα, τα οποία πέρασαν στο νεοελληνικό λογοτεχνικό κανόνα (ο Ανδρέας Κάλβος, ο Διονύσιος Σολωμός, ο Αλέξανδρος Σούτσος, ο Αντώνιος Μάτεσης).

⁵⁷ Zob. J. Trznadel, *Czytanie Norwida*, Warszawa 1978, s. 224.

Ο θάνατος του Μάρκου Μπότσαρη έγινε επίσης θέμα πολωνικών έργων. Τρεις από τους τέσσερις πιο γνωστούς Πολωνούς ρομαντικούς ποιητές επέλεξαν το μεγάλο Έλληνα ήρωα ως πρωταγωνιστή των έργων τους. Ο Zygmunt Krasiński του αφιέρωσε ένα από τα πρώιμα νεανικά του διηγήματα («Syn Botzarisa» – Ο γιος του Μπότσαρη), ενώ ο Juliusz Słowacki στο ποίημα «Podróż do Ziemi Świątej z Neapolu» (Ταξίδι απ' τη Νεάπολη στους Αγίους Τόπους) περιγράφει, μεταξύ άλλων, τον ηρωικό του θάνατο. Ο Cypryan Kamil Norwid στην αγόρευσή του «W rocznicę Powstania Styczniowego» (Την επέτειο της Επανάστασης του Ιανουαρίου) αναφέρεται στην ελεύθερη μετάφραση (ή μάλλον παράφραση) του νεοελληνικού δημοτικού τραγουδιού για τον Μπότσαρη, το οποίο γνώρισε από μια γαλλική μετάφραση σε πεζό λόγο, η οποία δημοσιεύτηκε σε ένα από τα περιοδικά στο Παρίσι (τίτλος του ποιήματος: «La Mort de Markos Botzaris en 1823», μετάφραση με τίτλο «Testament» (Διαθήκη).

Postać Markosa Botsarisa w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* Juliusza Słowackiego

„...wejście, pierwsza próba, już było dla mnie jako sen Jakuba...”
Wstęp

Podczas pobytu w Grecji, będącego etapem podróży do Ziemi Świętej, Juliusz Słowacki odwiedza w Patras wielkiego bohatera walki Greków o niepodległość w latach 1821–1829, Konstandinosa Kanarisa. W *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, utworze zawierającym poetyckie refleksje na temat zwiedzanych miejsc i spotykanych ludzi, czytelnik nie znajdzie jednak opisu tego właśnie spotkania¹, Słowacki kieruje bowiem uwagę odbiorcy w stronę obrazu – wspomnienia z lat dziecięcych – jaki nagle staje mu przed oczami. Kwiryra Ziemia w taki sposób interpretuje proces zachodzący w wyobraźni poety:

Marzenie wspanialsze było niż ziszczenie, zarówno na planie historycznym, jak i w wymiarze egzystencjalnym narratora, przedkładającego młodzieńcze rojenia o bohaterskich walkach Greków nad dzisiejsze spotkanie z ich żywym symbolem, Kanarysem. To w jego domu przeżywa chwilę najintensywniejszej tęsknoty za swym filhelleniskim chłopięctwem (i inicjującą go w filhellenizm Lutką)².

Wkraczamy w ten sposób w centrum złożonego zagadnienia: stosunek Słowackiego do starożytnej i współczesnej mu Grecji, wiedza o historii tego kraju, z jaką podążał pielgrzymim szlakiem na Wschód, oraz filhellenizm europejski i jego przejawy w postawach polskich romantyków. Wizja, którą roztacza przed czytelnikiem podmiot liryczny *Podróży...*, dotyczy „dziwnie uczącego czytania” książki opisującej „walkę Greka”³. Nie

¹ Por. W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, Łódź 2006, s. 210; L. Libera, *Juliusza Słowackiego „Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu”*, Poznań 1993, s. 42. Autorzy obu pozycji wyrażają przekonanie, że Kanaris opowiadał polskim podróżnikom o powstaniu 1821 r., ale w utworze nie ma co do tego jednoznacznej sugestii.

² K. Ziemia, *Wyobrażenia a biografia*, Gdańsk 2006, s. 253–254.

³ J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, [w:] idem, *Dziela*, Wydanie przygotowane przez Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza, pod redakcją J. Krzyżanowskiego, t. IV: *Poematy*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1959, pieśń IV, w. 221, 228. Wszystkie cytaty w niniejszym tekście pochodzą z tego wydania.

podając tytułu publikacji, wymienia bohaterów, którzy go fascynują: braci Ipsilandisów, Lambrosa Zawellasa, Miaulisa, Markosa Botsarisa. Ta ostatnia postać pojawia się poemacie dwukrotnie: we wskazanym powyżej wspomnieniu lektury oraz w opisie „guida”, którego oblicze przypominało poecie twarz widzianą niegdyś „na litografii zgonu Botzarisa”⁴. Celem artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na dwa pytania: wspomnienie jakiej książki (jednej, szczególnej, czy kilku, których tytułów sam poeta nie jest już w stanie sobie przypomnieć) towarzyszy Słowackiemu w podróży oraz jakie mógł on znać obrazy przedstawiające bohaterską śmierć greckiego powstańca.

Zgodnie z ustaleniami Wandy Amarantidou⁵ przyjmuję pisownię: Markos Botsaris, jedynie w cytatach zachowując oryginalną pisownię autorów. Korzystam także z założeń badaczki, podając nazwy miejscowości greckich (np. Mesolongi) i nazwiska innych przywoływanych postaci.

„Lecz powiem w przypisku...” Kim był Markos Botsaris?

Markos Botsaris urodził się w 1786 r., w rodzinie o patriotycznej tradycji – w walkach o wolność Grecji zasłużył się także jego ojciec Kitsos, brat Jani i siostra Leno⁶. Być mieszkańcem gór Suli w Epirze oznaczało walkę przeciwko Turkom od momentu narodzenia – to m.in. z tego regionu wywodzili się kleftowie⁷. Opór, jaki stawiali najezdźcom, wzbudzał podziw i szacunek, kleftowie stali się symbolem walczącego narodu, męstwa, nadludzkiej wytrzymałości i odwagi. Suliotami dowodził niegdyś Kitsos, ojciec Markosa, on sam staje na ich czele w 1820 r., po szesnastoletniej służbie pod francuskim dowództwem na Korfu. Sulioeci przyłączają się oczywiście do powstania, które wybuchło w 1821 r.; dzięki Botsarisowi na twierdzy Kiafa widnieje sztandar powstańczy⁸. Markos weźmie udział w obronie oblężonego przez Turków miasta Mesolongi⁹, w działaniach tych będzie go wspierał, także finansowo, George Byron, który przekazuje pieniądze „na pomoc dla Messolonghi oraz Suliotów pod Bozzarim”¹⁰. Bohaterska wyprawa Greków na obóz turecki podczas bitwy pod Karpenisi zakończył się zaszczytną śmiercią Botsarisa

⁴ Ibidem, pieśń V, w. 114.

⁵ W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 35 (rozdz. *Polska transkrypcja nazw i imion nowogreckich*).

⁶ Ibidem, s. 61.

⁷ Na temat kleftów zob. M. Mikuła, *Grecki i polski „Korsarz”*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej i in., Warszawa 2007, s. 231; R. Clogg, *Historia Grecji nowożytnej*, z ang. przeł. W. Gałąska, Warszawa 2006, s. 27; A. Opacka, *Imitowanie oralnej pieśni kleftów w nowogreckich „Hymnach” Józefa Dumina Borkowskiego*, [w:] *Retoryka i badania literackie. Rekonesans*, red. naukowy J.Z. Lichański, Warszawa, 1998; *Gminna pieśń Greków. Antologia*, wybrała, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła M. Borowska, rozdz. III: *Cykl kleftycki*, Warszawa 2004, s. 65–107 (Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. II).

⁸ W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 352.

⁹ Ibidem, s. 62.

¹⁰ G.G. Byron, *Listy i pamiętniki*, przeł. Z. Kubiak i in., Warszawa 1960, s. 370.

20 sierpnia 1823¹¹. W *Dzienniku Cefalońskim*, w zapisie z 28 września Byron wynotował sprawy, jakimi zajął się tuż po przyjeździe:

Spowodowałem wysłanie pisma do Marca Bozzariego, dowódcy oddziału w Akarnanii, do którego miałem listy polecające. Odpowiedź jego była prawdopodobnie ostatnią, jaką w życiu podpisał lub podyktował; następnego dnia zginął w bitwie pozostawiający po sobie opinię dobrego żołnierza i uczciwego człowieka, co nie zawsze idzie w parze, a po prawdzie nieczęsto również zdarza się osobno¹².

To właśnie angielski poeta przejmie dowództwo nad oddziałem po śmierci Botsarisa, przychylając się do próśb Suliotów: „Sulioici (którzy obecnie w Akarnanii przebywają) ogromnie pragną, żebym ich wziął pod swoje rozkazy, przyjechał tam i ład na Morei zaprowadził [...]”¹³.

Współczesny czytelnik wiedzę o postaci Markosa Botsarisa, konieczną do zrozumienia fragmentów utworu Słowackiego, czerpie przede wszystkim z objaśnień wydawców poematu. W *Dzielałach wszystkich* pod redakcją Juliusza Kleinera *Podróż... opatrzona jest obszernymi notami wyjaśniającymi* (t. IX). Markos Botsaris przedstawiony tu został jako „patriota grecki” i „jeden z najwybitniejszych wodzów walk powstańczych”¹⁴. Uwytkulono jego zaangażowanie w walki o wolność Grecji już od młodości, zwycięstwa w licznych potyczkach z Turkami i udział w obronie Mesolongi; opisana też została ostatnia wyprawa Botsarisa i bohaterska śmierć. Komentarz charakteryzuje się dużym stopniem ogólności, nie odpowiada też dzisiejszemu stanowi wiedzy (choćby w kwestii daty narodzin Markosa), trudno jednak czynić z tego zarzut wobec edycji sprzed blisko stulecia. Informacje o Botsarisie przynosi także *Słownik mitów i tradycji kultury* Władysława Kopalińskiego. Konstrukcja hasła jest podobna, rozpoczyna je sformułowanie ogólne: „grecki bohater narodowy”, następnie wymienione są potyczki, w których walczył Botsaris, oraz podana informacja, że poniósł śmierć w boju¹⁵. Postać Markosa Botsarisa objaśniona jest również w antologii Przybylskiego¹⁶.

Badacz twórczości Słowackiego powinien zatem zadać sobie następujące pytania: z jakimi źródłami zetknął się sam Słowacki? skąd mógł znać wydarzenia i bohaterów powstania greckiego: z przekazów prasowych, z lektur polecanych przez matkę, krewnych, przyjaciół, wykładowców Uniwersytetu Wileńskiego? W niniejszej pracy podejmę próbę wskazania tych źródeł, na których mógł oprzeć się Słowacki, kreując wizerunek Botsarisa w swoim poemacie.

¹¹ Podaję datę, którą potwierdzają: R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 491 oraz J. Zieliński, *SzatAnioł. Powikłane życie Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2000, s. 46. Amarantidou zaś wskazuje na 9 VIII 1823 r. jako dzień śmierci Botsarisa, zob. eadem, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 225. Odmiennie daty mogą wynikać z różnic między kalendarzem juliańskim i gregoriańskim.

¹² G.G. Byron, *Listy i pamiętniki*, s. 593.

¹³ Ibidem, s. 377–378 (list z 7 XII 1823).

¹⁴ J. Słowacki, *Dzielał wszystkie*, red. J. Kleiner, t. IX, Lwów 1929, s. 141.

¹⁵ *Botsaris Markos*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1991.

¹⁶ R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, s. 491.

„Opowiadania semihistoryczne!” O pewnej książce

Wspomnienia przywołane w pieśni IV *Podróży...* dotyczą dzieciństwa na Litwie i znajomości z Ludwiką Śniadecką, która w utworze nazywana jest „Lutką”:

Sen mi pokazał aż w Litwie niebieską
 Niezabudkami rzeczutkę – na zdroju
 Miejsce kładkową przeskoczono deską,
 [...]
 Nie wiem, dlaczego – lecz nieraz w gorąco,
 Gdy się na upał zaczynają skarżyć
 Świerszcze piosenką po trawach syczącą,
 Szedłem na kładkę – czytać albo marzyć...
 I tak czytałem niegdyś walkę Greka,
 Jak dziecko, które czegoś chce i czeka.
 Chce z głębi wody ślad srebrzysty dostać
 (Rankiem... kąpała się Lutka w tej wodzie)
 [...]

(w. 211–213; 217–224)

To pożądlive oczekiwanie miało zapewne miejsce między rokiem 1825 a czerwcem 1828, w tych latach bowiem młody Słowacki często przebywał w towarzystwie Ludwiki, wiele okazji do spotkań stwarzały wizyty chłopca w posiadłościach Jędrzeja Śniadeckiego¹⁷. Większość badaczy utożsamia opisany w poemacie zakątek z Jaszunami w dolinie Merczanki; nie popełniwszy wielkiego błędu, można by jednak przyjąć hipotezę, że wspomnienia dotyczą wakacyjnego pobytu w Bołtupiu z roku 1826¹⁸. Kwestia ta o tyle jest istotna, że pomaga nam ustalić rok, z którego mogła pochodzić czytana wówczas przez Słowackiego publikacja. Nie można wykluczyć, że była to książka pisana w innym języku niż polski, jest nawet wysoce prawdopodobne, że chodzi o pozycję francuskojęzyczną (poeta znał ten język od dzieciństwa, w kręgu literatury francuskiej obracała się jego matka¹⁹). Należy jednak zakwestionować zdanie Jana Zielińskiego: „No i niewątpliwie młody S. nie mógł takiej książki czytać w latach dwudziestych po polsku, bo nie pozwoliłby mu na to cenzor”²⁰.

Można bowiem wymienić chociażby kilka publikacji, powieści, wspomnień i ulotnych broszur informacyjnych, które ukazywały się w języku polskim w latach, kiedy toczyły się walki Greków o niepodległość. Przejdę więc do omówienia wybranych przykładów, ze szczególnym uwzględnieniem tych tytułów, z którymi prawdopodobnie zetknął się Słowacki.

¹⁷ Z. Sudolski, *Słowacki. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1996, s. 49–50.

¹⁸ Na nierozstrzygalność tego sporu zwraca uwagę Jarosław Marek Rymkiewicz, zob. J.M. Rymkiewicz, *Słowacki. Encyklopedia*, Warszawa 2004, s. 44.

¹⁹ Z. Sudolski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, s. 30.

²⁰ J. Zieliński, *SzatAnioł*, s. 44.

W *Objaśnieniach* wydawcy do IX tomu *Dzieł wszystkich* pod redakcją Kleinera wers 229 *Podróży...*, zaczynający się od słów: „I czytam marząc”, opatrzony został następującą notką: „Rozczytywano się podczas walk greckich w książkach o powstaniu Grecji – jak w Raffenela *Histoire des événements de la Grèce* (1825), z której młody Krasieński tłumaczył *Zniszczenie Ipsary*”²¹. Jest to stwierdzenie Manfreda Kridla, opracowującego tekst poematu do tej edycji, sam Kleiner zaś zarówno w wydaniu, jak i w monografii poświęconej Słowackiemu nie przesądza interesującej nas sprawy²². Przytoczone zdanie, bardzo ogólne i wskazujące publikację francuskiego autora raczej jako przykład rozmaitych pozycji, ukazujących się w tym czasie, niż roszczone sobie pretensje do wyrażenia niepodważalnego sądu, dość bezrefleksyjnie powtarzają Libera²³ i Zieliński. Autor *SzatAnioła* próbuje jednak dowieść, że ta właśnie książka nie mogła być inspiracją dla Słowackiego, gdyż poeta przywołuje bohaterów, których Raffenel nie wspomina, np. Zawellasa czy Miaulisa²⁴. Takie rozumowanie niewiele nam daje, bowiem w kilku strofach, jakie poświęca Słowacki lekturze z dzieciństwa, na pewno nie odnajdziemy wszystkich wydarzeń opisanych przez Raffenela. Fakt, że publikację tę znał Zygmunt Krasieński i w 1826 r. przełożył z francuskiego (*Zniszczenie Ipsary. Z dzieła Pana Raffenel o rewolucji Greków*²⁵), dowodzi jedynie, że historia Grecji spisana piórem Raffenela znajdowała się w obiegu czytelnictwym, nie przekonuje natomiast, że mógł ją znać i szczególnie cenić Słowacki.

Amarantidou jest zdania, że wiedzę o powstaniu greckim czerpał poeta przede wszystkim z publikacji, do których mógł mieć dostęp podczas pobytu w Warszawie w latach 1829–1831, np. z polskiego przekładu pamiętników pułkownika Voutiera: *Wiadomości o tegorocznych Grekach z dołączeniem Rzutu oka na teraźniejszy stan państwa tureckiego*, Warszawa 1827²⁶. O oryginalnym wydaniu: *Mémoires de colonel Voutier sur la guerre actuelle des Grecs* wspomina także Zieliński, odrzucając jednak tę pozycję ze względu na jej charakter: „Cóż, kiedy Voutier pisze przede wszystkim o walkach, w których sam brał udział, a zatem jego pamiętnik nie może być źródłem faktów przypomnianych w *Podróży...*”²⁷.

Moim zdaniem omawiana publikacja nie jest tą poszukiwaną z innego powodu: pierwsze wydanie wspomnień francuskiego pułkownika pochodzi z Paryża z grudnia 1823 r. Autor prawdopodobnie znał więc z autopsji tylko początek powstania, być może nie było go już w Grecji, gdy umierał Botsaris i Byron, a na pewno – gdy Ibrahim Pasza w 1824 r. rozpoczął ofensywę, lądując na Krecie. Najazd przybranego syna Muhammeda Alego jest przecież także wspomniany w *Podróży...*: „Już Ibrahim Basza [...] Spada na Grecją” (pieśń IV, w. 268; 271).

²¹ J. Kleiner, *Objaśnienia wydawcy*, [w:] J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, s. 140.

²² Idem, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. II, Kraków 1999, s. 114–115.

²³ L. Libera, *Juliusza Słowackiego „Podróż do Ziemi Świętej z Neopolu”*, s. 65.

²⁴ J. Zieliński, *SzatAnioł*, s. 46.

²⁵ W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 189.

²⁶ Ibidem, s. 78.

²⁷ J. Zieliński, *SzatAnioł*, s. 47.

Odmierna gatunkowo od poprzednich jest propozycja Oktawiusza Jurewicza. Badacz ten uważa, że książka, którą przypomina sobie Słowacki, to „poczytny wówczas romans historyczny A. Schadena *Teodora czyli obraz męstwa Hellenów i barbarzyństwa Ottomanów w teraźniejszym powstaniu Greków*, wydany w przekładzie polskim u W.B. Korna (Wrocław 1823)”²⁸.

Także Jan Alfred Szczepański przyjmuje takie rozwiązanie, stwierdzając, że sposób, w jaki Słowacki przeżywa lekturę, świadczy o tym, że była to powieść propagandowa i adresowana głównie do egzaltowanych odbiorców, które to cechy przynajmniej utworowi Schadena, bestsellerowi roku 1826²⁹. O pozycji tej wspomina również Jerzy Skowronek, jako o pierwszej powieści historycznej o tematyce greckiej³⁰. Słowackiego, zainteresowanego w latach późniejszych powieściami przygodowymi, między innymi amerykańskiego pisarza Jamesa Fenimore Coopera³¹, mogły już w dzieciństwie fascynować tego typu historie, a więc psychologicznie ten akurat tytuł wydaje się prawdopodobny. W tym miejscu wypada mi jednak powtórzyć argumenty, którymi posłużyłam się, by odrzucić publikację Voutiera. Jeśli polski przekład powieści Schadena pochodzi z 1823 r., to oryginał powstał najpóźniej w tym roku, a zapewne wcześniej, zatem książka ta – oprócz tego, że pobudzała wyobraźnię i nakreślała ogólną panoramę walczącej Grecji – nie mogła stanowić źródła informacji. Wydaje mi się też, że ze zdecydowanie większym prawdopodobieństwem możemy orzekać o publikacjach francuskojęzycznych oraz anglojęzycznych (niebagatelną rolę odgrywa tu młodzieńcza przyjaźń z Ludwikiem Spitznaglem). Kolejna pozycja, którą zamierzam dokładniej omówić, łączy w sobie wymienione wyżej cechy.

Ustalenia Zielińskiego, przedstawione w niezwykle interesującym podrozdziale biografii Słowackiego, zatytułowanym *Walka Greka*, prowadzą do wniosku, że czytana przez poetę w młodości książka, która wywarła wpływ na treść *Podróż...* jest *Histoire de la révolution actuelle de la Grèce*, wydana najpierw po angielsku; przekład na język francuski ukazał się w Paryżu w 1825 r. Badacz wskazuje na cechy tej bardzo obrazowej relacji, urozmaicając wywód cytatami, oraz wymienia przedstawione w książce wydarzenia. Z publikacji tej mógł więc dowiedzieć się Słowacki o szczegółach nocnej wyprawy Botsarisa do tureckiego obozu i o jego bohaterskiej śmierci. Jak podkreśla Zieliński, była to jedna z nielicznych ówczesnych publikacji, w której wiele miejsca poświęcono Ibrahimi i jego poczynaniom na wojnie greckiej. Wydaje się więc, że w znacznym stopniu odpowiada naszym wyobrażeniom o lekturze opisującej „walkę Greka”. Aby jednak nie popaść w bezkrytycyzm, przyjrzyjmy się postaci autora – Edwarda Blaquières’a. Był on kapitanem, reprezentantem utworzonego w Londynie na początku 1823 r. Komitetu Greckiego. Jako wysłannik tego stowarzyszenia wyruszył do Grecji, aby na miejscu zorientować się w sytuacji. Pozostawał w listownym kontakcie z Byronem – rozmowa kapitana z angielskim poetą (w Genui) przyczyniła się do przystąpienia Blaquières’a

²⁸ O. Jurewicz, *Greckie peregrynacje Juliusza Słowackiego*, „Meander” 1959, nr 4–5, s. 179.

²⁹ J.A. Szczepański, *Podróż do ziemi greckiej z Neapolu*, Kraków 1979, s. 86.

³⁰ J. Skowronek, *Sprzymierzeńcy narodów bałkańskich*, Warszawa 1983, s. 91.

³¹ Por. A. Kowalczykowa, *Słowacki*, Warszawa 1994, s. 127–128; J. Zieliński, *SzatAnioł*, s. 93–96.

do powstania³². Ślady tej znajomości odnajdujemy w epistolografii autora *Don Juana*. 5 kwietnia 1823 r. Byron pisał do Blaquières'a: „Oczekuję Pana już od niejakiego czasu – zastaniesz mnie przeto w domu. Nie umiem wypowiedzieć, jak wielkie czuję zainteresowanie dla sprawy”³³.

Trasę podróży kapitana, począwszy od chwili, gdy 15 kwietnia odpłynął on na Korfu, śledzi Byron, oczekując wieści z „siedziby Rządu Tymczasowego”³⁴. Nie doszło jednak do ich spotkania w Grecji po przybyciu Byrona na Cefalonię, gdyż 10 sierpnia 1823 r. Blaquières znajdował się ponownie na Korfu, tym razem w drodze powrotnej do Anglii. *Histoire de la révolution actuelle de la Grèce* nie była pierwszą publikacją kapitana, znano go jako autora książki o rewolucji hiszpańskiej (1820–1821) i problemach obszaru Morza Śródziemnego³⁵. Zanim wydał historię walki Greków o niepodległość, relacjonował wydarzenia w prasie oraz w prywatnych listach. Przytoczę słowa Byrona, oceniającego te sprawozdania:

Wydrukowana w gazetach relacja Pana Blaquièr nie jest zupełnie identyczna z tą, którą zamieścił w swoich prywatnych listach do pika Napiera; jednakże może ma słuszną ukrywając częściowo rozmiary nieporozumień między Grekami [...] Ufam, że jego oświadczenie przyniesie jakiś pożytek³⁶.

Rozważywszy najważniejsze sugerowane przez badaczy publikacje, do których mógł nawiązywać Słowacki w IV pieśni swego poematu, chciałabym poddać pod dyskusję własną hipotezę. Odbiega ona od założeń przyjętych przez wspomnianych badaczy, zarówno co do treści, jak i rodzaju poszukiwanej publikacji. Zabiegi filologów koncentrowały się na znalezieniu relacji, która dokładnie tak jak poeta, można by rzec: słowo w słowo, opowiadałaby wydarzenia, wspomniane w *Podróży*. Wysuwane do tej pory propozycje, te najbardziej prawdopodobne, jak np. praca Raffenela czy historia spisana przez Blaquières'a, odznaczały się szczegółowością, prezentowały przede wszystkim fakty, przyczyny i skutki, elementy strategii wojennej, polityczną analizę sytuacji. Ich autorami byli wojskowi (pułkownik Voutier i kapitan Blaquières), tytuły prac wskazują na próbę syntetycznego zdiagnozowania sytuacji, czemu służyć ma przedstawienie wydarzeń w porządku chronologicznym: *Historia wydarzeń w Grecji*, *Wspomnienia o obecnej walce Greków*, *Historia obecnego powstania w Grecji*³⁷. Czy publikacje o tak „podręcznikowych” wręcz tytułach i zapewne równie „podręcznikowej” treści mogły stać się pobudką do marzeń?

Przywołajmy słowa Ziembę: „Lektura stanowi wspaniały przykład romantycznego sposobu czytania, owego upajającego i angażującego uczucia i wyobraźnię [...]”³⁸.

³² G.G. Byron, *Listy i pamiętniki*, s. 643. Zob. także F.W. Kenyon, *Cień i światło. Życie lorda Byrona*, tłum. Z. Sroczyńska, Warszawa 1974, s. 543–552.

³³ G.G. Byron, *Listy i pamiętniki*, s. 347.

³⁴ Ibidem, s. 352.

³⁵ Ibidem, s. 643.

³⁶ Ibidem, s. 371.

³⁷ Moje tłumaczenie tytułów prac Raffenela, Voutiera, Blaquières'a.

³⁸ K. Ziembę, *Wyobraźnia a biografia*, s. 304.

Właśnie, „wyobraźnię” – tak poetycko uzdolnionemu, zafascynowanemu literaturą chłopcu, obdarzonemu szeroką skalą uczuć i możliwością głębokiego ich przeżywania niepotrzebne były relacje szczegółowe, narzucające porównania między wojownikami starożytnej i współczesnej mu Grecji. Sądzę, że wystarczyłaby krótka historia z odpowiednio zarysowanym konfliktem, odważni bohaterowie, zaciekle bitwy, heroiczne czyny wojenne, aby uruchomić w duszy zakochanego i widzącego w tych postaciach samego siebie młodzieńca szereg skojarzeń oraz pomóc mu wykreować atmosferę tamtych walk. Moje poszukiwania kierowały się więc w stronę książki, która przedstawiałaby historię powstania greckiego w możliwie szerokim zakresie czasowym, ale niekoniecznie stanowiłaby chronologicznie uporządkowaną narrację o wysokim stopniu uszczegółowienia, poza tym jej celem byłoby raczej poruszenie czytelników oraz oddanie nastroju tamtych dni i stanu ducha wojowników niż przedstawienie samych faktów. Takim wyznacznikom odpowiada w moim przekonaniu edycja pieśni gminnych przygotowana przez francuskiego literata Claude’a Fauriela: *Chants populaires de la Grèce moderne, recueillis et publiés, avec une traduction française, des éclaircissements et des notes*, Paris 1824–1825, t. I i II. Powodów, dla których uważam tę propozycję za szczególnie interesującą, jest kilka. Przede wszystkim, Słowacki na pewno znał ten zbiór, stwierdzają to i Józef Birkenmajer, i Jurewicz, i Przybylski, powołując się na ten sam fakt: Słowacki znał *Hymn do wolności* greckiego poety Dionizego Solomosa:

Czy Słowacki znał *Hymn* przed przybyciem na Kerkyrę? Na pytanie odpowiedział już J. Birkenmajer udowadniając, iż poeta czytał go we francuskim przekładzie Stanislas Julien, opublikowanym w r. 1825 w dodatku do znanego w owym czasie zbioru pieśni ludowych Grecji nowożytnej³⁹.

Nikos Chadzinikolau podkreśla ogromną popularność pieśni nowogreckich w Europie, począwszy od wydanych w 1821 r. *Pieśni greckich* Müllera, przez zbiór Fauriela, do późniejszych, licznych edycji⁴⁰. Kolejną przesłanką mojego twierdzenia to znajomość Słowackiego z Aleksandrem Chodźką. Przypomnijmy znaną i często przytaczaną wypowiedź tego poety:

Ile razy ojciec mój wyjeżdżał z miasta, co zdarzało się często, gościnny dom matki i ojczyzna Juliusza był moim... Zrobiliśmy byli projekt we trojgu: Juliusz, Ludwik Spitznagel i ja, razem jechać uczyć się języków wschodnich...⁴¹

W 1829 r. w Sankt Petersburgu ukazują się *Poezje* Chodźki, zawierające tłumaczenia poezji nowogreckiej, wzbogacone interesującym i erudycyjnym jak na owe czasy wstępem. Dzięki tej przedmowie dowiadujemy się, jak wyglądała edycja Fauriela, była ona bowiem dla Chodźki podstawą przekładu:

P. Fauriel dzieli pieśni swego zbioru na trzy klasy, stosowne do ich treści: pieśni historyczne malujące wojenne życie nowogreckich górali; pieśni domowe śpiewane podczas uroczystości i zatrudnień

³⁹ O. Jurewicz, *Greckie peregrynacje Juliusza Słowackiego*, s. 191.

⁴⁰ N. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka 1453–1983*, Warszawa–Poznań 1985, s. 35.

⁴¹ W. Amarantidou, *Juliusz Słowackii Grecja nowożytna*, s. 127.

życia wiejskiego; na koniec pieśni idealne których przedmiot jest zmysłony, ani do pewnego czasu i miejsca nieprzywiązany⁴².

Autor zawarł również we wstępie ciekawe spostrzeżenia na temat postaci legendarnych bojowników o niepodległość Grecji – kleftów, ich rozbojów i strachu, jaki wzbudzają, ale także wyznawanych przez nich wartości, doskonaleniu umiejętności wojennych, szacunku do kobiet, walk i śmierci za ojczyznę. Chodźko poprzedza każdy utwór szczegółową notką, tak więc tłumaczenie pieśni *Suliotki* następuje po krótkiej historii tworzenia się grupy Suliotów.

Poświęciłam tyle miejsca prezentacji tomiku Chodźki, gdyż wydaje mi się, że nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż przyjaciel Słowackiego z młodych lat, dzielący z nim zainteresowanie Wschodem, tłumaczy właśnie edycję pieśni Fauriela. Skoro tłumaczenia ukazały się w 1829 r., to być może kilka lat wcześniej, pracując nad nimi, rozmawiał o tym zbiorze z przyjaciółmi, Słowackim i Spitznaglem, lub czytał im jego fragmenty.

Przedstawię jeszcze jeden, ważny według mnie argument. Dotyczy on tematów, bohaterów, sytuacji prezentowanych w gminnych pieśniach Greków. Nie znając nawet publikacji Fauriela, możemy sobie wyobrazić zawartość tego typu antologii na podstawie wcześniejszego opisu tłumaczeń Chodźki oraz stanowiącego kontynuację antologii Fauriela zbioru *Chants populaires de la Grèce moderne*, wydanego w 1860 r. w Paryżu. W części drugiej, *Chants de Souli et guerres contre Ali-Pacha*, znajdujemy kilka rozdziałów poświęconych rodzinie Botsarisów, m.in. śmierci Kitsosa, ojca Marka. Najwięcej opowieści i pieśni o interesującym nas bohaterze umieszczonych jest w części *Chants héroïques de la guerre de l'indépendance*. Przedstawione są dzieje ostatniej wyprawy Markosa: rusza nocą do Karpenisi z dwiema setkami ludzi, wpada do tureckiego obozu i zabija 1200 wrogów. Strzał w głowę kończy jednak tę zwycięską wyprawę, umierający dowódca prosi towarzyszy, aby go zostawili i dokończyli zaczęte przez niego dzieło⁴³. Rozdział *A Markos Botsaris* zawiera hymn, odśpiewany przed kościołem w Mesolongi, w obecności Byrona, na uroczystości pogrzebowej dowódcy Suliotów. Ten dzielny żołnierz zostaje określony jako „héros de notre temps”⁴⁴, pieśń nie wzywa jednak do opłakiwania go, tylko do wcielania w życie wyznawanych przez niego zasad: „straciłmy twoją osobę, ale nie twoje cnoty”. Esencją większości zebranych pieśni jest kult starożytnych wodzów, których spadkobiercami czują się nowożytni bojownicy⁴⁵. Interesujący zbiór dopełnia część: *Chants d'amour* i *Chants de danse*.

Wróćmy na chwilę do tekstu *Podróży...*, aby przyjrzeć się, w jakich okolicznościach odbywała się lektura tajemniczej książki. Chłopiec przychodzi z nią na „miejsce kładkową przeskoczona deską”, ale nie rozpoczyna natychmiast czytania, tylko obserwuje

⁴² A. Chodźko, *Poezje*, St. Petersburg 1829, s. 7.

⁴³ Le comte de Marcellus, *Chants populaires de la Grèce moderne*, Paris 1860, s. 79.

⁴⁴ Co ciekawe, identycznym sformułowaniem posłużył się Słowacki w *Królu Ladawy*, zob. W. Amaran-tidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 60.

⁴⁵ Zob. Le comte de Marcellus, *Chants populaires de la Grèce moderne*, s. 88: „Les Grecs sont les fils de Minos, de Lycurgue, de Solon, de Militiade, de Leonidas, d'Aristide, du grand Themistocle”.

mieniącą się w słońcu wodę (zafascynowany myślą o porannej kąpeli kochanej dziewczyny) i trwa w oczekiwaniu na Ludkę. Rozpoczyna się lektura: „I czytam marząc”, ale wiatr złośliwie przewraca strony: „Kartki rozwiane przycisnę kamykiem/ I będę czytał [...]” (pieśń IV, w. 235–236). Pochłoniętego odmalowaną przez autora wizją chłopca rozpraszają odlatujące gołębie, których biel bierze za sukienkę ukochanej. „Chodź znów, książko, na kwiaty rzucona” (w. 263) – widocznie, przekonany, że dziewczyna już nadchodzi, odłożył książkę, pewnie przeczuciły się strony, ale mimo to po raz kolejny zaczyna czytać: „Będę znów czytał – to jeszcze nie ona” (w. 264). Lektura nie trwa zbyt długo! Nagły impuls każe chłopcu powierzyć los greckich bohaterów i swojej miłości puszczanym w nurt wody listkom róży. Wróżba nie była pomyślna: „I znów książkę rozłożyłem białą/ I zimne karty zacząłem całować” (w. 295–296). Rozproszona uwaga, emocjonalne rozedrganie, młody wiek czytelnika – należy wątpić, czy w tak „niekorzystnych” okolicznościach udałoby się przeczytać obszernie wspomnienia działacza czy bojownika o wolność Grecji. Można natomiast przypuszczać, że zbiór składający się z wielu, różnorodnych tematycznie, krótkich pieśni o walkach, rozdzielonych kochankach, odważnych żołnierzach, pasowałby znakomicie do nastroju czytającego oraz sytuacji często przerywanej lektury. Być może treść proponowanej przez mnie książki utrwaliła się w pamięci Słowackiego dzięki polskiemu przekładowi, wydanemu w Warszawie w 1827 r.: *O pieśniach gminnych tegoczesnych Greków. Rzecz zebrana z dzieła Fauriela*⁴⁶. Z tych kilku powodów uważam, że warto rozważyć możliwość, iż wspomniana przez poetę książka to nie powieść ani nie wspomnienia, tylko znana w Europie antologia pieśni nowogreckich.

„Może na jakim widziałeś rysunku”. Motyw śmierci Markosa Botsarisa w malarstwie

Poza bardzo ogólnym stwierdzeniem Amarantidou:

Niewątpliwie poeta znał z autopsji obrazy ukazujące ostatnie chwile życia rannego z powodu ostrzału, konającego dowódcy, otoczonego wiernymi i – sądząc po wyrazie twarzy – zrozpaczonymi jego żołnierzami⁴⁷,

brak w literaturze przedmiotu ustaleń co do wizerunków śmierci Markosa Botsarisa, jakie mógł znać Słowacki. Wnioskując z interpretacji obrazu, można uznać, że autorka ma na myśli dzieło Atanazjosa Jatruidisa. Wydaje mi się jednak, że skoro Słowacki napisał, iż przewodnik przypomina mu młodego Greka, przygotowanego do walki, w pełnym uzbrojeniu i patrzącego „oczyma tygrysa”, to nie odwoływał się do obrazu przedstawiającego skupionych nad umierającym wodzem i pogrążonych w rozpacz

⁴⁶ W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 79.

⁴⁷ Ibidem, s. 60.

wojowników. Należy też rozważyć problem, w jakim sensie Słowacki użył słowa „lito-grafia”: myślał o dziele wykonanym tą techniką czy o ilustracji? W drugim przypadku poszerza się krąg możliwości. Słynne dzieła Eugène Delacroix, poświęcone nowożytnej Grecji: *Rzeź na Chios* (1824) czy *Grecja umierająca na ruinach Mesolongi* (1826), to nie litografie – wykonane są farbą olejową na płótnie, poza tym żaden z tych obrazów nie przedstawia śmierci Botsarisa. Ten epizod greckiego powstania został natomiast utrwalony przez mniej znanych twórców, jak Jean-Charles Langlois (1789–1870), Filippo Marsigli (1790–1863) i Ludwik Lippardini (1800–1856). Na obrazie pierwszego z wymienionych malarzy widzimy, jak Botsaris pada w ramiona towarzyszy, ale dookoła nich nie ustaje zgiełk bitewny, Grecy bronią się i atakują. Podobna sytuacja rozgrywa się na płótnach włoskich twórców – nie ma miejsca ani czasu na rozpacz, w groźnych, wykrzywionych grymasem twarzach Greków jest za to żądza odwetu. Trudno jednak ocenić, który z wymienionych obrazów mógł widzieć Słowacki. Trzeba by najpierw ustalić, jakie galerie zwiedzał, czy któryś z tych obrazów mógł zobaczyć w Dreźnie, Londynie, Paryżu w trakcie długiej podróży po Europie? Być może to Włochy, gdzie przebywał tuż przed wyjazdem do Ziemi Świętej, dostarczyły inspiracji – jakiś obraz obejrzany w muzeum, zauważony w prasie. Zdecydowanie najbardziej prawdopodobny jest tu, według mnie, cykl litografii *Wyzwolenie Grecji*, autorstwa Petera von Hessa, niemieckiego malarza, który przybył do Grecji w 1833 r. z polecenia króla Ludwika I Bawarskiego⁴⁸. W cyklu tym śmierć Markosa Botsarisa przedstawiona jest na dość ascetycznej – w porównaniu z wyżej omawianymi – ilustracji. Widzimy umierającego bohatera i dwóch przytrzymujących go towarzyszy oraz Turka, oddalającego się z bronią w dłoni. Dzięki tak małej liczbie postaci zwracamy uwagę na twarz Greka – i rozumiemy, co Słowacki miał na myśli, pisząc o „oczach tygrysa”.

Zakończenie. Próba podsumowania i wskazania dalszych perspektyw badawczych

Zdaję sobie sprawę z tego, że nie wyszłam w swej pracy poza krąg hipotez i nie przedstawiłam argumentów trudnych do podważenia. Nie ma podstaw, aby odrzucić dotychczasowe ustalenia, można wzbogacać listę możliwości, ciągle doświadczając poczucia niespełnienia. Wydaje się jednak, że rozważania tego typu mogą stanowić wskazówki dla przyszłych wydawców poematu Słowackiego. Korzystając np. z egzemplarza *Podróży...* wydanej w 1987 r. w Gdańsku, odczuwa się brak objaśnień, szczególnie uciążliwy w tym dygresyjnym i aluzyjnym poemacie. Dlaczego nie podać czytelnikowi informacji o postaciach historycznych, wspomnieć o ich prawdziwie spartańskim męstwie, które tak poruszyło w dzieciństwie Słowackiego? Nie ulega wątpliwości, że jest to niezbędne do pełnego i właściwego odbioru utworu. Z inną sytuacją mamy

⁴⁸ R. Clogg, *Historia Grecji nowożytnej*, s. 55.

do czynienia w przypadku objaśnień dotyczących nieustalonych faktów, tzn. książki opisującej „walkę Greka” i „litografii zgonu Botzarisa”. Nie ulega wątpliwości, że jest to informacja szczegółowa, która może nie zaciekać przeciętnego odbiorcy, uczonym zaś zapewne lepiej zostawić pole do dyskusji niż narzucać własną interpretację. Żaden z badaczy nie odniósł się np. do faktu, iż postać Botsarisa, przywołana *explicito* w poemacie dwukrotnie, dwukrotnie także kojarzona jest z tygrysem – możemy tylko hipotetycznie rozważać, czy stało się to przypadkowo, czy może jakaś lektura, obejrzany obraz, narzuciły takie sformułowanie. Książka poruszyła wyobraźnię⁴⁹, ale nie musiała stać się źródłem, z którego czerpał szczegółowe informacje, tę rolę z pewnością prasa.

W pracy tej skupiłam się tylko na kwestii wizerunku jednego z bohaterów greckiego powstania w literaturze i malarstwie, ale ten sam problem może inspirować do wielu innych dociekań. Fakt, że tak często myśli Słowackiego o walce Greków towarzyszą przywoływaniu obrazu Ludwika Śniadeckiej, może świadczyć o tym, że to z jej biblioteczki pochodziły czytane książki. „Jeśli ta sprawa w moich oczach najświętsza upadnie, będzie to hańbą dla całej Europy” – pisała córka profesora Śniadeckiego do siostry w listopadzie 1825 r.; autorka biografii tej niezwyklej kobiety podkreśla, że powstanie greckie „wzruszało ją do łez”⁵⁰. Amarantidou także sugeruje wpływ ukochanej na lektury chłopca: „Być może już L. Śniadecka mogła zapoznać Słowackiego z twórczością Byrona”⁵¹. W oryginale utwory angielskiego romantyka poznawał Ludwik Spitznagel, jego przyjaźń z młodym Słowackim musiała wyrzeć piętno na zainteresowaniach czytelnicznych⁵².

Wreszcie, interesującym zadaniem dla edytora byłoby porównanie znajomości faktów z życia Botsarisa u polskich romantyków, przywołujących tę postać w swojej twórczości: Juliusza Słowackiego; Zygmunta Krasinińskiego, autora krótkiego utworu prozatorskiego *Syn Botzarisa*; Cypriana Kamila Norwida, który w *Notatkach z historii* zachował wycinek z francuskiego czasopisma z przekładem pieśni greckiej *La mort de Markos Botzaris*, przetłumaczonej potem przez niego samego na polski i włączonej do mowy *W rocznicę powstania styczniowego*⁵³.

⁴⁹ Por. J. Słowacki, *Urywki z pamiętnika i wybór listów*, wydał i objaśnił Manfred Kridl, Kraków 1922. W Paryżu 22 lipca 1832 r. Słowacki zanotuje w swym pamiętniku takie wspomnienie z lat dziecięcych: „Marzyłem o tragediach, jakie w przyszłości pisać będę... marzyłem o różnych bohaterach, wziętych z nowogreckiego powstania...”, s. 20.

⁵⁰ M. Czapska, *Ludwika Śniadecka*, Warszawa 1938, s. 121.

⁵¹ W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 50 (przyj. 33).

⁵² *Ibidem*, s. 75.

⁵³ C. Norwid, *W rocznicę powstania styczniowego [Mowa wygłoszona 22 stycznia 1875 R. w Czytelni Polskiej w Paryżu]*, [w:] *idem, Pisma wszystkie*, wstęp i oprac. J. Gomułicki, t. VII: *Proza*, Warszawa 1973, s. 101–102; 705.

Markos Botsaris in the *Journey to the Holy Land from Naples* by Juliusz Słowacki

The article focuses upon the character of Markos Botsaris that appears in the *Journey to the Holy Land from Naples* by Juliusz Słowacki. In this poem the poet calls the name of the hero of the Greek struggles for independence twice. A fragment of the fourth canto refers to the young poet's exceptionally emotional reading about the death of this Greek warrior. Furthermore, in the fifth canto the poet points to the similarity between the guidebook of the currently undertaken journey and the Greek who the poet once saw in the lithograph presenting the moment of Botsaris' death. The work attempts to answer two questions: What book might young Słowacki have read on the subject of the Greek War of Independence? Which of many pictures presenting the episodes of the Greek battles may he have thought about during his stay in Greece.

The verifying hypothesis in the article is an assumption that Słowacki's poetic vision was not inspired by historical syntheses, diaries or popular novels about the history of Greek struggles but rather by extremely popular edition of Greek songs published by Claude Fauriel, a French writer: *Chants populaires de la Grèce moderne*.

However, the most probable answer to the question about the picture the poet refers to in his fifth canto seems to indicate a cycle of lithographs entitled *The Deliverance of Greece* by Peter von Hess.

Το πρόσωπο του Μάρκου Μπότσαρη στο *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* (Ταξίδι απ' τη Νεάπολη στους Αγίους Τόπους) του Juliusz Słowacki

Το άρθρο ασχολείται με το πρόσωπο του Μάρκου Μπότσαρη, όπως παρουσιάζεται στο «Ταξίδι απ' τη Νεάπολη στους Αγίους Τόπους» του Juliusz Słowacki. Στο ποίημα ο ποιητής αναφέρεται δύο φορές στον ήρωα του ελληνικού αγώνα για την ελευθερία. Ένα απόσπασμα του 6^{ου} τραγουδιού συμπεριλαμβάνει τις αναμνήσεις από ένα πολύ συγκινητικό για τον νέο ποιητή βιβλίο, όπου παρουσιάζεται ο θάνατος του Έλληνα αγωνιστή. Στο 5^ο τραγούδι ο ποιητής παρουσιάζει τις ομοιότητες μεταξύ του ξεναγού του παρόντος του ταξιδιού στην Ελλάδα και του Έλληνα, τον οποίο είχε δει στο παρελθόν σε μια λιθογραφία που αφορούσε στο θάνατο του Μπότσαρη. Σκοπός του άρθρου είναι η προσπάθεια απάντησης σε δύο ερωτήσεις: ποιο βιβλίο σχετικά με τον ελληνικό απελευθερωτικό αγώνα μπόρεσε να γνωρίσει στα νεανικά του χρόνια ο Słowacki και ποια από τις πολλές εικόνες που παρουσιάζουν επεισόδια από τον ελληνικό αγώνα θυμήθηκε κατά τη διάρκεια της διαμονής του στην Ελλάδα.

Μια υπόθεση που ερευνάται στο άρθρο είναι η άποψη ότι την έμπνευση για το ποιητικό όραμα του Słowacki δεν συνιστούσαν ιστορικές συνθέσεις και ημερολόγια, ούτε τα δημοφιλή μυθιστορήματα για την ιστορία του ελληνικού αγώνα, αλλά μια πολύ δημοφιλής στην Ευρώπη έκδοση των δημοτικών τραγουδιών, γραμμένη από το Γάλλο λογοτέχνη Claude Fauriel: «Chants populaires de la Grèce moderne».

Η πιο πιθανή απάντηση στην ερώτηση για το ποια εικόνα πρόκειται στο 5^ο τραγούδι του ποιήματος είναι αναμφίβολα ότι ήταν ο κύκλος λιθογραφιών του Peter von Hess, με τον κοινό τίτλο «Η απελευθέρωση της Ελλάδας».

Upadek Psar w greckiej i polskiej literaturze XIX wieku¹

Psary, mała wyspa na Morzu Egejskim leżąca ok. 80 km na zachód od Chios, pozbawiona bogactw naturalnych i ziem uprawnych, na przełomie XVIII i XIX wieku była ojczyzną wielu kupców i żeglarzy. Nadane przez Wysoką Portę przywileje handlowe i szeroka autonomia wpłynęły na rozwój demograficzny i ekonomiczny wyspy: w przeddzień wybuchu powstania Psary były gęsto zaludnione i dysponowały silną flotą. Do walk w powstaniu mieszkańcy Psar włączyły się w niecały miesiąc po jego wybuchu na Peloponezie. Na wydany tureckiej flocie rozkaz całkowitego zniszczenia wyspy w roku 1824 wpłynęła przede wszystkim działalność brulotierów, m.in. Konstandinosa Kanarisa, oraz ataki Psariotów na wybrzeża Azji Mniejszej. Próby obrony wyspy nie powiodły się: według szacunków Greckich historyków podczas obrony zginęła połowa jej mieszkańców a także większość znajdujących się na tam uchodźców z sąsiednich wysp. Desperacki gest ostatnich obrońców: podłożenie ognia pod skład prochu oblężonej twierdzy, gdy tylko Turcy dostali się do jej wnętrza, przeszło do kanonu czynów heroicznych, budujących tożsamość narodową współczesnych Greków.

Epigramat Solomosa

Obraz zniszczenia Psar w dziewiętnastowiecznej literaturze greckiej budują dwa utwory. Oda Andreasa Kalwosa *Na Psary*² przed dzisiejszym czytelnikiem stawia duże wymagania, a jej wartość artystyczna była i jest przedmiotem wielu dyskusji³. Za arcydzieło nowogreckiej literatury uważa się epigramat Dionizjosa Solomosa, znany pod tytułem

¹ Artykuł powstał na podstawie pracy dyplomowej, którą napisałam pod opieką naukową prof. Marii Kalinowskiej i prof. Małgorzaty Borowskiej.

² Zob. A. Kalwos, *Ody* / D. Solomos, *Kobieta z Zakintos*, Warszawa 2004, s. 91–97 (Arcydziała Literatury Nowogreckiej, t. III).

³ Do zwolenników Kalwosa należą Jorgos Seferis i Odiseas Elitis, jednak sztuczny, pełen udziwnień język i monumentalna stylistyka ód Kalwosa nie zjednują mu wielu czytelników.

Chwała Psar. Zbudowany w nim obraz – wizja Chwały chodzącej po zgłiszczach – na trwałe pozostał w wyobraźni Greków. Utwór ten doczekał się aż czterech polskich przekładów: Józefa Birkenmajera, Zygmunta Kubiaka, Nikosa Chadzinikolau i Janusza Strasburgera⁴.

Η Δόξα των Ψαρών
 Στων Ψαρών την ολόμαυρη ράχη
 περπατώντας η Δόξα μονάχη
 μελετά τα λαμπρά παλικάρια
 και στην κόμη στεφάνι φορεί
 γινωμένο από λίγα χορτάρια
 που είχαν μείνει στην έρημη γη...⁵

Po Ipsarach, gdzie ziemia szerniała,
 w samotności przechadza się Chwała
 rozmyślając o męstwie bez miary.
 A na włosach jej błyszczą korona,
 z oszczędzonych przez ognie i żary
 szczątków trawy na wieki spleciona.
 (tłum. J. Strasburger)

Epigramat Solomosa należy do kanonu greckiej poezji narodowej opiewającej powstanie oraz wpływa na to, jak Grecy wyobrażają sobie zniszczenie Psar. „Na ustach Greków będą żyć, z pokolenia na pokolenie, te nieśmiertelne wersy”⁶ – pisze o utworze historyk, Dimitris Fotiadis. Do wiersza nawiązuje autor monumentalnej historii powstania greckiego, Dionizjos Kokinos: „Tym, co pozostało z Psar, była Chwała wylaniająca się ze zniszczeń”⁷. Sformułowanie Solomosa „ολόμαυρη ράχη” – dosł. ‘zupełnie czarny grzbiet’ – na stałe weszło do języka. Współcześnie nazwa ta funkcjonuje wręcz jako geograficzne określenie południowego przylądka wyspy.

Nie jest jednak epigramat Solomosa utworem stereotypowym. Już sam obraz samotnej, zamyślonej „Chwały” zdaje się przewrotny, wszak „Chwała” powinna występować wśród tłumu, by radośnie obwieszczać o dziełach tego, kto na nią zasłużył. Przedstawienie alegoryczne chwały to najczęściej młoda kobieta w złocistej szacie, z wieńcem (lub koroną) na głowie i tubą w ręku⁸. Chwała Solomosa, zamyślona, przechadzająca się po pustkowiu, zdaje się nikomu niepotrzebna.

Równie osobliwy jest jej wieniec, atrybut chwały, symbol przywództwa i zwycięstwa, ten spleciony z marnych resztek traw⁹. Rozdziwiek między chwałą i wieńcem z jednej a pustką, czernią i samotnością z drugiej strony pogłębia melancholijny nastrój utworu i zmusza do postawienia pytania o prawdziwe znaczenie „Chwały Psar”. Uderza kontrast pomiędzy szczątkami traw, tak drogocennymi, że zostają wplecione w wieniec, a chwałą, która zdaje się nie na miejscu, smutna, nieprzystająca do sytuacji.

⁴ Por. *Wielka literatura powszechna*, pod red. S. Lama, Warszawa 1933, t. IV, s. 874; Z. Kubiak, *Antologia poezji nowogreckiej*, Warszawa 1970, s. 51; N. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka 1453–1983*, Warszawa–Poznań 1985, s. 245; J. Strasburger, *Poeci Nowej Grecji*, Warszawa 1987, s. 43.

⁵ Δ. Σολωμός, *Άπαντα* [D. Solomos, *Dzieła wszystkie*], t. I, s. 124, Ateny, b.d.

⁶ Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση του Εικοσιένα* [D. Fotiadis, *Powstanie roku 1821*], Ateny 1971, t. II, s. 433.

⁷ Δ. Κόκκινος, *Η Ελληνική Επανάσταση* [D. Kokinos, *Powstanie greckie*], Ateny 1974, t. IV, s. 293.

⁸ Por. C. Ripa, *Ikonomia*, Kraków 1998, s. 16–17.

⁹ Na marginesie wspomnieć można rzymską tradycję *corona obsidionalis* obrzęd wieńczenia dowódcy, który oswoiwszy oblężoną armię, wieńcem z traw i dzikich kwiatów zebranych w miejscu oblężenia (por. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003, s. 1422).

Solomos tworzy zatem obraz nietypowy, który – jak się wydaje – polemizuje z literacką tradycją przedstawiania wielkich wydarzeń wojennych. Pytanie o sens przypisywania poległym chwały może być uzasadnione, jeśli rozważy się przebieg walk na Psarach, często będący realizacją powstańczego sloganu „wolność albo śmierć”, nieudolną obronę wyspy oraz zdumiewającą liczbę samobójstw wśród obrońców i ludności cywilnej. Polski przekład Janusza Strasburgera, choć nie ustępuje oryginałowi pod względem melodyjności, nie oddaje idealnie tej ambiwalencji pomiędzy godną pamięci chwałą a jej tragicznym kosztem. Zwraca się raczej w stronę typowej romantycznej interpretacji utworu w duchu *Gloria victis*.

Nota bene, obraz stąpającej po pobojowisku Chwały przywodzi na myśl powieść poetyczną Antoniego Malczewskiego *Maria*, wydaną po raz pierwszy w 1825 r. – w tym samym, w którym opublikowano epigramat¹⁰.

U Malczewskiego pustkowie ukraińskich stepów przemierza wiele alegorycznych postaci: samotność, rozpacz, zemsta, ale także chwała i sława są przedstawione jako niezależne od człowieka, obce siły. Personifikacje ciemnych stron duszy składają się na wizję zła będącego niezwykłym aspektem ludzkiego życia¹¹. Także Sława, wędrująca po krwawym polu bitwy, jest posępna i złowroga.

W powieści Malczewskiego zawarty został obraz podobny do tego z utworu Solomosa: błąkającej się po spustoszonej ziemi Sławy, kultywującej pamięć poległych na tej ziemi, której jednak nikt nie chce i nie potrzebuje. To Sława „spłakana łzami”, nie warta poświęcenia życia. Również Chwała, która razem z Zemstą zagrzewa Kozaków do walki, jest siłą niszczącą, wrogą człowiekowi.

Psary w greckiej pieśni gminnej

Pieśń gminna rzadko sięga do tematu wielkich klęsk powstańczych. Jedyna pieśń ludowa poświęcona Psarom, do jakiej dotarłam, zatytułowana *Wyprowa Topala paszy przeciwko Psarom*, została wydana w Paryżu w 1851 r., wraz z krótkim komentarzem i francuskim tłumaczeniem prozą¹². Utwór ten nie ma typowego dla pieśni ludowych rytmu wiersza politycznego¹³, zastosowano rzadszy, rymowany trzynastozgłoskowiec. Autor i czas powstania utworu pozostają nieznane.

¹⁰ Dziękuję prof. Marii Kalinowskiej za pomysł zestawienia utworu Solomosa i Malczewskiego.

¹¹ H. Krukowska, *Ciemna strona istnienia w romantycznym poemacie Malczewskiego*, [w:] A. Malczewski, *Maria*, oprac. tekstu H. Krukowska, Białystok 1995.

¹² M.-L. Demartin du Tyrac Marcellus, *Chants du peuple en Grèce*, Paris 1851, s. 155. Warto zaznaczyć, że upadek Psar był żywo komentowany w paryskiej prasie, a francuscy poeci-filhelleni poświęcili mu wiele utworów. Por. Fridériki Tabaki-Iona, *Poésie philhellénique et periodiques de la restauration*, Athènes 2003.

¹³ Tzn. nierymowanym piętnastozgłoskowiec w rytmie jambiczno-trocheicznym, podstawową miarą nowogreckiej poezji ludowej i eposów (bizantyński *Dijenis Akritas* czy siedemnastowieczny kreteński romans rycerski *Erotokritos*).

WYPRAWA TOPAL PASZY NA PSARY

Topal paszy dowództwo wyższe powierzono,
dziś jego kolej – na wroga go wyprawiono.
Do sułtana Mehmeda wraz rzecz radośnie:
„Na Samos i na Psary napadnę niezwłocznie!”
Już wyrusza armada, stawia wszystkie żagle,
u brzegów Mityleny pojawia się nagle.
Na Psary wnet fregatę Franków posyłają:
„Nadchodzi Topal pasza! Niechaj go czekają!”
I ferman im zawożą: „Niech wyspę opuszczają,
a kobiety i dzieci na swe statki wpuszczają!”
Dalejże Psarioci do boju się gotować,
osmańską zapragnęli flotę opanować!
Topal pasza czym prędzej żagle każe stawić,
wnet na brzegach Ipsarów flota wojska sprawi.
Pewnego z Mityleny wypływa wieczora,
do Psar przybija, wschodu gdy nadchodzi pora.
Psarioci, widząc wroga, cieszą się niesłychanie,
na szanice swe bieżą gotowi na spotkanie.
Pierwszy dzień minął, dzielnie się sprawili,
nie przepuścili wroga, zwycięsko się bili.
Lecz dnia drugiego zdrady bisurman próbuje,
nieszczęśliwych Psariotów podstępem oszukuje.
Z pomocą zdrazieckiego renegata Koty,
zdeptał Topal obronę mężnych Ipsariotów.
Kota, ten podły psisyn, zdrady się dopuszcza,
już kobiety i dziatwę w jasyr pędzi tłuszcza.
Na wyspie trudno znaleźć choć jednego czleka,
na Syros i na Spetsy, kto żyw jest – ucieka.
Rada zaraz poleca, by ich wspomóżono
i na Monemwazyję wszystkich przesiedlono.
Do Miasta Topal pasza śle co tchu konnego
do sułtana Mehmeda, że Psary są jego,
a sułtan na to ferman do Topala paszy,
że nasze ma być Samos, jak Psary są nasze!
Ferman od niego idzie do wschodnich rubieży,
niechaj każdy z Derbejów do ordy wnet bieży.
Siedemdziesiąt tysięcy w ordynku stanęło
i cieśninę Dar–Bogaz kolejno minęło.
Goniec z Samos podąży, gdzie zbiera się Rada,
niech ślą na odsiecz flotę, bo nam Samos pada.
Natychmiast rozsyła rozkazy wszędzie Rada,
do Idry i na Spetsy, niech Samos nie upada!
I rusza flota grecka, na Turka już płynie,
pod Ikarią dopada i gromi w cieśninie.

(1824)

(przekład: Małgorzata Borowska)

Należy wyjaśnić, że wymieniony w tytule Topal pasza był dowódcą nieudanej wyprawy tureckiej przeciwko Samos w 1826 r. Turcy liczyli wtedy na powtórzenie sukcesu, jakim były dla nich pacyfikacje Psar i Chios. Tym razem jednak Miaulis nie dopuścił do desantu sił tureckich.

Przedstawiony tu obraz upadku Psar jest szczególny: jedynym nawiązaniem do historiografii jest wspomnienie zdrady jednego z Greków, Kotasa oraz wziętych w niewolę kobiet i dzieci. W przeciwieństwie do typowego przedstawienia upadku wyspy, ten utwór wolny jest od wylczeń poległych i opisów zniszczeń. Anonimowy autor wiele miejsca poświęca tym, którym udało się uratować z masakry oraz dzięki pomocy rodaków uniknąć losu wygnańców. Skala tragedii zostaje przemilczana, tymczasem zarówno w tekstach literackich, jak i tych o charakterze informacyjnym, zniszczenie Psar zostaje często nazwane całopaleniem (ολοκαύτωμα), co podkreśla, że klęska była zupełna. Zgodnie z wizją historii zawartej w pieśni zajścia na Psarach okazują się jedynie wstępem do przyszłej klęski Turków. Ośmieleni triumfem i kuszeni wizją kolejnych łatwych zwycięstw, muszą ostatecznie przegrać, gdyż ich pycha obraca się przeciwko nim. Zgodnie z ludową wizją dziejów klęska przeradza się ostatecznie w zwycięstwo.

Psary i literatura polska

Psary pojawiają się jako tło w *Lambrze* Słowackiego, utworze ukończonym w 1832 r., a więc przed podróżą poety do Grecji (1836). Słowacki z pewnością znał historię Psar i chociaż w utworze nie odniósł się bezpośrednio do konkretnych, związanych z nią wydarzeń, wyspie i jej mieszkańcom poświęcił немало miejsca. Ważną rolę gra postać Ipsarioty – tajemniczego śpiewaka, który niczym starożytny aoida snuje opowieść o bohaterach. Analiza miejsca w powieści tych dwóch jej elementów pomoże odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie na Psarach umieścił poeta znaczną część wydarzeń w utworze.

W IV pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* jest wspomniana pewna książeczka, niby lektura z lat młodości i źródło informacji o greckich bohaterach. Manfred Kridl upatrywał w tym opisie pracę Claude'a Raffenela¹⁴, której rozdział o Psarach przełożył, najprawdopodobniej w roku 1826, czternastoletni wówczas Zygmunt Krasieński.

Opisana przez Raffenela historia upadku Psar koncentruje się na temacie zdrady, szeroko obecnym także w polskiej twórczości romantyków. Temat ten był ze względów osobistych szczególnie istotny dla Krasieńskiego. Przekład jest wierny wobec oryginału, jednak w dalszej części tekstu pojawiają się liczne opuszczenia fraz lub całych zdań. Tłumacz pomija również przypisy autora, zawierające obszernie wyjaśnienia i odsyłające do innych opisów powstania greckiego, m.in. Blaquièresa i Pouqueville'a.

Zwraca uwagę sposób prezentacji bohaterów: Grecy są w nim przedstawieni jako dzielni bohaterowie, wnukowie Leonidasa, broniący się przed hordą zdziczałych

¹⁴ C.D. Raffanel, *Histoire complète des événements de la Grèce*, Paryż 1825, t. III, s. 188–219.

barbarzyńców. Ostre potępienie spotyka przede wszystkim Europejczyków, którzy zdecydowali się pomóc Turkom, a działanie to autor interpretuje jako „gwałcenie godności ludzi cywilizowanych”. Są więc Psary miejscem walki cywilizacji z dziczą, europejskości z barbarzyństwem, wiernych z niewiernymi, wolności z tyranią. Zdradcy – a to w zdradzie upatruje Krasieński za Raffenelem przyczynę upadku Psar – dopuszczają się najcięższej zbrodni. Kotas, który wydał wyspę wrogom, spodziewa się najwyższej nagrody – godności wezyra. Zostaje jednak zamordowany: pasza omyłkowo skazuje go za zdradę tych, z którymi w rzeczywistości Kotas współpracował. Oto w historię Grecji wpleciona zostaje romantyczna ironia losu, a zarazem ludowa koncepcja sprawiedliwości, zgodnie z którą każda wina musi zostać pomszczona. Jeśli nie zrobią tego ludzie, los sam ukarze zbrodniarza. Kara zostaje wymierzona Kotasowi bardzo precyzyjnie, umiera on w mękach jako zdrajca w tym samym czasie, kiedy giną ofiary jego zdrady – Psarioci.

Motywacja Greków jest przedstawiona jako czysta i szlachetna, a obrońcy wolności stają do walki z entuzjazmem: „Widok nieprzyjaciela sprawił trudne do opisanego wrażenie na tych szlachetnych wyspiarzach. Nie była to bojaźń, ale ta ufność i ten porywający zapał, obudzony miłością do ojczyzny i wolności¹⁵”.

Moment ostatecznej klęski opisany jest krótkimi, urywanymi zdaniami, pełnymi emocji i budującymi napięcie. Wysadzenie twierdzy to gigantyczny wstrząs dla całej wyspy, wizja wręcz apokaliptyczna: „Morze szeroko się wzburza i pieni; gruzy zasypują tureckie okręta. – Tabia, jej obrońcy i dwa tysiące niewiernych zniknęło¹⁶”. Przedstawiona tu klęska jest zupełna: twierdza – tu nazwana Tabia¹⁷ – znika z powierzchni ziemi.

Zarazem jednak klęska staje się początkiem zwycięstwa. Mamy do czynienia z taką wizją historii greckiej, w której katastrofa Psar ma wyjątkowe znaczenie: to dzięki niej naród zjednoczył się i jeszcze gorliwiej walczył z Turkami, flota nie nadążała z przyjmowaniem nowych ochotników, a późniejsze zwycięstwa Greków wynikały z rozbudzonego wtedy zapału. Dopiero wtedy Grecy zdali sobie sprawę z ogromu niebezpieczeństwa i zapragnęli zemsty, słowem: „Ta klęska natchnęła nowym Hellenów życiem¹⁸ i zaważyła na losach powstania. Jest to oczywiście realizacja romantycznego mitu „grobu, co staje się kolebką”: dzięki upadkowi Psar Grecja postanie niczym feniks z popiołów. Całkowita klęska zostanie przekuta w zwycięstwo także w sferze moralnej: Psarioci, przegrywając walkę w obronie ojczyzny, zarazem dowiedli przed całym światem, że są lepsi od zwycięzców. W tym systemie wartości życie nie stoi na szczycie hierarchii, a poświęcenie go dla ojczyzny przynosi z czasem ostateczne zwycięstwo.

Relacja z Psar kończy się opisem działania kobiet, którym, co uwiidocznia się na tle innych źródeł, wyznaczono rolę wyjątkową. Narrator nie wspomina o ich słabości, ale przedstawia je jako silne i waleczne. Odwagą dorównują one mężczyznom i same bronią

¹⁵ Z. Krasieński, *Dziela*, pod red. L. Piwińskiego, Warszawa 1931, t. V, s. 50.

¹⁶ Ibidem, s. 57.

¹⁷ Tabia i Paleokastro to u Krasieńskiego dwa różne miejsca. Paleokastro wedle tej relacji ma zostać wysadzone w następnej kolejności, będzie to jednak znacznie mniejsza eksplozja. Użyta przez Krasieńskiego nazwa „Tabia” oznacza redutę, którą Psarioci wysadzają w powietrze (gr. *τάπια* – ‘szaniec, okopy, reduta’).

¹⁸ Ibidem, s. 61.

miasta. Zwraca się czytelnikowi uwagę, że nie tylko bohaterstwo obrońców twierdzy, ale przede wszystkim postawa kobiet zasługuje na podziw, pamięć i chwałę. Krasiński pomija ostatnie akapity tekstu Raffenela, historię matki, która umiera z wycieńczenia, gdy wraz z czwórką dzieci próbuje uciekać przed Turkami. Tłumacz rezygnuje z drastycznego, pełnego okrucieństwa epizodu, aby zamknąć przekład poetyckim przedstawieniem rzucających się ze skały Psariotek.

Wtem w[z]noszą one ku niebu jedną ręką swe dzieci, drugą znikome skarby – zdają się tę podwójną Bogu poświęcać ofiarę. Rzucając w otchłań wszystko, co miały najdroższego, raz ostatni dłonie sobie podają. – Jeden ich zapęd unosi; morze się roztwiera – dziewice Ipsary, wdowy walecznych, potomstwo bohaterów, wszystko ginie pochłonię¹⁹.

Katastrofa staje tu się wizją kosmiczną. Obraz to ciekawy, może inspirowany religią antyczną, łączy motywy starogreckie i chrześcijańskie: kobiety, niczym kapłanki, składają Bogu ofiarę ze swoich dzieci, a jednocześnie poświęcają własne życie. Przyjmują rolę męczennic, które wołają zginąć, niż wyrzec się honoru, swoich zasad i wiary chrześcijańskiej. Ofiara zostaje przyjęta: morze cudownie się roztwiera, a one giną w otchłani. Pochłonięcie człowieka przez przyrodę, tu przez morze, także jest motywem romantycznym, wywodzącym się z tradycji ludowej, częstym u Mickiewicza (*Lilije, Świtezianka*). Nadaje ich niewinnej, męczeńskiej śmierci wymiar sakralny. Zgodnie z mitycznym i ludowo-romantycznym obrazem czasu ofiary, tak jak przyroda, obudzą się w odpowiedniej chwili i przypomną o obowiązkach, jakie mają wobec nich żywi.

Elementem interpretacji historii Psar są także motta, które pochodzą od Krasińskiego. Dwa cytaty z drugiej księgi *Eneidy* dotyczą zburzenia Troi, w ten sposób zniszczenie Psar podniesione zostaje do rangi mitu, a obrońcy stają się świętymi mężami, jakimi dla Rzymian byli Trojanie. Jest to także połączenie historii Grecji starożytnej i nowożytnej – i antyczni, i współcześni Grecy pozostają wierni rycerskiemu kodeksowi: cechuje ich taka sama odwaga i determinacja.

Zupełnie inny charakter ma *Lambro*. Przedstawiony w nim Psariota (Słowacki używa formy „Ipsariota”²⁰) nie jest postacią jednoznaczną: to sługa korsarza, tytułowego bohatera powieści, wiernie wypełniający jego zadania. Bezsukutecznie starał się wywołać powstanie, nie został jednak zrozumiany przez swoich rodaków. A zatem nie sprawdził się w roli Tyrteusza, być może zresztą narzuconej. Jego pieśń nie poderwała Psariotów do walki, został odrzucony przez słuchaczy i jako artysta poniósł klęskę. Wolność i ojczyzna wiele dla niego znaczyły: przeżywał porażkę w walce z Turkami, szczerze płakał podczas egzekucji Rygi, bez wahania podjął się ryzykownej misji, jaką zlecił mu Lambro. A jednak oddalił się od swojego pana, gdy ten popadał w obłęd, przystał na prośbę

¹⁹ Loc. cit.

²⁰ Psary (gr. τα Ψαρά) znane są w literaturze zachodniej jako Ipsara; taka właśnie forma, najpewniej za pośrednictwem języka francuskiego, trafiła do polskiej poezji. Tego rodzaju nazewnictwo wywodzi się z języka tureckiego, gdzie nazwa „Ipsara” do dziś funkcjonuje, w każdym razie nie jest to forma pochodząca bezpośrednio z greki.

zakochanej w Lambrze kobiety i wbrew zasadom wpuścił ją na piracki okręt. Z biegiem czasu sam stał się cynicznym korsarzem, człowiekiem chciwym i pozbawionym uczuć. Opis Psarioty z ostatnich stron utworu jest przepełniony symboliką: oczy, które stały się czarne jak noc, odzwierciedlają stan jego duszy, a utrata młodości i urody oznacza tu także mierną kondycję moralną. Po śmierci dziewczyny, gdy zrozumiał, że Lambro będzie chciał się mścić, paż Psariota przestraszył się i uciekł. Stał się więc podobny do swojego pana, będąc jednocześnie jego ofiarą. Charakterystyka Psarioty, jego klęska artystyczna i moralna, jest dopełnieniem mrocznej postaci Lambra oraz istotnym elementem pesymistycznego, pozbawionego nadziei świata powieści poetyckiej.

Opis „wyspy Ipsary” autorstwa Słowackiego nie był inspirowany historyczno-geograficznym obrazem Psar. Jest to jednak dla poety miejsce szczególnie. W utworze mała wysepka staje się symbolicznym centrum greckiego świata. Klasztorny dzwon, w który uderza mnich, by zwołać Greków na modlitwę, w przyszłości, jak zaznacza narrator, usłyszą Majnoci – słynni ze swojej waleczności mieszkańcy półwyspu Mani na Peloponezie. Ze szczytów gór na Psarach widać całe Morze Egejskie: Lambro każe ukochanej wyglądać z okna klasztornej celi jego okrętu. Klasztor jest schronieniem, ale jednocześnie miejscem walk z Turkami, a pokorny mnich jest zarazem Tytanem. Psary, choć tureckie, okazują się więc miejscem ucieczki przed Turkami²¹.

Wszystkie wydarzenia przedstawione w utworze dzieją się tylko w dwóch miejscach, na morzu i na Psarach, i te dwie przestrzenie symbolizują całą Grecję. Psary to także ład tajemniczy, pełen romantycznych miejsc (wyludnione miasto, pełna życia, orientalna łąźnia, zaczarowany „rajski” cmentarz, minarety i ruiny starożytnej świątyni) i magicznych zdarzeń: wojna z Turkami, która toczy się w klasztorze, nie burzy spokoju w mieście.

Gdy dzieło powstawało, romantyczna legenda wyspy od dawna krążyła wśród europejskich kręgów filhelleńskich. Słowacki nie odwołuje się jednak do historii Psar i nie powiela utrwalonego już w literaturze filhelleńskiej modelu wychwalania jej bohaterstwa. Dlatego nazwa „Ipsara” nie odnosi się tu do przestrzeni geograficznej, ale do mitycznej. Jest to także pewien skrót, symbol, pod którym u Słowackiego kryją się wszystkie greckie lądy.

Historia Psar zyskała wiele znaczeń. Na wyobraźnię poetów silnie oddziaływało przekonanie o wielkim bohaterstwie Psariotów, ich poświęceniu w imię wolności – świadczy o tym choćby oda Kalwosa. Francuscy filhelleni poruszeni katastrofą Psar poszerzyli to przedstawienie o ogrom niezawinionego cierpienia ich mieszkańców. W ten schemat wpisali się m.in. Pierre-Jean de Béranger (poemat *Psara*), Ernest Foinet (elegia *Psara*), Alfons Le Flanguais, Edouard Scipion d'Anglemont (oda *Ipsara*), poetka Eveline

²¹ Marian Ursel pisze, że na Psary i Idrę uciekali Grecy z Peloponezu przed tureckimi represjami w odpowiedzi za wzięcie udziału w wojnie po stronie rosyjskiej (J. Słowacki, *Powieści poetyckie*, wstęp i przypisy M. Ursel, Wrocław 1986, s. 203; 205.) Trudno jednoznacznie to potwierdzić, *Historia narodu greckiego* podaje, że powstańcy szukali schronienia na „sąsiednich wyspach”, w przeciwieństwie do Idry, Psar nie uznaje się za wyspę sąsiadującą z Peloponezem (*Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* [Dzieje narodu greckiego], Ateny 1980, t. XI, s. 75).

Désormery (wiersz *Kobiety z Psary*) i inni. Jednak najstynniejszy utwór poświęcony Psarom, epigramat Solomosa, oddaje część bohaterom w tonie melancholijnym, czym różni się znacznie od pozostałych.

Inni autorzy, jak anonimowi twórcy pieśni, ale także niektórzy romantycy, starali się nadać katastrofie sens i wykazać jej decydujące znaczenie dla przyszłych losów Grecji. Są też Psary małą ojczyzną Kanarisa, legendy greckich walk o niepodległość. W końcu u Słowackiego stają się one miejscem tajemniczym, „romantycznym”, naznaczonym tragiczną historią, nie opisaną jednak wprost.

W wielu przedstawieniach katastrofy jest obecny motyw pustki i zagłady, wręcz apokalipsy. Zarówno Solomos, francuscy filhelleni, jak i Słowacki w *Lambrze* przedstawiają wyspę przegraną i zniszczoną. W wizjach tych bohaterstwo Greków pozostaje na drugim planie lub nie pojawia się w ogóle. U Słowackiego obraz wyspy staje się obrazem całego świata: wyludnionego, opustoszałego, zdewastowanego po kataklizmie. Osobista klęska Psarioty i klęska Greków w ogóle towarzyszy klęsce całej idei powstańczej i tworzy głęboko pesymistyczny obraz świata.

The Destruction of Psara (Ipsara) in Greek Literature in the Context of Polish Romantic Literature

The destruction of Psara (June 1824) has been the theme of numerous literary works. The epigram written by Dionysios Solomos stands out among Greek texts. It has been translated into Polish four times. This event present in popular Greek song constitutes an important theme of French Philhellenic poetry. The poetic vision of the destruction of Psara appears in a text written by young Zygmunt Krasiński, a Polish Romantic poet. This text is a translation of the account of C. Raffanel, a French Philhellene. The portrayal of Psara becomes a means of realizing romantic myths and visions of history. Juliusz Słowacki also refers to the myth of Psara in *Lambro*, his poem narrative written even before he traveled to Greece.

Η καταστροφή των Ψαρών στην ελληνική λογοτεχνία στα πλαίσια της πολωνικής ρομαντικής λογοτεχνίας.

Η καταστροφή των Ψαρών (Ιούνιος του 1822) έγινε θέμα πολλών λογοτεχνικών έργων. Ανάμεσα στα ελληνικά κείμενα ξεχωρίζει το επίγραμμα του Διονυσίου Σολωμού, το οποίο μεταφράστηκε στα πολωνικά τέσσερις φορές. Το γεγονός είναι επίσης εμφανές στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια, αλλά αποτελεί και ένα σημαντικό θέμα της γαλλικής φιλελληνικής ποίησης. Το ποιητικό όραμα της καταστροφής των Ψαρών παρουσιάζεται σε ένα νεανικό κείμενο του Πολωνού ρομαντικού ποιητή, Zygmunt Krasiński, μια μετάφραση της αφήγησης του Γάλλου φιλέλληνα C. Raffanel. Η παρουσίαση των Ψαρών σε αυτό είναι ένας τρόπος υλοποίησης των ρομαντικών μύθων και των ιστορικών οραμάτων. Ακόμα και ο Juliusz Słowacki αναφέρεται στο μύθο των Ψαρών στο «Lambro» (Λαμπρό), ένα ποιητικό μυθιστόρημα γραμμένο πριν ακόμα επισκεφθεί ο ποιητής την Ελλάδα.

Obraz Greków w relacjach prasowych z roku 1827 zamieszczonych w „Gazecie Lwowskiej” i „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego”

Przedmiotem niniejszej pracy będzie analiza relacji opublikowanych w 1827 r. w dwu gazetach, które ukazywały się na ziemiach polskich: „Gazecie Lwowskiej” oraz „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego”. Pod względem metodologicznym praca będzie stanowić kontynuację badań nad zawartością „Gazety Krakowskiej”, których najistotniejsze wątki przedstawiłem w artykule pt. *Ukryte słowa. Powstanie greckie w świetle doniesień „Gazety Krakowskiej” z lat 1821–1830*¹. Obecnie postanowiłem zmienić klucz doboru tekstów i zająć się przede wszystkim porównaniem doniesień ukazujących się w dwu zupełnie odmiennych tytułach prasowych, różniących się nie tylko miejscem wydawania, ale i stopniem zależności od władz zaborczych: „Gazeta Lwowska” uchodziła za narzędzie austriackiej propagandy i prezentowała jedynie oficjalny punkt widzenia dworu wiedeńskiego, podczas gdy „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego” cieszyła się, jak uważano, dużą niezależnością i uprawiała ambitną publicystykę. Z oczywistych względów będą uciekał się również do porównań obu tytułów ze znaną mi bliżej „Gazetą Krakowską”. Odmiennie jednak niż w poprzednim tekście będę zajmować się przede wszystkim wizerunkiem Greka we wzmiankowanych relacjach, nie zaś konotacjami tego wizerunku. Dziś bowiem uważam, że pogląd, iż publikowane w „Gazecie Krakowskiej” relacje z przebiegu walk w Grecji miały – w zamysle redaktorów dziennika – kształtować wśród czytelników przychylność dla rodzimego ruchu narodowowyzwoleńczego, nie znajduje wystarczającego uzasadnienia.

Za tekst pionierski na temat obrazu powstania greckiego w prasie polskiej należy uznać artykuł Adrianę Trzpil pt. *The Greek war of independence in accounts published in „Kurier Litewski” (formulating the problem)*², na którym wzorowałem się, przygotowując artykuł poświęcony doniesieniom „Gazety Krakowskiej”. Z kolei wiadomości

¹ Tekst opublikowany w książce: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej i in., Warszawa 2007, s. 150–169.

² A. Trzpil, *The Greek war of independence in accounts published in „Kurier Litewski” (formulating the problem)*, „Eos” 90 (2003), s. 301–317.

i relacje publikowane w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego” zestawili i omówił Tadeusz Matraszek³. Bliższe informacje o prasie polskiej w interesującym nas okresie podaje Jerzy Łojek⁴. Monograficzne publikacje na temat „Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego” ogłosiły Ewa Słabecka i Marta Michałowska⁵. „Gazeta Lwowska” doczekała się drobiazgowej monografii⁶; pewne informacje na jej temat zawierają też artykuły Karola Estreicher⁷ i Karola Bąkowskiego⁸. Szczegółowe opracowanie historii greckiego powstania pochodzi natomiast spod pióra Wincentego Gorzyckiego⁹.

* * *

„Gazeta Lwowska” już w XIX wieku nie miała dobrej reputacji. W opracowaniach wymieniania się ją często jedynie z nazwy,¹⁰ a komentarze pozytywnie oceniające jej działalność są nieliczne¹¹. Negatywnie wypowiada się na jej temat Karol Estreicher: „Gazeta Lwowska» ogranicza się do tłumaczenia nowin politycznych”¹². Zwraca on ponadto uwagę na niski poziom polszczyzny u autorów not¹³.

Lwowskie pismo powstało w roku 1811 jako pierwsze w Galicji¹⁴. Do 1823 głównym jego redaktorem był Franciszek Kratter, po nim obowiązki te przejął Józef Bensa. Sprawował je tylko do interesującego nas roku 1827, kiedy redaktorem naczelnym został profesor Mikołaj Michalewicz, który jednak, zmuszony liczyć się z cenzurą, nie mógł podnieść jakości pisma¹⁵. Gazeta ukazywała się trzy razy w tygodniu w nakładzie 500 egzemplarzy, a roczny koszt jej prenumeraty wynosił 50 złotych reńskich¹⁶. Jedynym atutem dziennika był dodatek zatytułowany „Rozmaitości”, który zawierał sporo tekstów literackich lub rozrywkowych. Za najlepszy okres „Rozmaitości” Estreicher uznał czasy, kiedy gazetą kierował właśnie Michalewicz¹⁷.

³ T. Matraszek, „Chios podobna do ognistego morza”. *Obraz powstania greckiego w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego”*, [w:] *Filhellenizm w Polsce*, s. 170–181.

⁴ J. Łojek, *Prasa polska w latach 1661–1864*, t. I, Warszawa 1976, s. 92–94; idem, *Zarys historii prasy polskiej w latach 1661–1831*, Warszawa 1972, s. 115–117.

⁵ M. Michałowska, „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego” do 1830 r., „Rocznik Biblioteki Narodowej”, t. II, 1966, s. 265–285.

⁶ *Stulecie „Gazety Lwowskiej”*, t. I–III, Lwów 1911–13.

⁷ K. Estreicher, *Dziennikarstwo w Galicji i Krakowie*, „Biblioteka Warszawska” 1861, t. II, s. 157–170.

⁸ K. Bąkowski, *Dziennikarstwo krakowskie roku 1848*, „Rocznik Krakowski” 1906, t. VIII, s. 148–160.

⁹ W. Gorzycki, *Walka Grecji o niepodległość w wieku XIX*, Warszawa 1922.

¹⁰ F. Łobeski, *Pogląd na dziennikarstwo w Galicji od roku 1816 do roku 1848*, „Dziennik Literacki” 1853, nr 9, s. 65–66; nr 10, s. 75–77; nr 15, s. 113–116.

¹¹ K. Bąkowski, *Dziennikarstwo krakowskie roku 1848*, s. 148.

¹² K. Estreicher, *Dziennikarstwo w Galicji i Krakowie*, s. 160.

¹³ *Ibidem*, s. 168.

¹⁴ Tzn. poza Krakowem, który był wówczas stolicą formalnie niezależnej Rzeczypospolitej Krakowskiej.

¹⁵ J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyka, *Dzieje prasy polskiej*, Warszawa 1988, s. 97.

¹⁶ K. Estreicher, *Dziennikarstwo w Galicji i Krakowie*, s. 160. Estreicher podaje, że gazeta ukazywała się dwa razy w tygodniu. Powołuję się jednak na o wiele nowszą pracę zbiorową J. Łojka, J. Myślińskiego i W. Władyki; odpowiada to zresztą mojej własnej obserwacji: w roku 1827 wzmiankowana gazeta ukazywała się trzy razy w tygodniu.

¹⁷ K. Estreicher, *Dziennikarstwo w Galicji i Krakowie*, s. 170.

Zupełnie inny charakter miała „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego”. Zaczęła się ona ukazywać w roku 1815 jako kontynuacja „Gazety Południowopruskiej” i miała swój niemieckojęzyczny odpowiednik pod tytułem „Zeitung des Grossherzogtums Posen”¹⁸. Jej redaktorem w interesującym nas okresie był Jotzi Raabski, ambitny i pracowity prawnik z Wrocławia, utrzymujący kontakty ze Stanisławem Staszicem¹⁹. Do 1829 r. gazeta ukazywała się dwa razy w tygodniu w nakładzie 2000 egzemplarzy²⁰. Roczna prenumerata gazety kosztowała w interesującym nas roku 7 talarów, co było sumą zbyt wysoką jak na możliwości finansowe wielu czytelników (jakkolwiek począwszy od roku 1825 koszty prenumeraty stopniowo spadały, co spowodowane było zmianami przepisów regulujących wynagrodzenia urzędników pocztowych, zajmujących się obsługą prenumeraty)²¹. Poznańska gazeta podlegała oczywiście cenzurze: od 1819 kontrolę prasy sprawowały ministerstwa i departament policji oraz specjalne naczelne kolegium z siedzibą w Berlinie. Kolegium to działało jednak za pośrednictwem urzędników terenowych: w Poznaniu do roku 1830 funkcję tę sprawował Piotr Sobański. Działania cenzora podlegały wyrywkowej kontroli władz w Berlinie, pomimo to redaktorowi naczelnemu gazety udawało się przemycić bardzo odległe od oficjalnej polityki państwa pruskiego stwierdzenia: w 1830 r. na łamach dziennika pojawiły się określenia „szczęśliwe wydarzenia” i „chwalebna rewolucja”, odnoszące się do powstania listopadowego. Po roku 1830 działania cenzury stały się bardziej uciążliwe, co spowodowało osłabienie oddziaływania gazety²².

Różniły się też serwisy informacyjne obu dzienników i – w pewnym stopniu – ich szata graficzna. W „Gazecie Lwowskiej” jako pierwsze podawano „wiadomości krajowe”, tzn. pochodzące z Galicji, „Wiednia i Węgier”. Wiadomości krakowskie traktowano naturalnie jako zagraniczne, podobnie było też z wiadomościami opisującymi sytuację w Królestwie Polskim. Po informacjach krajowych następował blok wiadomości zagranicznych uszeregowany według państw: „Portugalia” (przed nią zdarzały się niekiedy doniesienia z Indii Zachodnich, „Ameryki Hiszpańskiej” i Stanów Zjednoczonych), „Hiszpania”, „Wielka Brytania i Irlandia”, „Wyspy Jońskie”, „Francja”, a szereg ten kończyły państwa skandynawskie, niemieckie i Rosja. Wiadomości z ziem greckich publikowano w dziale dotyczącym Wysp Jońskich lub pod hasłem „Turcja”, ten kraj bowiem zamykał listę państw, o których sytuacji informowano czytelnika. Sporadycznie po doniesieniach z Turcji pojawiały się informacje o wypadkach mających miejsce w Azji Środkowej i na Kaukazie (głównie w Gruzji, i to tylko na podstawie doniesień rosyjskich). Serwis informacyjny zamykały wiadomości finansowe, kursy obligacji, wiadomości lokalne, „doniesienia loteryjne” i edykty publikowane w dwu językach: po

¹⁸ M. Michałowska, „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego”, s. 265.

¹⁹ Ibidem, s. 271.

²⁰ J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyka, *Dzieje prasy polskiej*, s. 100. Tadeusz Matraszek (za Ewą Słabecką) podaje, że gazeta ukazywała się dwa razy w tygodniu do 1830 r. (por. idem, „Chios podobna do ognistego morza”, s. 171).

²¹ M. Michałowska, „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego”, s. 282.

²² Ibidem, s. 272–275.

niemiecku i po łacinie (niekiedy jeszcze dodatkowo po polsku). Na ostatniej stronie tradycyjnie pojawiały się rubryki towarzyskie „Przyjechali do Lwowa” i „Wyjechali ze Lwowa” oraz „Dostrzeżenia meteorologiczne we Lwowie”. Wszystkie publikacje w „Gazecie Lwowskiej” opierały się na materiałach pochodzących z gazet, które można było czytać w państwie Habsburgów; nie były zresztą rzadkie polemiki z dziennikarzami piszącymi dla prasy europejskiej niezbyt przychylniej Habsburgom.

Nieco inny był porządek wiadomości podawanych w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego”. Również i w tym dzienniku jako pierwsze pojawiały się wiadomości krajowe, po nich zaś następowały zagraniczne w następującym porządku: z Królestwa Polskiego, Anglii, Portugalii, Hiszpanii, Francji i Turcji. Po wiadomościach przedstawiano anegdota, ciekawostki, kursy „papierów”, ceny zboża, ogłoszenia sądowe, itp. Serwis informacyjny dziennika uzupełniały dodatki ukazujące się z każdym numerem. Dodatki te – w odróżnieniu od lwowskich „Rozmaitości” – zawierały również wiadomości²³.

„Kupy greckie wpałszy gwałtem zrabowały konsulat”

Niełatwo jest skonstruować na podstawie zamieszczonych w obu gazetach relacji spójny obraz Greka. Uderzający wydaje się brak prób odtworzenia mentalności przeciętnego przedstawiciela narodu greckiego. Można by rzec, iż rok 1827 – jeśli chodzi o kształtowany przez prasę europejską wizerunek Greków – nie był dla nich szczególnie pomyślny: po pierwszych zachwytach nad prastarym narodem, który powstaje do walki w imię antycznych cnót i wzorów (od porównań ze starożytnymi wodzami i twórcami kultury aż roi się w publikacjach „Gazety Krakowskiej” z początku dekady lat dwudziestych), losy Greków przestają wzbudzać równie silne zainteresowanie opinii publicznej, o ile oczywiście nie dochodzi do tak spektakularnych wydarzeń, jak szeroko relacjonowana bitwa pod Nawarino. Przyczyn tego stanu rzeczy można upatrywać zarówno w typowym dla dziennikarzy (i dla czytelników gazet) poszukiwaniu nowości, jak i w postawie samych Greków. Na podstawie lektury prasy z omawianego roku można stwierdzić, że głównym zajęciem Greków w tym okresie było piractwo, toczenie sporów ambicjonalnych i niekończące się odkładanie posiedzeń parlamentu. Trzeba by rzeczywiście sporo dobrej woli, aby wydarzenia te – niekiedy bardzo poruszające opinię publiczną jako jawnie sprzeczne z wyniesionym ze szkoły ideałem greckości – przedstawiać w korzystnym dla Hellenów świetle. Dziwi jednak pewna tendencja, której nie zaobserwowałem w materiale zamieszczonym na łamach „Gazety Krakowskiej”: redaktorzy analizowanych

²³ Choć Ewa Słabecka (*Dzieje „Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego”*, s. 370 – cytuję za Tadeuszem Matraszkciem, „*Chios podobna do ognistego morza*”, s. 171) uważa informacje podawane w dziale zagranicznym gazety za sprzeczne i nieprzedstawiające żadnej wartości, przychyliam się raczej do zdania do zdania Jerzego Łojka (J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyka, *Dzieje prasy polskiej*, s. 100), który – na tle innych gazet – pozytywnie ocenia walory informacyjne gazety („najpełniejsze i najrzetelniejsze wiadomości”).

dzienników nie starają się tego negatywnego wizerunku Greka złagodzić różnymi publikacjami odwołującymi się do starożytnej przeszłości narodu, obejmującymi relacjami barbarzyństwa tureckiego lub – szczególnie oddziaływającym na masowego czytelnika – przedstawieniem pojedynczego bohatera pozytywnego: męczennika, dobrego żołnierza lub kupca czy rolnika, który w wyniku działań wojennych traci wszystko. Takich właśnie obrazów w analizowanym materiale nie odnajdujemy. Zamiast zaś tego mamy sporo przykładów bohatera negatywnego, zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. Widać to choćby w opisie ataku na konsulat habsburski na wyspie Chios, który miał miejsce jesienią roku 1827. Lwowskie pismo alarmowało:

Kupy greckie zrabowały konsulat. Nikogo nie było ze Skiotów, który by im powiedział, że ten dom który burzyli, jest ten sam, w którym podczas zdobycia tej wyspy przez Turków w 1822 r. kilkaset z nich znalazło obronę, i że c.-k. wicekonsulem jest ten sam mąż, który z niebezpieczeństwem życia i poświęceniem większej części swojego majątku dał onym tę opiekę²⁴.

Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę, iż relacja ta miała zadowolić cenzora (chodziło przecież o atak na konsulat habsburski), pewne jej sformułowania mogą sugerować negatywny stosunek do Greków. Użycie negatywnie nacechowanego rzeczownika zbiorowego „kupa” zaprzepaszcza możliwość przedstawiania Hellenów jako bohaterów: byłoby to niekonsekwentne. I rzeczywiście, „Gazeta Lwowska” nie prezentuje ani razu przykładu greckiego męstwa. Do filhellenizmu zniechęcić może też „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego”: „Zazdrość Greków przeciwko szlachetnym filhellenom jest tak wielka, iż wszystko czynią, co im [filhellenom – P.Ch.] jest nieprzyjemne lub im szkodzić może²⁵”.

Ta sama gazeta posuwa się nawet do obszernych cytowań dość tendencyjnego źródła tureckiego, przedstawiającego walki na wyspie Chios. Mowa tu o bliżej nieznanym opracowaniu, którego autorem według krążących opinii miał być sułtan Mahmud II. Fragmenty te nie są opatrzone przez redakcję żadnym komentarzem ani wzmianką o ich domniemanym autorze. Zacytuję fragment owych *Prób dziejopistwa tureckiego* dający wyobrażenie o ich zawartości:

Przywidziało się Grekom, że nadeszły te czasy, w których, podług ich nierozsądnego mniemania, ster rządu greckiego dostać się ma w ręce chrześcijan; i oni, podług tego, co wyciągnęli z dawnych historii, wolnymi będą. O nierozsądne mniemanie, o śnie awanturczy! Z tym niedorzecznym życzeniem, i z tą nieotrąwioną fantazją plód ten przeklęty powstał w dolinie buntu i nieprawości [...]²⁶.

²⁴ „Gazeta Lwowska” 1827 (dalej: GL), nr 146 z 21 XII, s. 637 (wszystkie przypisy odsyłają do tego rocznika).

²⁵ „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego” 1827 (dalej: GWKSP), nr 30 z 14 IV, s. 362.

²⁶ GWKSP, nr 83 z 17 X, s. 1050. Niestety, nie sposób bliżej zidentyfikować tekstu, z którego dziennikarze gazety zaczerpnęli powyższe fragmenty.

„Żaden deputowany nie pokazał się”

Jak już wspominałem, sporo uwagi oba tytuły prasowe poświęcają problemom związanym z funkcjonowaniem greckiego parlamentu. „Gazeta Lwowska” szczegółowo relacjonuje zwoływanie zgromadzenia narodowego:

Wydział Zgromadzenia narodowego, uwiadomieniem nr 112 zwołał deputowanych na wyspę Poros, gdzie zebrać się mieli z końcem sierpnia, aby ukończyć sprawy trzeciego Zgromadzenia narodowego, przerwane na wiosnę w Piada [...]. Cały wrzesień upłynął, nie tylko że żaden deputowany nie pokazał się na drodze do Poros, lecz wielu z tych, co się w Napolii znajdowało, zapewniało ustnie i w przedstawieniach na piśmie czynionych wydziałowi, że wyspa owa niedogodna na Zgromadzenie narodowe, i żądało koniecznie, aby wydział uprzętnął wszystkie przeszkody, iżby rozpoczęcie się Zgromadzenia dłużej nie było zwłócone. [...] Wydział zaproponował więc nowy termin, co nie zmieniło sytuacji: Lecz i cały październik upłynął, a nawet ani jedna część deputowanych na drodze do Poros nie pokazała się. Ze wszystkiego, co słyszał Wydział Zgromadzenia, powziął przekonanie, że deputowani nie zbiorą się nigdy na wyspie Poros, a stąd potrzebę gdzie indziej przenieść miejsce Zgromadzenia uczuł. [...] Wyznaczono więc nowe miejsce spotkania, tym razem na wyspie Eginie, bo wyspa Egina, wolna od wpływu pospólstwa i żołnierstwa, nadto położona we środku, blisko Atyki, aby ze spokojnego i bezpiecznego stanowiska uważać i wszystkie wojska na stałym lądzie greckim zachęcać można, jest jedynym miejscem, dogodnym na siedzibę Zgromadzenia narodowego²⁷.

Część zgromadzenia rzeczywiście dotarła na wyspę, ale zebrani

obawiają się, że zebranie się na tym miejscu nowych dozna przeszkód, ponieważ jak słychać, Pełnomocnicy Hydry i Spezyi, Kolokotroni, Deligianni i inni, nie chcą nic o Eginie słyszeć. Redaktor Gazety Hydriockiej, który powyższego ogłoszenia udziela, także nie jest z tego kontent; sądzi on, że większa część nie głosowała na Eginę, lecz na Hermione [...]. Takim sposobem niektórzy z Deputowanych przybyliby do Poros, drudzy do Eginy, a trzeci do Hermione²⁸.

Proroctwa zebranych w Nafplionie ziściły się. Trzy miesiące po zamieszczeniu cytowanej relacji „Gazeta Lwowska” donosi:

Przed kilku dniami powrócili tu [na Eginę – P.Ch.] znowu deputowani wysłani do Hermione (Kastri) przed obiedwie komisje (Zgromadzenia Narodowego i Rządu) i resztę znajdujących się tu pełnomocników, i z boleścią donosimy [artykuł zawiera cytat z jednej z greckich gazet – P.Ch.], że przybyli nic nie wskórawszy. [...] Ani pismo zebranych w Eginie, ani rozumne przedstawienia Deputowanych, przełożenie popierające, zdołały ich nakłonić. Obstając za tym, iżby Zgromadzenie narodowe odbyło się w Hermione, nie chcieli słuchać przełożenia względem wyboru trzeciego miejsca, przeto przeciwną dali odpowiedź, a tak zniweczyli nadzieję połączenia wszystkich pełnomocników, podczas gdy terażniejsze położenie ojczyzny wymaga gwałtowniej niżli kiedyś połączenia się i zgody²⁹.

Oba te fragmenty stanowią interesujący przyczynek do wizerunku Greka w prasie polskiej tego okresu. Dodajmy jeszcze inne dotyczące tej kwestii cytaty: „Sposób my-

²⁷ GL, nr 11 z 26 I, s. 78.

²⁸ Loc. cit.

²⁹ GL, nr 44 z 18 IV, s. 198. Informacje o trudnościach w zebraniu się przedstawia też artykuł zamieszczony w numerze 36 z 28 III (s. 161).

ślenia istotnie niepatriotyczny, i zamiary dalekie od powszechnego dobra [...]”³⁰ czy „burzyciele spokojności”³¹.

Problemy związane z miejscem urzędowania poszczególnych organów konstytucyjnych państwa greckiego powracają jeszcze na łamy „Gazety Lwowskiej” kilka miesięcy później w nawiązaniu do zamieszek (czy może raczej: walk) pomiędzy Grekami, które miały miejsce w Nafplionie. Cytowana *in extenso* odezwa komisji kierowanej przez Mawromichalisa zawiera apel o zachowanie spokoju i o wzięcie udziału w pracach organu prawodawczego. Łatwo się domyślić, jak krytyczna musiała być sytuacja, skoro komisja wzywała uznających się za Greków „do prawdziwej i szczęśliwej jedności, doskonałego posłuszeństwa, czynności, godnych ludzi, którzy czują dobra wolności i takowych pragną używać”³². Komisja surowo upominała także samych prawodawców:

Wszyscy reprezentanci ludu, nie obecni w senacie, muszą uważać, iż teraz więcej aniżeli kiedyś Ciało prawodawcze potrzebuje ich obecności i pomocy ich rozmaitych umiejętności i stąd to śpieszyć się winni do wypełniania świętych obowiązków, jakie wkładają na nie ludy Grecyi³³.

W przeciwieństwie do redaktorów „Gazety Lwowskiej” wydawcy poznańskiego dziennika nie przedstawiali prób zwołania greckiego zgromadzenia narodowego w niezbyt pochlebnym dla Greków świetle. Co więcej, na łamach „Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego” pojawiają się nawet wzmianki sugerujące pozytywne nastawienie do Greków:

Deputowani ludu greckiego zgromadzili się powoli na wyspie Rodos i za jednomyślną uchwałą przenieśli swe posiedzenie na wyspę Egina, gdzie już swe prace rozpoczęli³⁴ [podkreślenie P.Ch.].

Widać zatem, że to samo wydarzenie przedstawione zostało w obu tytułach w odmienny sposób, z których pierwszy może wzbudzić niechęć do Greków lub choćby obojętność, spowodowaną długim i drobiazgowym relacjonowaniem faktów, które dla polskiego czytelnika były mało znaczące, drugi zaś – wprost przeciwnie – sprawia wrażenie, że dzięki właściwej organizacji życia publicznego przemiany idą we właściwym kierunku i z tego właśnie powodu wobec tak zaradnego narodu należy żywić szacunek.

„Głównym zatrudnieniem Greków był rabunek i pustoszenie”

Relatywnie dużo miejsca poświęcają gazety szerzącemu się w tym czasie korsarstwu. „Gazeta Lwowska” przytacza list europejskich admirałów skierowany do rządu greckiego:

³⁰ GL nr 36 z 28 III, s. 162.

³¹ Ibidem, s. 161.

³² GL nr 119 z 27 X, s. 526.

³³ Loc. cit.

³⁴ GWKSP, nr 6 z 20 I, s. 66.

Z prawdziwym nieukontentowaniem dowiadujemy się, iż podczas gdy połączone siły morskie zniszczyły flotę turecką, która opierała się poddać zawieszeniu broni, korsarze greccy nie przestawali popełniać bezprawia na morzach i że sąd o zdobyciach wyrokujący, jedyna władza przez rząd grecki uznana, wszelkich szuka pozorów, aby takie wypadki prawnymi osłonił formami [...]. Ponieważ waszemu tymczasowemu rządowi nie dostaje fizycznej i moralnej władzy, tedy to ostatnie i niedozwolne postanowienie przesyłamy ciału prawodawczemu³⁵.

Wkrótce pojawiają się kolejne meldunki donoszące o aktach korsarstwa i rabunku na Chios:

Listy ze Skios donoszą, że głównym zatrudnieniem Greków od czasu ich wylądowania był rabunek i pustoszenie. Nie szanują oni ani osób, ani domów agentów konsularnych, którym bandery mocarstw, jakie przedstawiają, nie mogą dać żadnej opieki przeciwko gwałtom. Napadli mieszkanie agenta francuskiego, P. Fleurat, przetrząśli je i wszystko tamże zniszczyli, domy austriackiego i angielskiego agenta zrabowali, a jeden ze sług ostatniego został przy jego boku zabity. Jeszcze gorszego obejścia się doznał agent neapolitański, prawie osiemdziesięcioletni starzec, iż obawiają się o jego życie. Wszystek majątek katolików bez wyjątku wydano na łup³⁶.

Przeciętny czytelnik gazety, zapoznawszy się z tym opisem, nie mógł żywić do Greków sympatii – raczej właśnie obojętność, pewną niechęć, brak zainteresowania dla nieswojej, dalekiej wojny, której w dodatku nie można wpisać w tak drogi Polakom paradygmat: uciskany naród godnie i honorowo walczy z mściwym i fanatycznym wrogiem. Co więcej, włączenie do opisu informacji o stratach, których doznali na Chios katolicy, powoduje, że Grek przestaje być postrzegany przez czytelnika jako sprzymierzeniec: już nie jest to chrześcijanin walczący z zawistnym muzułmaninem, lecz obcy, prawosławny, który atakuje statecznych, bezbronnych (jak ów osiemdziesięcioletni starzec) katolików.

Jeszcze bardziej wstrząsająca w tym kontekście jest inna relacja zamieszczona we lwowskim dzienniku:

Z listu z Zante: „Stanęła tu na kotwicy sardyńska brygantyna [...]. Na pokładzie tego okrętu znajdowało się czterech misjonarzy z zakonu kapucynów, którzy, jak co rok jest zwyczaj, wsiadli na okręt z podarunkami dla Grobu Pańskiego. W d. 15 Września, gdy ten okręt blisko 20 mil morskich w stronie południowej od wyspy Sapienza płynął, mijał go grecki brygo-szoner, mający 15 dział i blisko 100 ludzi obsady. Grecy, pogroziwszy kapitanowi sardyńskiemu, że go zabiją, i obszedłszy się nie po ludzku z jego ludźmi, poczęli rabować. Między kapucynami znajdował się D. Giuseppe Landucci, Toskańczyk, z klasztoru San Carlo w wyższej dolinie Arno położonego, który miał przy sobie 1335 hiszpańskich talerów i 408 weneckich cekinów w podarunku dla Grobu Świętego [...]. Wszystkie te pieniądze wraz z zegarkiem i sukniami zabrali mu rozbójnicy. Innym trzem kapucynom do misji neapolitańskiej należącym, zabrano w gotowiznie i rzeczach w wartości blisko 10000 talerów, a z ładunku okrętu sardyńskiego 12 skrzyń towarów rękodzielniczych, skrzyneczek z klejnotami wraz z zapasami żywności [...]”³⁷.

³⁵ GL, nr 143 z 12 XII, s. 624.

³⁶ GL, nr 147 z 19 XII, s. 642.

³⁷ GL, nr 121 z 22 X, s. 333–4.

Trudno dopatrywać się w tym tekście postawy filhelleńskiej. Jest on poza tym – nawet jak na ówczesny sposób uprawiania dziennikarstwa – nacechowany negatywnie, o czym świadczą takie słowa, jak „rozbójnik”, „obejść się nie po ludzku” oraz rozbudowane elementy opisu, które podkreślają religijne (donatywne) przeznaczenie zrabowanych przedmiotów. Napaść na mnichów oraz odebranie im przeznaczonych na wota obiektów oceniać można było tylko negatywnie. Zwłaszcza, jeśli winnym był prawosławny schizmatyk...

Greckiemu piractwu uwagę poświęca też poznański dziennik, choć podawane przez tę gazetę informacje są zwięzlejsze i w zasadzie pozbawiane silnego ładunku emocjonalnego:

Rozboje morskie ze strony Greków nie tylko na wodach archipelagu, ale też w odleglejszych częściach Morza Śródziemnego, a nawet w cieśninie adriatyckiej zageściły się w sposobie, który wszelkie opinie przewyższa. W samym tylko miesiącu wrześniu naliczono przeszło pięćdziesiąt okrętów handlowych wszelkich narodów, a między tymi 10 austriackich, które Grecy złupili lub całkiem zabrali³⁸.

Pod inną zaś datą ta sama gazeta notuje: „Ich [piratów – P.Ch.] statki mnożą się zaś codziennie dla przeszkadzania żegludze przy wybrzeżach Azji Mniejszej i utrzymywania mieszkańców w bezustannej trwodze”³⁹.

„Ci dwaj kłócą się o – cień ośli”

Najwięcej miejsca wśród relacji z ziem greckich zajmują w obu gazetach obrazy niezgody. Trzeba jednak przyznać, że polscy redaktorzy starają się przekonać czytelników, że dość wiernie relacjonują zdarzenia zachodzące w Grecji i tylko niekiedy dodają własne komentarze. Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego donosiła:

Gdyby niektórzy naczelnicy jak Colocotroni, Condourioti, i t. p. chcieli co uczynić dla ojczyzny; gdyby częśćkę wydali tych niezmiernych zysków, jakie im wojna przyniosła, wkrótce by potrzebna suma zebrana być mogła. Ale ci panowie trzymają się dawnego przysłowia: bliższa koszula ciała⁴⁰.

Lwowski dziennik zamieszcza natomiast fragment komentarza opublikowanego w jednej z greckich gazet, w którym poddane zostaje krytyce greckie sobiepaństwo:

Atoli ile każde serce greckie cieszy się ze świętego zwycięstwa Greków na lądzie, tyle smuci się widokiem dwóch młodzieńców, którzy w Koryncie o małe rzeczy kłócą się między sobą. Bracia ich za przesmykiem walczą o największe dobro ludzi, ocalenie ojczyzny, wolność, niepodległość i wstawiają się świętymi zwycięstwami; a ci dwaj kłócą się o – cień ośli. Nikt by się nie spodziewał, aby generał J. Notara tak był o honor nieczuły, aby do prawdziwej sławy nie był pobudzony, na

³⁸ GWKSP, nr 88 z 3 XI, s. 1097–8.

³⁹ GWKSP, nr 60 z 28 VII, s. 781.

⁴⁰ GWKSP, nr 86 z 27 X, s. 1076.

samą wiadomość świętych zwycięstw walczących w Grecji Wschodniej. Nikt się nie spodziewał, aby był tak obojętnym w sprawie ojczyźnej, która go tak dawno wzywa na plac chwały, i na głuchym na ponawiane wezwania współbraci. Gdyby wojska, które pod Koryntem przeciwko sobie walczą, wyszły z przesyłka i połączyły się z wojskiem Vassi, Montenegryna, stojącym pod Eleusis, tedy byłby był zmuszony Kiutajer godzina wcześniej odstąpić od oblężenia Aten, i byłby zupełnie zniszczony, kiedy wybór jego wojska został pod Rachowa zniesiony⁴¹.

Katastroficzny obraz niesnasek pomiędzy greckimi dowódcami przedstawia „Gazeta Lwowska”:

Tymczasem trwały wciąż niezgody pomiędzy tymi, którzy chcą być na sterze Rządu w Grecji, i w ostatnich czasach do takiego stopnia doszły, że muszą być szkodliwe na działania wojenne. Rozjątrzona jest teraz bardziej niż kiedyś nienawiść między stronnikami Teodora Kolokotroniego, a byłego Prezesa Rządu Konduryjottego; w Napoli di Romania nieustannie panuje anarchia; Rume-lioci posiadają tę twierdzę, i dla tego nienawidzą ich Morejczykowie. Grecy stalego łądu powstają przeciwko wyspiarzom, a ci przeciwko tamtym; masa ludu ubogiego, który stał się ofiarą powstania, i stąd ostatnią swoją nadzieję uspokojenia niezgód pokłada jeszcze w dobroczynnym wpływie mocarstwa zagranicznych przeciwko tym, którzy miast użycia broni za sprawą swojej ojczyzny, dybią jedynie na pieniądze i rabunki⁴².

W kontekście wzajemnej niechęci postrzegać należy konflikt między lokalnymi władzami na Hydrze a wydawcą niezależnego pisma, niejakiem Pandelisem, któremu zabroniono drukowania gazety. „Gazeta Lwowska” zamieszcza nie tylko informacje na ten temat, ale także *in extenso* list redaktora gazety, który protestuje przeciwko bezprawnej – jego zdaniem – decyzji. Swoją argumentację buduje na bazie opozycji: demokratyczne państwo greckie, które opiera się na konstytucji, a zależne od władzy jednego człowieka państwo sultana.

Prawo publiczne Greków [...] ogłasza w artykule dwudziestym – dowodzi Pandelis – że „Grecy mają prawo zaprowadzać instytuty różnego rodzaju, itd.”. Czymże jest drukarnia, dziennik, pismo periodyczne, jak nie instytutem? Lub chciano by może powątpiewać, czyli jestem Greczynem, lub nie? To samo prawo zasadnicze, kładąc kamień węgielny wolności, uświęciło wielką zasadę wolności druku, ogłaszając w artykule 26 literalnie, „że Grecy mają prawo bez uprzedniej cenzury, myśli swoje i zdania pisać i wolno drukiem, lub lub [powtórzenie w tekście – P.Ch.] innym sposobem ogłaszać⁴³.

„Szczęściem mało ginie ludzi”

Sygnaly pochodzące z doniesień zamieszczonych w „Gazecie Lwowskiej” sugerują, że w roku 1827 powstanie greckie nie było już odbierane jako walka uciśnionych bohaterów z potężnymi barbarzyńcami. Jedna z ciekawszych relacji – oprócz podkreślenia

⁴¹ GL, nr 28 z 7 III, s. 124.

⁴² GWKSP, nr 44 z 18 IV, s. 197.

⁴³ GL, nr 46 z 19 V, s. 583.

katastrofalnej sytuacji gospodarczej regionu, co często przywoływane było przez prasę całej dekady – skupia się na tych aspektach wojny, których nie bierze się pod uwagę, jeśli traktuje się walkę jako sposobność do okazania bohaterstwa. Myślę tu o względach humanitarnych i o takiej próbie opisu zmagania, który uwzględni liczbę ofiar:

Tak obudwom stronom idzie w tej wojnie. Szczęściem, chociaż wiele tracą prochu, to przynajmniej od niejakiego czasu mało ginie ludzi, cożkolwiek raporty o bitwach w gazetach europejskich w tej mierze głoszą⁴⁴.

W tym kontekście warto się przyjrzeć innej relacji, zawierającej informacje o wydarzeniach, które nie przedstawiają Greków w najlepszym świetle, co więcej – pokazują ich okrucieństwo i kwestionują bohaterską motywację ich działań. Takim wydarzeniem było zajęcie klasztoru św. Spirydiona w Pireusie. W ruinach klasztoru broniła się dzielnie garstka Turków, którzy kilkakrotnie odrzucili propozycje kapitulacji. Wreszcie, po trzech dniach obrony Turcy poddali się. Grecy rozprawili się z nimi bezlitośnie; jak pisze „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego”:

Jednakże wszystkie te środki ostrożności były bezskuteczne i nie zdołały zasłonić Turków przed wściekłością niektórych łotrów. Jeden Grek wcisnął się gwałtem w szeregi, chcąc wydrzeć broń jednemu z wychodzących Turków. Ten się opierał; broń wystrzeliła, jednakże nie raniła Greka. To było hasłem do rzezi. Wielu z tych samych Greków, którzy w przeszłych dniach nie mieli serca na klasztor w gruzy zamieniony i od małej liczby broniony uderzyć, teraz gniew dość męstwa napadać i wycinać przez głód i trudy osłabionych Turków⁴⁵.

Filhellenizm

Sporo uwagi poświęcają oba dzienniki przejawom filhellenizmu. Jedną z informacji przedstawia bohaterstwo Bawarczyków:

Podług listów z Eginy z dnia 11 lutego służyło zdrowie oficerom i podoficerom bawarskim. Heidegger popłynął nazad do Eginy z swoimi towarzyszami. W tym zajściu Porucznik Schitzlein został ranny w biodro, a fajerwerker Ruprecht w rękę, gdy właśnie zajęci byli zatoczeniem sześciofuntowego działa przeciw murom klasztornym, za którymi się Albańczykowie ukrywali. Przychodzili jednak już do zupełnego zdrowia⁴⁶.

Gazety informują również o przyjeździe do Grecji lorda Cochrane’a:

Dnia 15 Marca przybył nareszcie Lord Cochrane do Poros i został przez Greków z niewypowiedzianym zapalem powitany. Przyjęcie go ze strony członków rządu było najuroczystsze⁴⁷.

⁴⁴ GL, nr 11 z 26 I, s. 47–48.

⁴⁵ GWKSP, nr 46 z 9 VI, s. 578–83.

⁴⁶ GWKSP, nr 30 z 14 IV, s. 360.

⁴⁷ GWKSP, dodatek do numeru 34 z 28 IV, s. 411.

Niekiedy relacje o działalności wybitnych filhellenów zaprawione są także niezbyt miłą dla Greków nutą, odzwierciedlającą jednak obiektywnie rzeczywistość:

Pan Eynard powrócił dnia 11 z Paryża do Genewy. W ostatnim swoim liście z dnia ósmego do Komitetu greckiego mówi z pogardą o zabiegach greckich przeciw Pułkownikowi Fabvier i o ostatnich wypadkach w Napolu [Nafplionie – P.Ch.], zachęca jednak do składania nowych ofiar [na rzecz Greków – P.Ch.]⁴⁸.

Podsumowanie

Przytaczane tu fragmenty artykułów zamieszczonych w obu dziennikach nie wyczerpują całości materiału dotyczącego sprawy greckiej. Podczas analizy pominąłem dużą liczbę bardzo obiektywnych i zwięzłych doniesień, które odnoszą się do walk Greków z Turkami oraz do działań filhellenów na ziemiach greckich. Starłem skoncentrować się na publikacjach dłuższych, które – często mimochodem – wprowadzają elementy wartościujące.

Na ich podstawie można wyciągnąć dwa zasadnicze wnioski: w roku 1827 nastawienie polskiej prasy – jakkolwiek sprzyjała ona bardziej Grekom niż Turkom – wobec sprawy greckiej jest już inne niż w pierwszych latach powstania. Przeważa pewnego rodzaju dziennikarskie zmęczenie, wywołane mnogością wewnętrznych konfliktów wśród Greków, nie zawsze najlepszym przyjmowaniem filhellenów, dużym natężeniem przestępczości i problemów gospodarczych, które nękały ziemie greckie. Widać ponadto, że „Gazeta Lwowska”, podlegająca ścisłej cenzurze państwa habsburskiego, wykazuje mniej przychylną w stosunku do Greków postawę w porównaniu z poznańskim dziennikiem. Relacje poznańskie są w zasadzie obiektywne (choć niekiedy wewnętrznie sprzeczne), a przynajmniej pozbawione efektów perswazyjnych. Nie da się tego natomiast powiedzieć o doniesieniach „Gazety Lwowskiej”.

The Portrayal of Greeks in the Newspaper Reports of *Gazeta Lwowska* and *Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego* in 1827

The paper presents a fragmentary study of the press material concerning Greece and Greeks which came out in two Polish newspapers: *Gazeta Lwowska* [Lviv Newspaper] and *Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego* [Newspaper of the Grand Duchy of Poznań] (published in two annexed territories – under Austrian and Prussian rule). The two newspapers gathered information on the events taking place in Greece in a different way. Their contents were censored differently by the annexing states. The analyzed material comes from 1827. Both the newspapers devoted a lot of attention to Greek issues. The preliminary research clearly indicates that despite a more

⁴⁸ GWKSP, nr 79 z 3 X, s. 999.

compassionate approach to the Greeks than to the Turks, the Polish press of that period did not show particularly deep philhellenic sympathy. The press reports expose a kind of growing fatigue with the Greek issue and the situation in that country: numerous domestic conflicts, difficulties in constructing a new state, big economic problems and a considerable crime rate.

Οι εικόνες των Ελλήνων στις αναφορές του τύπου του 1827 δημοσιευμένες στη «Gazeta Lwowska» και «Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego»

Στόχος του άρθρου είναι μια αποσπασματική ανάλυση υλικού από τον τύπο σχετικά με τους Έλληνες και την Ελλάδα, το οποίο δημοσιεύτηκε σε δυο πολωνικές εφημερίδες: «Gazeta Lwowska» και «Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego» (ας μην ξεχνάμε ότι η Πολωνία δεν ήταν τότε ελεύθερη και αυτές οι εφημερίδες τυπώνονταν σε δυο πόλεις σε διαφορετικές περιοχές διαμερισμού – στο Poznań – στην πρωσική περιοχή και στο Λβιβ – υπό αυστριακή διοίκηση). Οι δύο εφημερίδες διέφεραν στον τρόπο απόκτησης πληροφοριών για τις εξελίξεις που λάμβαναν χώρα στις ελληνικές περιοχές και στο βαθμό παρέμβασης της λογοκρισίας των χωρών διαμερισμού. Η εφημερίδα από το Poznań θεωρείται γενικά πιο αξιόπιστη και αντικειμενική. Το αναλυόμενο υλικό προέρχεται από το 1827. Από την αναζήτησή μας φάνηκε ότι ο πολωνικός τύπος της εποχής, παρά την πιο φιλική στάση προς τους Έλληνες σε σύγκριση με τους Τούρκους, δεν έδειχνε ιδιαίτερες φιλελληνικές προτιμήσεις. Στις αναφορές στον τύπο εκφράζεται ένα είδος κούρασης από το ελληνικό ζήτημα και την κατάσταση στην χώρα: τις πολλές εσωτερικές συγκρούσεις, τις δυσκολίες στη δημιουργία ενός νέου κράτους, τα έντονα οικονομικά προβλήματα και την υψηλή εγκληματικότητα.

Βρίσκουμε επίσης πολλές αναφορές για την πειρατεία και τη ληλασία. Οι Έλληνες παρουσιάζονται εκεί ως δράστες σκληρών εγκλημάτων, συχνά με θύματα τους καθολικούς. Σε μερικές αναφορές στον τύπο οι Έλληνες συγκρίνονται ακόμα και με τους Τούρκους, όσον αφορά τη σκληρότητα και τον φανατισμό. Δίπλα σε μεγάλες αναφορές στις δυο εφημερίδες υπάρχουν επίσης αρκετές σύντομες αντικειμενικές πληροφορίες για την κατάσταση στο ελληνικό μέτωπο και την διοικητική οργάνωση του νέου κράτους. Και οι δυο εφημερίδες αφιέρωναν πολλή προσοχή στο ελληνικό ζήτημα.

Zaginione świadectwo recepcji pieśni nowogreckich w przedlistopadowej Warszawie. O tłumaczeniach Konstantego Gaszyńskiego

Twórczość Konstantego Gaszyńskiego należy do pomijanych dziś kart romantyzmu polskiego¹, samemu autorowi zaś przypadła niewdzięczna rola pisarza postrzeganego i ocenianego niemal wyłącznie przez pryzmat kontaktów z wybitnymi osobowościami epoki, poetami, których dorobek ocenia się jako donioślejszy. W polskich badaniach historycznoliterackich Gaszyński znany jest przede wszystkim jako przyjaciel Zygmunta Krasieńskiego, adresat jego korespondencji, towarzysz podróży oraz wydawca i tłumacz twórczości autora *Przedświtu*. Z kolei ważne francuskie studium dotyczące jego osoby nosi podtytuł: *Un ami de Victor de Laprade*². Dorobek poetycki Gaszyńskiego, także ten młodzieńczy, zasługuje jednak na uwagę choćby z tego względu, że jest świadectwem narodzin romantycznej świadomości w gronie debiutujących twórców, rówieśników Juliusza Słowackiego, przebywających w Warszawie, zarówno tuż przed wybuchem powstania, jak i w czasie pierwszych miesięcy jego trwania³. Inspirujące to pokolenie romantyków idee oraz obszary ich zainteresowań, zderzone z ciekawą osobowością Gaszyńskiego, warte są zbadania. Niniejszy szkic ma w znacznej mierze charakter sprawozdawczy, stanowi przyczynek do dziejów recepcji zbioru Claude'a Fauriela *Chants populaires de la Grèce moderne* wśród polskich poetów. Istotną częścią pracy jest aneks, służący badaniom komparatystycznym nad dziewiętnastowiecznymi przekładami pieśni nowogreckich.

W chwili poetyckiego debiutu Gaszyński jest siedemnastoletnim uczniem Liceum Warszawskiego. Jego *Wiersz na zgon Stanisława Staszica* ukazuje się w 1826 r. w czaso-

¹ Prace nad twórczością Gaszyńskiego prowadzi Jacek Lyszczyzna, autor publikacji: *Pielgrzym w kraju rozkoszy. O poezji Konstantego Gaszyńskiego*, Katowice 2000; *Konstantego Gaszyńskiego listy z Prowansji*, [w:] *Sztuka pisania. O liście polskim w wieku XIX*, red. J. Sztachelska, E. Dąbrowicz, Białystok 2000; *Krasieński – Gaszyński. Rekonstrukcja mitu poezji*, [w:] *Zygmunt Krasieński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń 2001. Żadna z wymienionych pozycji nie dotyczy jednak przekładów pieśni nowogreckich.

² C. Latreille, *Le poète polonais Constantin Gaszynski. Un ami de Victor de Laprade*, Paris 1918.

³ Por. A. Kowalczykowa, *Warszawa romantyczna*, Warszawa 1987, s. 6: „Był i umarł w Warszawie Malczewski, bywali Goszczyński, Zaleski... – ale żaden znamienity pisarz nie związał się ze stolicą trwalej.”

piśmie redagowanym przez Franciszka Salezego Dmochowskiego, ówczesnego nauczyciela poety⁴ – „Bibliotece Polskiej”. W tomie III tego samego periodyku zamieszczona jest recenzja i streszczenie publikacji francuskiego pisarza Abla-François’a Villemain’a *Laskarys, czyli Grecy w 15tym wieku, i Rzut oka na stan tego narodu od podbicia ich przez Muzułmanów aż do naszych czasów*⁵. Redaktor wyjaśnia czytelnikom, dlaczego nie znajdują tam opisu trwającej właśnie walki Greków o niepodległość:

Czyny tegoczesne, powiada Villemain, powinni opowiadać ci, którzy byli ich świadkami. Nowo zasze wypadki w Grecji znane są powszechnie; imiona tych nowych wojowników są we wszystkich ustach, a wojna ta stała się przedmiotem rozmów Europy⁶.

Przytoczone słowa wystarczą chyba jako komentarz do ówczesnych filhelleńskich nastrojów widocznych m.in. w artykułach publikowanych w czasopismach warszawskich⁷, których czytelnikiem był z pewnością Gaszyński. Po zdaniu egzaminu dojrzałości w 1828 r. podejmuje on studia prawnicze, angażuje się także w życie kulturalne Warszawy. Uczestniczy w dyskusjach w salonie generała Wincentego Kraszińskiego, a także w mniej oficjalnych spotkaniach w gronie kolegów, do którego – oprócz Zygmunta – należą⁸: Stanisław Egbert Koźmian, Leon Zienkowicz, Dominik Magnuszewski i Fryderyk Chopin. Tłumaczy w celach zarobkowych powieści Waltera Scotta i pisze komedie dla Teatru Rozmaitości – jednego bowiem z pewnością Gaszyńskiemu odmówić nie można – żywego zainteresowania wydarzeniami rozgrywającymi się *hic et nunc*. Z początkiem roku 1830 rozpoczyna pracę redaktora dwutygodnika „Pamiętnik dla Płci Pięknej”, który założył wraz z Leonem Zienkowiczem. Pismo, co wskazuje sama nazwa, skierowane było do kobiet, dominantę stanowiła jednak nie publicystyka, a teksty literackie. Opinia badaczy na temat tej inicjatywy waha się od całkowitego zlekceważenia przedsięwzięcia⁹ do wypuklenia wyjątkowej pozycji „Pamiętnika” wśród wydawanych wtedy czasopism kobiecych.

⁴ F.S. Dmochowski, *Wspomnienia. Od 1806 do 1830 roku*, Warszawa 1959, s. 122: „Z liczby moich ówczesnych uczniów wymienię Dominika Magnuszewskiego i Konstantego Gaszyńskiego, chlubnie znanych potem w liczbie naszych tegoczesnych pisarzy”.

⁵ Tytuł oryginalny: A-F. Villemain, *Lascaris ou les Grecs du XV^e siècle*, Paris 1825; idem, *Essai sur l'état des Grecs depuis la conquête musulmane*, Paris 1825.

⁶ [b.a.] „Biblioteka Polska” 1826, t. III, s. 178.

⁷ O filhelleńskich wypowiedziach na łamach czasopism warszawskich zob. też: J. Skowronek, *Sprzymierzeńcy narodów bałkańskich*, Warszawa 1983, s. 97; W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, Łódź 2006, s. 75–78.

⁸ Zbigniew Sudolski zauważył: „Zygmunt był dziwnie daleki od aktualnej współczesności politycznej kraju, rytm jego życia i zainteresowań w wielu punktach nie przystawał do spraw bieżących, młodzieńiec chętniej zagłębiał się w historię, była mu ona bliższa, niż rozgrywająca się przez ścianę jego pałacu żywa współczesność” (idem, *Krasziński*, Warszawa 1983, s. 82). Opozycję: historia – współczesność w zainteresowaniach przyjaciela Gaszyńskiego warto jednak dookreślić jako: historia powszechna – współczesność krajowa. Niemniej w 1826 r. Krasziński przetłumaczył fragment książki Claude’a Denisa Raffenela (*Zniszczenie Ipsary*) i napisał oryginalny utwór – krótkie opowiadanie pt. *Syn Botzarisa*.

⁹ Witold Giełżyński w monografii *Prasa warszawska 1661–1914* nie poświęca periodykowi żadnej uwagi, poza wymienieniem w indeksie, s. 492.

„Pismo to, lekkie, poczytne, wybornie odpowiadające swemu tytułowi, znalazło dobre przyjęcie, tym więcej, że zeszytowych czasopism mieliśmy mało” – pisze jeden ze świadków epoki¹⁰, Dmochowski jednak replikuje: „niewielkie powodzenie miał »Pamiętnik dla Płci Pięknej«”¹¹. Joachim Lelewel, przedstawiając w liście do Franciszka Malewskiego sytuację prasy warszawskiej w 1830 r., wspominał to czasopismo „z ba-gatelizującą drwiną”:

I choć wyraził się o redaktorze aprobatywnie: „Dobry to jest chłopak i rzeczywiście obiecujący”, pamiętał, że był on „kreowany na poetę” przez Wincentego hr. Krasińskiego i kasztelana Koźmiana; nie dziwił się więc zbytnio, że „w piśmie swoim periodycznym powtarza cudze z dzieł drukowanych i rękopismów [...] co by się lekkiemu podało czytaniu”¹².

Współczesny badacz, Jerzy Franke, pisze wprost o „Pamiętniku dla Płci Pięknej” jako o „przedsięwzięciu towarzyskim”: „Oto grupa studentów uniwersytetu warszawskiego powołała do życia pismo, by uczynić z niego dogodne forum dla publikacji własnych prób poetyckich”¹³.

Na zakończenie rozważań o społecznym obiegu pisma warto jeszcze przytoczyć zdanie Jacka Lyszczyny, badacza twórczości Gaszyńskiego: „Należało ono do ciekawszych tego rodzaju czasopism. Redagowane było na wysokim poziomie. Na łamach tegoż pisma swe utwory prozą zamieszczał także Zygmunt Krasiński”¹⁴.

Kokolwiek by o periodyku sądzić, dla badaczy twórczości Gaszyńskiego „Pamiętnik dla Płci Pięknej” to bezcenny materiał: w zamieszczanych tam wierszach, tłumaczonych bądź też oryginalnych, ogniskują się ówczesne zainteresowania autora, będące odzwierciedleniem fascynacji tego pokolenia romantyków, fascynacji, dodajmy, najrozmaitszych. Przekładano Thomasa Moore’a, Alphonse’a de Lamartine’a, wiele miejsca na łamach pisma poświęcili także redaktorzy tłumaczeniom ludowych pieśni różnych narodów. Uwrażliwienie na tę twórczość przenika wiele artykułów ogłaszanych w „Pamiętniku”: „O jakże drogim, jak pewnym pomnikiem narodowości są pieśni gminne i nie mogą się wstrzymać, bym z Mickiewiczem nie wyrzekł: »O pieśni gminna! [...]«”¹⁵.

Najwięcej opublikowanych w „Pamiętniku” przekładów – pieśni czeskich, słowackich i serbskich – było dziełem Kazimierza Brodzińskiego. Równie wytrwale pracował nad przekładami Gaszyński. Już tłumacząc utwory serbskie, korzystał młody poeta z edycji francuskich, z tomu *La guzla, ou choix de poésies illiriques, recueillis dans la Dalmatie, la Bosne, la Croatie et l’Herzegovine*, wydanego w Paryżu w 1827 r. (autorem tej edycji był Prosper Mérimée). O tym, jaki rezonans wywołała ta antologia, świadczą

¹⁰ K.W. Wójcicki, *Kawa literacka w Warszawie*, Warszawa 1873.

¹¹ F.S. Dmochowski, *Wspomnienia*, s. 288.

¹² A. Kowalska, *Mochnacki i Lelewel. Współtwórcy życia umysłowego Warszawy i kraju 1825–1830*, Warszawa 1971, s. 242.

¹³ J. Franke, *Polska prasa kobieca w latach 1820–1918*, Warszawa 1999, s. 31.

¹⁴ J. Lyszczyna, *Pielgrzym w kraju rozkoszy*, s. 12.

¹⁵ [b.a.] *Dolina Klönthal w Szwajcaryi* „Pamiętnik dla Płci Pięknej” 1830, t. I, s. 73.

może fakt, że była ona przedmiotem rozmów Adama Mickiewicza z Aleksandrem Puszkinem w Moskwie oraz Johannem Wolfgangiem Goethem w Weimarze; dyskutowano także nad jej prawdziwością, przypuszczając, że może to być mistyfikacja na miarę *Pieśni Osjana*¹⁶. Warto w tym miejscu wspomnieć o zamieszczonej w *La guzla*, a przetłumaczonej i opublikowanej w „Pamiętniku” przez Gaszyńskiego balladzie serbskiej *Maxym i Helena*, przedrukowanej w tomie poezji z roku 1844 (ze zmienionym podtytułem *Ballada illiryjska*) i 1856 (tu z kolei pod tytułem *Złe oko*). Oparta jest ona na motywie „złego oka” (*le mauvais œil*), znanym z legend ludów południowosłowiańskich i bałkańskich, również Greków, o czym świadczy wzmianka na ten temat we wstępie do zbioru pieśni greckich przygotowanego przez Fauriela. Redaktorzy „Pamiętnika” odnotowali także fakt wydania w Petersburgu *Poezji Aleksandra Chodźki*. Warto dodać w tym miejscu, że współredaktor „Pamiętnika dla Płci Pięknnej”, Leon Zienkowicz, po powstaniu listopadowym, już w Krakowie, kontynuować będzie prace nad tłumaczeniami serbskich pieśni ludowych.

Jedynym znanym nam przekładem pieśni nowogreckiej dokonany przez Gaszyńskiego jest *Śmierć młodej dziewczyny*¹⁷. Utwór ten tłumaczył Gaszyński ze wspomnianej już francuskiej antologii Claude’a Fauriela *Chants populaires de la Grèce moderne*, wydanej w Paryżu w dwóch tomach, w roku 1824 i 1825, o następującej strukturze: krótka przedmowa autora (*Argument*), wydobywająca najważniejsze aspekty opowiadanej historii, przytoczenie pieśni w oryginale i przekład na język francuski prozą. U Fauriela pieśń nosi tytuł *La jeune fille et Charon*¹⁸ i umieszczona jest w tomie II w dziale *Chants romanesques*. Bohaterka utworu nie obawia się Charona, ponieważ ma dziewięciu braci i bogatego narzeczonego Konstantego, właściciela wielu zamków i czterech pałaców. Pod postacią czarnej jaskółki pojawia się sam Charon i śmiertelnie rani dziewczynę strzałą. Zrozpaczona matka pyta, dlaczego zabrał jej jedyną córkę. Konstanty nadchodzi z radosnym, rozśpiewanym orszakiem, a widząc krzyż w drzwiach domu ukochanej, sądzi, że to teściowi albo teściowej przydarzyło się nieszczęście lub może któryś z braci został śmiertelnie ranny. Wypytuje się o to grabarza, a gdy pada odpowiedź, że krzyż jest dla jasnowłosej dziewczyny o ciemnych oczach, błaga majstra, aby wymurował większy grób, a następnie przebija się złotym sztyletem. W przedmowie Fauriel stwierdza, że pewne szczegóły skłaniają go do wniosku, iż podstawę pieśni stanowi jakieś wydarzenie historyczne bądź też fragment ten odwołuje się do określonej tradycji. Pieśń wyróżnia się według niego jasną i żywą narracją, interesującym tematem, ale przede wszystkim przesłaniem moralnym. Nagła i niespodziewana śmierć młodej dziewczyny to okrutna

¹⁶ Obszerne informacje na ten temat znajdują się w artykule Henryka Batowskiego, *Mickiewicz a serbska pieśń ludowa* „Pamiętnik Literacki” 1934, z. 1–2, s. 29–50. Zob. też B. Mucha, *Literatura francuska XIX wieku*, Piotrków Trybunalski 2005, s. 184: „Mérimee opowiadał, że zamierzał wyjechać do Ilirii, a ponieważ nie miał pieniędzy, wpadł na pomysł opisania nieodbytej jeszcze podróży do owej krainy, aby w ten sposób zdobyć pieniądze”.

¹⁷ K. Gaszyński, *Śmierć młodej dziewczyny. Pieśń nowogrecka, tłumaczenie z P.C. Fauriel* „Pamiętnik dla Płci Pięknnej” 1830, t. I, s. 142. Utwór opublikowano również w „Kurierze Warszawskim” (1830, nr 46).

¹⁸ C. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, t. II, Paris 1825, s. 110.

kara za jej próżność i fundowanie swego losu na tak zmiennych wartościach jak piękno, powodzenie, bogactwo. Fauriel przytacza też fragment listu pani de Sévigné, który zawsze bardzo go poruszał, a który teraz wydaje mu się odpowiednim komentarzem: pani de La Rochefoucauld zapytała o zdrowie brata, kiedy przezuwała śmierć syna, a bała się poruszać ten temat: „myśl jej nie śmiała iść dalej”. Fauriel wskazuje na podobieństwo do stanu duszy Konstantego, narzeczonego bohaterki, który w swoich rachubach zapomina tylko o jednej osobie – swojej ukochanej. Być może Gaszyński wybrał tę właśnie pieśń przypadkowo, nie można jednak wykluczyć, że o jej tłumaczeniu i zamieszczeniu w „Pamiętniku dla Płci Pięknej” zdecydowało właśnie przesłanie moralne, akcentowane przez Fauriela, a także późniejszych wydawców jego antologii, między innymi Charles’a Sheridana. Tematyka miłosna, elementy baśniowe (Charon pojawiający się pod przebraniem) i dydaktyzm prześwietlający tę fabułę sprawiały, że opowieść ta znakomicie odpowiadała profilowi czasopisma, które zalecało przecież takie cnoty niewieście jak „szacunek dla tradycji, czułość serca, prostota, skromność”¹⁹.

Kiedy Gaszyński podejmował się tłumaczenia pieśni, była już ona znana w przekładzie Brodzińskiego, zatytułowanym *Dziewica i Charon* (opublikowanym w „Dzienniku Warszawskim” w roku 1826) oraz Chodźki, jako *Charon i dziewczyna*. (Z przekładami można zapoznać się w aneksie artykułu). Chodźko znał prawdopodobnie jeszcze inną od przytoczonej w edycji Fauriela wersję pieśni, gdyż wzbogaca on zakończenie utworu o motyw cyprysu łączącego grób kochanków. Brodziński użył słowa „kinzał”, a Gaszyński „hanzar” zamiast po prostu: „złoty sztylet” – być może chcieli uwydatnić w ten sposób „orientalny” charakter pieśni? Można by też zadać pytanie, dlaczego akurat ta pieśń wzbudziła zainteresowanie wielu polskich tłumaczy. Wydaje się, że kluczem do rozwiązania zagadki jest właśnie postać Charosa, okrutnego wykonawcy boskich wyroków, obecnego od wieków w gminnej pieśni Greków (motyw zmagania się ze Śmiercią-Charosem w cyklu akrytyckim²⁰) i interesującego dla zagranicznych wydawców ze względu na poświadczenie „zabytków dawnej wiary” (określenie Chodźki) w przekonaniach współczesnych Greków.

Z innych artykułów „Pamiętnika dla Płci Pięknej”, świadczących o zainteresowaniach Grecją nowożytną, warto wymienić jeszcze szkic *Kilka słów o poezjach Ludwika, króla bawarskiego*. Odnotowano ukazanie się w Paryżu dwóch tomów poezji autorstwa króla i poruszenie, jakie wywołał ten fakt na łamach francuskich dzienników. Zamieszczono również prozaiczne tłumaczenie niektórych wierszy, m.in. poświęconych obronie Mesolongi:

Dzieje świata nic jeszcze nie ogłosiły sławniejszego; nigdy zwycięstwo nie było tak świetnym, tak pięknym jak twój o Missoloungi upadek. Płomienie min wysadzonych w powietrze oświeciły twe mury światłem niebieskim. Oręż nieprzyjaciół nie mógł cię pokonać, wołałaś ulec potędze głodu. O Missoloungi! Twoje mury, twoi obrońcy wzniesli się ku niebu na skrzydłach chwały; nieprzyjaciel

¹⁹ J. Franke, *Polska prasa kobieca w latach 1820–1918*, s. 32.

²⁰ *Gminna pieśń Greków. Antologia*, wybrała, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła M. Borowska, Warszawa 2004, s. 40 (Arcydziała Literatury Nowogreckiej, t. II).

wszedł do grobu poprzedzony nieszczęściem. Upadek twój wyższy jest nad ich zwycięstwo. Wróg dumny którego potęga rozbiła się o mury Missoloungi już oplakuje stratę najlepszych rycerzy swoich. Cała Grecja się przebudziła, cała Grecja walczyć pragnie²¹.

Niezmiernie ważnym świadectwem, z rozmaitych względów, jest także zamieszczona w „Pamiętniku” pieśń Rajnolda Suchodolskiego pod tytułem *Skon wodza klefistów*²²:

Moi wierni towarzysze,
I młodości i mej broni,
Śmierć już czuję, z dala słyszę,
Jak niszczącą kosą dzwoni.
Weźcie miecz mój doświadczony,
Którym jeszcze wrogom grożę,
I ścinajcie gaj zielony,
I z gałązek ścielcie łoże.
Na nim skończę me nadzieje,
I w dłoń świętą spowiednika
Nieugięty duch przeleję,
I ostatnią myśl grzesznika.
Na granicy naszej ziemi,
Pochowajcie mnie w żałobie,
Żebym walczyć z wrogi memi,
Nie zapomniał w zimnym grobie.
Tylko zróbcie go wysokim,
Żebym stojąc mógł zabijać:
Tylko zróbcie go szerokim,
Żebym mieczem mógł wywijać.
A gdy najdą góry nasze,
Obce ludy, obce konie,
Trupim wzrokiem ich odstraszę,
Błyskiem miecza was obronię²³.

Jest to jeden z nielicznych utworów napisanych i opublikowanych przez Suchodolskiego przed wybuchem powstania listopadowego. Znano tę pieśń i dobrze oceniono talent młodego poety, zanim jeszcze stał się on „śpiewakiem dźwięcznych piosnek, które młodzież cała w świetnych dniach Listopada z dumą powtarzała i które przeszły w usta ludu i żołnierzy”²⁴.

W drugim półroczu ukazywania się „Pamiętnika dla Płci Pięknej” czytelniczki i czytelnicy tego pisma mogli zauważyć w jednym z numerów następującą notkę:

²¹ [b.a.] *Kilka słów o poezjach Ludwika króla bawarskiego*, „Pamiętnik dla Płci Pięknej” 1830, t. II, s. 38–41.

²² Profesor Małgorzata Borowska, której za tę uwagę serdecznie dziękuję, wskazała pieśń z cyklu klefetyckiego pt. *Grób Dimosa*, jako nowogrecką podstawę dla utworu Suchodolskiego, zob. *Gminna pieśń Greków*, s. 87–88.

²³ R. Suchodolski, *Skon wodza klefistów*, „Pamiętnik dla Płci Pięknej” 1830, t. II, s. 149–150.

²⁴ K. Gaszyński, *Pamiętke Rajnolda Suchodolskiego*, [w:] M. Janion, *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Kraków 1979, s. 154.

„Ogłasza się prenumerata na poezje Konstantego Gaszyńskiego, mające wyjść z druku w miesiącach listopadzie i grudniu r. b. 1830, we dwóch tomach na pięknym berlińskim papierze”²⁵.

Przygotowania do edycji dobiegały zatem końca, kiedy wybuchło powstanie i poeta rozpoczął służbę w wojsku; niektóre wiersze ukażą się drukiem dopiero kilkanaście lat później. Historia raz jeszcze wkroczyła więc gwałtownie w losy całego pokolenia, trwale odmieniając koleje życia i twórczości także Gaszyńskiego. Tym samym zaginęła być może istotna część dziedzictwa pieśni nowogreckiej w polskiej poezji: na pewno powstały inne przekłady z Fauriela oprócz zamieszczonych na łamach czasopisma, gdyż jak pisał recenzent:

Większa część tomu pierwszego obejmuje pieśni ludu polskiego, czeskiego, serbskiego, nowogreckiego, jest to rodzaj poezji dotąd u nas zaniedbany; Brodziński Kazimierz i Chodźko wskazali drogę do tak pięknego ogrodu, w którym Witwicki tak wonne zebrał kwiatki, a pieśni ludu Pana K. G. w Pamiętniku ukazane, niemniej obfity przyrzekają owoc²⁶.

Gaszyński nie zdecydował się zamieścić tłumaczeń pieśni nowogreckich w późniejszych tomach, ukazujących się na emigracji, choć weszły do nich np. ballady serbskie.

Słowa żegnającego się z życiem klefity z pieśni Suchodolskiego brzmią szczególnie znacząco, jeśli czytelnik zda sobie sprawę, że pokolenie romantyków, zapoznające się – dzięki tłumaczeniom – z przesłaniem walczących Greków, niebawem samo uczestniczyć będzie w bojach. Wzorce i symbole kultury greckiej, tym razem starożytnej, okażą się najwłaściwszym narzędziem do opisanie tej epoki w polskiej historii i życiu twórców, w której splotła się nierozzerwalnie: heroiczna walka o wolność, bohaterska śmierć i przesłanie dla następnych pokoleń:

Witaj gaju Grochowa, polskie Termopile!
Twe olsze potrzaskane sterczą na mogile,
Jak kolumny pomniku – a poległych kości
Lśnią jak głoski napisu – co powie przyszłości
Jak w świetnych dniach Lutego, gdy wrogów szeregi
Morzem dział i bagnatów zalały twe brzegi,
Tyś zbrojny piersią polską, podobny był skale,
Co roztrąca wzburzone Oceanu fale,
I póty je odpycha, miota – aż z rozpaczą
Drogę swego odpływu muszlami zaznacza!²⁷

W wizji Gaszyńskiego spartański ideał męstwa uosabia materia nieożywiona – skała, tym samym surowe piękno natury odpowiada prostemu, jasnemu, ale jakże trudnemu do spełnienia nakazowi walki o wolność. Przytoczony wiersz powstał już w Aix-en-Provence, w roku 1833.

²⁵ „Pamiętnik dla Płci Pięknej” 1830, t. III, s. 93.

²⁶ Ibidem.

²⁷ K. Gaszyński, *Olszyna Grochowska*, [w:] idem, *Poezje*, Paryż 1844.

Być może jakieś fragmenty korespondencji Gaszyńskiego z Zygmuntem Krasieńskim rzuciłyby światło na niezauważone dotąd aspekty jego twórczości, takie jak filhellenizm czasów warszawskich. Niestety, ta część spuścizny epistolograficznej – listy Gaszyńskiego do Krasieńskiego – również jest nam nieznana, z powodu zniszczenia zbiorów Biblioteki Ordynacji Krasieńskich podczas wojny. Z kolei w listach Krasieńskiego do Gaszyńskiego jedynym refleksem zainteresowania sprawą grecką jest prośba o przesłanie *Essai sur la diplomatie, manuscript d'un Philhellène*, napisanej w 1827 r., a wydanej anonimowo w Paryżu w 1830, rozprawy Adama Jerzego Czartoryskiego, opublikowanej przez Toulouseana, ważną postać filhellenizmu francuskiego²⁸. Krasieński określa ten utwór jako „proroctwo dyplomatyczne o konieczności, która wkrótce zmusi politykę narodów do przyjęcia Ducha Chrystusowego”.

Aneks

Kazimierz Brodziński

DZIEWICA I CHARON²⁹

Raz pewna dziewczina z Charona się śmiała,
Bo braci dziewięciu i kochanka miała.
Kochanek Konstanty urodny, bogaty,
Ma cztery pałace i mnogie powiaty.
A Charon się ptakiem, czarną stał jaskółką,
Przeleciał, obleciał raz, drugi raz, w kółko;
I strzałą ucelił – pozbawił żywota,
A matka i płacze, i płacze sierota.
„Charonie! za czyżaj zabiłeś mi winę?
Me dziewczę kochane, me jedno jedyne” –
Aż młody Konstanty spuszcza się z wyżyny,
W sześćdziesiąt dwa grajków, w czterysta drużyny:
„Prześcieście grajkowie, coś chwila niebłoga,
Podwórzec żałobny, krzyż widno u proga;
Dla kogo to? kogo w tym grobie schowacie?
– Dziewicę chępliwą z czarnych ócz, z rumieńca,
I braci dziewięciu i druha młodzieńca,
A druh jój Konstanty urodny, bogaty,
Ma cztery pałace i mnogie powiaty.”
– „Bóg zapłać grabarzu! lecz spiesz się, u dołu
Kop szérzj i głębiój dla druha pospołu.”
I ostrym kinżalem przebił się pod zbroję:
Schowano ich razem i razem oboje.

²⁸ Z. Krasieński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, opracował i wstępem poprzedził Z. Sudolski, Warszawa 1971 s. 362.

²⁹ Cyt. [za:] K. Brodziński, *Pisma*, Poznań 1872, t. II.

Aleksander Chodźko

CHARON I DZIEWCZYNA³⁰

»I cóż mi ten Charon?« mówiła dziewica,
 »I cóż mi łuk jego? Dziewięciu mam braci,
 »Kochanka Kostusia anielskiej postaci,
 »Dwóch wiosek i czterech pałaców dziedzica.«
 Usłyszał to Charon, w jaskółkę się zmienił
 Przyleciał i strzałą ugodził w jęj serce.
 O matko jęj! oczy ci żal poczerwienił,
 Płakałaś i klęłaś Charona mordercę:
 »Charonie, Charonie wróć drogie me dziecię,
 Jedyne me dziecię! lub zabij i matkę!
 Z tańcami, z fletami nazajutrz o świcie,
 Z gór jechał Konstancy, i spojrzal na chatkę.
 »Przestańcie tancerze, przestańcie muzycy
 Krzyż widzę na progu jęj chatki! złe wieści!
 Lub z krewnych kto umarł, teścia lub mąż teści.«
 I konia skierował ku stronie kaplicy,
 I prosto na cmentarz gonil przez manowiec,
 I widzi mularza na średnim cmentarzu,
 I z konia zeskoczy. »Bóg pomóż mularzu
 Bóg pomóż! dla kogo murujesz grobowiec?«
 – »W grobowcu tym spocznie dziś młoda dziewica,
 Porzuca dziś wszystko i matkę i braci
 I swego kochanka anielskiej postaci,
 Dwóch wiosek i czterech pałaców dziedzica.
 Gdy pragniesz być świadkiem powszechnęj żaloby
 Do wioski najbliższej jedź przez ten manowiec.«
 – »Ah! proszę mularzu powiększ twój grobowiec,
 Wzdłuż trochę, wszędz trochę, jak na dwie osoby.«
 I wyrwał z zanadru ze złota pugińal,
 I aż po rękojęć utopił go w łono.
 I obu ich w jednym grobowcu złożono,
 I cyprys nad obu jednę gałąź zgińal.

Konstancy Gaszyński

ŚMIERĆ MŁODEJ DZIEWCZYNY

Pieśń nowogrecka, tłumaczenie z P.C. Fauriel

Dziewczyna stoi nucąc piosenki
 Że się nie boi Charona ręki,
 Bo ośmiu braci rodzonych miała,
 Cudnej postaci chłopca kochała,
 A wzór miłości, Konstancy młody,
 Liczne miał włości i cztery grody.

³⁰ Cyt. [za:] A. Chodźko, *Poezje*, Petersburg 1829.

Wtém śmierć się staje jaskółką małą,
I cios zadaje dziewczynie strzałą,
A matka płacze po córki zgonie:
»Czemuż rozpaczę zsyłasz Charonie,
Czemuż zawzięłeś się na mnie biedną,
Córkę mi wzięłeś a miałam jedną.«
Wtém Konstantego widać z podwórza,
Od domu swego jechał przez wzgórze.
Sześćdziesiąt pędem grajków na przedzie,
Za niemi rzędem tłum gości jedzie.
»Prześciancie z graniem, rzekł młodzian hoży,
Nad jej mieszkaniem ten krzyż mnie trwoży.
Lub matkę traci, lub ojciec kona,
Lub który z braci już u Charona.«
Porzuca konia, przed kościół bieży,
Aż tu śród błonia grób kopią świeży.
»Szczęść wam grabarzu! Powiedz mi bracie,
Kogo w cmentarzu pochować macie?«
– »Dziewczynę młodą, miłą urokiem,
Z krasną urodą, z błękitnym okiem.
Co ośmiu braci rodzonych miała,
Cudnej postaci chłopca kochała,
A wzór miłości Konstanty młody,
Liczne miał włości i cztery grody.«
– »O jeślić miłe błaganie moje,
Wykóp mogiłę jakby na dwoje.«
Dobyl hanzara, pierś nim przeszywa,
I młoda para razem spoczywa.

THE YOUNG GIRL AND DEATH³¹

Elate with beauty's pride,
Phrosine smil'd at death;
Nine brethren by her side,
As brave as e'er drew breath;

And Constantine her lover,
Supreme in wealth and power –
Why doth that swallow hover
Around Phrosine's bower?

'Tis Death! – his shadowy wings
Have chill'd the blooming maid;
Long, long her mother clings
To hope's perfidious aid!

³¹ Cyt. [za:] *The Songs of Greece from the Romaic text, edited by M.C. Fauriel, translated into English verse by Charles Brinsley Sheridan, London 1825, s. 136.*

Then undeceived and wild,
She shrieks: "the grave has taken
"My only female child,
"And left me here forsaken!"

See! where the road is hollowed
Down that descending glen,
Comes Constantine! and follow'd
By twice two hundred men!

His seventy pipers soun
The notes of love and pleasure,
While echoing rocks around
Repeat that bridal measure.

"Break off the joyous strain,
"And breathe your pipes no more –
"A deathful cross is plain,
"Before my darling's door!

"Her father, or her mother,
"Lies chill'd by Age's night;
"Or else perhaps her brother
"Came wounded from the fight."

He sought the burial ground;
"Twas wrapp'd in deeper gloom; –
And there the lover found
A mason as a tomb –

"By all thy hopes," he cried:
"For whom is yonder grave?"
"For Her, our valley's pride,
"Whose brethren all were brave,

"Whose tresses were like light
"When April sun-beams shine;
"Whose eyes were dark as night–
"The bride of Constantine!"

"Thou yet hast work to do; –
"Now make her earthen bed
"Enough to shelter two –"
Nor more the sufferer said,

But drew his golden knife,
And pierced his beating heart –
In death, if not in life,
They ne'er shall lie apart.

Lost Testimony of the Reception of Popular Modern Greek Songs in the pre-November Warsaw (1830). On the translation of Konstanty Gaszyński

The article dwells upon the reception of the collection of popular modern Greek folk songs prepared by Claude Fauriel: *Chants Populaires de la Grèce Modern* by the Polish poets of the first half of the nineteenth century. The study material combines the texts included mainly in the Warsaw magazine “Pamiętnik dla Płci Pięknnej” (The Diary for the Fair Sex), edited by Konstanty Gaszyński, a forgotten romantic writer, a long correspondent of Zygmunt Krasiński. An annex is an essential part of the work as it serves comparative studies into the nineteenth-century translations of modern Greek songs.

The translation of the song *La Jeune Fille et Charon* by Gaszyński stays in the centre of particular interest as it is compared to the translations by Kazimierz Brodziński and Aleksander Chodźki. The volume of Gaszyński’s poetry which may have also included translations of other modern Greek songs got lost after the outbreak of the November 1830 Uprising. The letters addressed to Krasiński did not survive either. On the other hand, in Krasiński’s letters to Gaszyński there is a spark of interest in the Greek matter when he asks to be sent the *Essai sur la Diplomatie, Manuscript d’un Philhellène* (the essay written by Adam Jerzy Czartoryski in 1827 and published anonymously by Toulousan (an import ant French Philhellene) in Paris in 1830.

Η χαμένη μαρτυρία της αποδοχής νεοελληνικών τραγουδιών στη Βαρσοβία πριν την επανάσταση του Νοέμβρη. Περί των μεταφράσεων του Konstanty Gaszyński

Το άρθρο αποτελεί στοιχείο ανάλυσης της αποδοχής μιας συλλογής νεοελληνικών δημοτικών τραγουδιών του Claude Fauriel «Chants populaires de la Grèce moderne» από τους Πολωνούς ποιητές της πρώτης πενήνταετίας του 19^{ου} αιώνα. Το υλικό της έρευνας συνίσταται σε κείμενα δημοσιευμένα κυρίως στο «Pamiętnik dla Płci Pięknnej» («Ημερολόγιο για το ωραίο φύλο»), ένα περιοδικό της Βαρσοβίας με συντάκτη τον Konstanty Gaszyński, ξεχασμένο σήμερα ρομαντικό συγγραφέα, ο οποίος αλληλογραφούσε για πολλά χρόνια με τον Zygmunt Krasiński. Σημαντικό μέρος της ανάλυσης είναι το παράρτημα με στόχο τη συγκριτική έρευνα των μεταφράσεων των νεοελληνικών τραγουδιών το 19^ο αιώνα.

Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος της ερευνήτριας βρίσκεται η μετάφραση του τραγουδιού «La jeune fille et Charon» του Gaszyński, η οποία αναλύεται σε σύγκριση με τις μεταφράσεις του Kazimierz Brodziński και του Aleksander Chodźko. Η ποιητική συλλογή του Gaszyński, όπου ίσως βρίσκονταν οι μεταφράσεις και άλλων νεοελληνικών τραγουδιών, χάθηκε μετά από το ξέσπασμα της επανάστασης του Νοέμβρη. Μέχρι σήμερα δεν έχουν σωθεί ούτε οι επιστολές προς τον Krasiński. Στις επιστολές του Krasiński προς τον Gaszyński η μοναδική αναφορά στο ενδιαφέρον για την Ελλάδα είναι η παράκληση να του σταλεί το «Essai sur la diplomatie, manuscript d’un Philhellène» (μια διατριβή του Adam Jerzy Czartoryski, γραμμένη το 1827, δημοσιευμένη ανώνυμα στο Παρίσι το 1830 από τον Toulousan, ένα σημαντικό εκπρόσωπο του γαλλικού φιλελληνισμού).

Motywy metaliterackie o proveniencji antycznej w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* Juliusza Słowackiego

Poemat dygresyjny Juliusza Słowackiego *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, jak również *Beniowskiego*, można odczytywać jako bezpośredni wyraz programu poetyckiego oraz jego jednoczesną realizację. Utwory te zawierają bowiem wyrażony wprost manifest literacki, a także same są takim manifestem *implicite*.

Niniejszy artykuł, opierający się na analizie metafor i symboli poezji wywodzących się z tradycji antycznej, podejmuje skrótowo tematykę sformułowanych *explicite* w *Podróży...* Słowackiego opinii, uwag i aluzji traktujących o szeroko pojętych kwestiach literackich, takich jak źródła poezji, proces twórczy czy rola poety. Wypowiedzi te składają się na – wyrażony w sposób poetycki i ironiczny zarazem – program literacki autora, pozbawiony jednakże systematyczności, kompletności oraz ścisłej konsekwencji. I nie mogło być inaczej, gdyż Słowacki postulował maksymalistyczne poszerzanie horyzontów, otwartość i przekraczanie granic w literaturze, co wymykało się ujęciu w rygorystyczne schematy. Takie spojrzenie na *Podróż...* sprawia, że naturalnym kontekstem stają się dla tego utworu wypowiedzi programowe z epoki – zarówno z okresu po przełomie romantycznym, jak i wcześniejsze, które powstawały podczas sporu romantyków z klasykami. Jak dostrzegł Stefan Treugutt, dla Słowackiego przeciwnikiem był już romantyzm, a właściwie pewna jego propozycja (inaczej rzecz się miała z Mickiewiczem, który musiał początkowo zmagać się z oświeceniowym widzeniem literatury)¹. Dodać jednak należy, że dla Słowackiego wciąż ważna jako kontekst jest tradycja klasyczna i również wobec niej nieustannie zajmuje stanowisko.

Zaskakująca może wydawać się u Słowackiego, w utworach na wskroś romantycznych, ogromna liczba nawiązań do tradycji klasycystycznej w jej nieżywej, wtórnej odmianie (w repertuarze spetryfikowanych symboli i metafor), wydawałoby się, że już wówczas martwej i niewymagającej podejmowania z nią rozmowy. Pojawiają się zatem znaki (nietradycyjnie potraktowane) odnoszące się do źródeł poezji, czyli np. Parnas, Pegaz, Muzy. Wydaje się, że ich wprowadzenie wskazuje na wszelką

¹ S. Treugutt, „Beniowski”. *Kryzys indywidualizmu romantycznego*, red. nauk. Z. Stefanowska, Warszawa 1999, s. 98.

konwencjonalność, również tę, której nie ustrzegła się współczesna Słowackiemu literatura romantyczna.

Romantyczne przekonanie o wrodzonym darze poezji różni się od koncepcji źródeł poezji związanej z tradycyjnym toposem zwrotu do Muz. Owe córki Mnemozyny i Zeusa, mieszkanki Olimpu, zsyłały na wybrańców natchnienie poetyckie, ale również ze względu na ich wszechwiedzę zwracano się do nich z prośbami o naukę. Były więc nie tylko boginiami natchnienia, lecz także i patronkami filozofii – stąd też Wergiliusz w *Georgikach* prosi je o udzielenie łaski poznania praw rządzących wszechświatem. Zgodnie z uproszczoną konwencją te szafarki weny twórczej sprowadzały poetów do roli biernych naczyń, przekąźników, w dużej mierze pozostających w nieświadomości. Zależni od ich względów i kaprysów, pozostawali oni „obok” samego procesu twórczego, nic od nich nie zależało, a uwznioślało tę sytuację jedynie przekonanie, że dostąpili wybrania i nawiedzeni zostali przez siły zewnętrzne, siły boskie². Słowacki przenicowuje schemat dający Muzom absolutną kontrolę nad poetą, gdyż to one stają się poddane jego kaprysom. Może on nimi dyrygować zgodnie z własnymi zachciankami, bo jak zauważył Jacek Brzozowski, „Muza [...] podlega poecie, i to tak dalece, że jest on jej absolutnym panem i władcą. On ją ocenia, karci, poucza i strofuje, przyzywa i odpędza, rzuca na kolana, nazywa głupią, każe podać okulary”³.

Twórca poematu dygresyjnego nie może godzić się na degradację do roli posłusznego automatu, lecz daje wyraz swojej wyostrzonej świadomości literackiej. Manifestacyjnie zaznacza własną kontrolę nad procesem twórczym: zatem szaf poetycki, *furor poeticus*, zastępuje mistrzowskim panowaniem nad myślą oraz tworzywem językowym. I nade wszystko ujawnia w dziele samego siebie, swoją osobowość. Jest to wyraz *stricte* romantycznego indywidualizmu i subiektywizmu, uwypuklonego zwłaszcza w zestawieniu z ugruntowaną w tradycji konwencją apostrofy do Muz.

Muzy były strażniczkami konwencji. Ich ingerencja gwarantowała, że poeta w całej swej niepowtarzalności zostawał poza dziełem, nabierającym dzięki temu cech obiektywizmu i sankcji prawdziwości. Sama więc prośba o ich wsparcie stanowiła czytelny znak, że autor podporządkuje się obowiązującym normom i regułom dającym ponadindywidualne zakotwiczenie w uświęconej tradycji. Takie zasady były uważane za wieczne i niezienne, wynikające z naturalnego porządku świata. Pitagorejczycy wyobrażali sobie Muzy jako bóstwa niebios, których pieśń tworzyła muzykę sfer⁴. Były więc częścią harmonii kosmicznej. U Słowackiego nie mogą one już zapewnić związku z wyższym porządkiem, ponieważ współczesna mu epoka stała się niejednolita, nieharmonijna, rozprzęgnięta, rozstrojona. Muza, zamiast ukazywać ład i prowadzić autora do jego odkrycia oraz zaprezentowania, zostaje zdegradowana w swej funkcji. Udziela się jej

² Problematyka wewnętrznych i zewnętrznych sił w akcie twórczym pojawia się w romantyzmie między innymi w metaliterackim symbolu harfy eolskiej.

³ J. Brzozowski, *Muzy w poezji polskiej. Dzieje toposu do przelomu romantycznego*, Wrocław 1986, s. 262–263.

⁴ Zob. na ten temat: E.R. Curtius, *Literatura europejska i lacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 234–251.

instrukcji, jest gotowa na każde zawołanie, staje się właściwie symbolem nieskrępowanego panowania poety nad jego talentem, uniesieniami twórczymi, procesem pisania.

Jak zaznacza Teresa Michałowska, zaczerpnięte z mitologii postacie (Muzy, Apollo, Orfeusz), przedmioty (laur, lutnia), miejsca (Parnas, Helikon, Olimp, Hippokrene) charakteryzujące się stycznością ze sferą boską przywoływały niegdyś platonizujące kierunki estetyczne i wyrażały irracjonalistyczną koncepcję poezji⁵. Można zauważyć, że po te symbole szczególnie chętnie sięgano w klasycyzmie, gdy – paradoksalnie – twórczość polegała głównie na naśladownictwie wzorów, studiach literackich i opanowywaniu reguł poetyckich, więc znajdowała się na antypodach boskiego szafu. Nie można było stworzyć nic zupełnie nowego, odmiennego. Słowacki, przeciwnie, wielokrotnie okazuje zaskoczenie tym, co tworzy, kierunkiem, w jakim zmierza jego dzieło. Elementu niespodziewanego nie przypisuje jednakże żadnym zewnętrznym mocom (nawet w klasycyzmie natchnienia nie wiązano już z boską siłą), ale umieszcza go wewnątrz siebie, skoro ma wpływ na jego rozwój. Można zatem zwroty do Muzy traktować jako apostrofy Słowackiego do niego samego, a dokładniej do poetyckiej i romantycznej części jego osobowości. To jest żywiół, który objawia się w uniesieniach twórczych, a kielzmany bywa przez chłodniejsze spojrzenie. Muza określana jest jako romantyczna (w *Podróży...*: „Muza, mdlejąca z romantycznych cierpień, [...] Sentymentalna” I, 1; „O romantyczna Muzo, na kolana!” VIII, 30), potrafi też urzec swym poetyckim pięknem, jak w *Beniowski*: „Wyjdę z dzisiejszej estetycznej cieśni/ I skrzydeł mojej Muzy rozpostarcie/ Tęczowym blaskiem was oslepi [...]” (I, w. 740–742)⁶. Jednak niepoohamowanie twórcze jest niepożądane przez artystę, stąd też Słowacki często musi powstrzymać romantyczne uniesienie: w *Podróży...*: „Przyrzekłem trzymać wędzidło na pysku/ Apolinowym” (I, 7), „Więc do czarta/ Mego pegaza wyskoki” (I, 6), „Muzo! cyt!” (III, 12); w *Beniowski*: „Ale stój, Muzo! bieg krzywy/ Tu nie przystoi wcale” (I, w. 441–442), „Na Boga! Muzo! Trochę śmiechu!” (III, w. 585). Nie jest to Muza klasycystyczna, prowadząca utartym duktem konwencji i reguł, a wręcz przeciwnie – zwoździ na manowce, skłania do tego, co „nie przystoi wcale”, co nie mieści się w ściśle określonych ramach przyjętych zasad literackich. Wena twórcza, symbolizowana przez Muzę bądź Pegaza, jest brana w karby przez nagle dystansującego się autora. Dyskurs z Muzami, będący żartobliwym wyrazem wewnętrznych zmagania poety z impulsem romantycznym, z inspiracją i uniesieniem, odzwierciedla dialektykę ironii romantycznej.

Igranie z toposem Muz widoczne jest również w zabawie hierarchią problemów i tematów w poematach dygresyjnych Słowackiego, przynajmniej częściowo podważaną przez ironiczną naprzemienną kreacji i anihilacji. Pomimo iż jeszcze w starożytności Muzy stawały się obiektami żartów (np. u Owidiusza)⁷, to w tych tekstach, w których autorzy traktowali topos wezwania do Muz zupełnie poważnie, sygnalizował on szcze-

⁵ T. Michałowska, *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982, s. 169–170.

⁶ *Podróż do Ziemi świętej z Neapolu* cytuję wg wydania: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, t. IX, Wrocław 1956 (w nawiasie podaję numer pieśni i numer strofy), natomiast *Beniowski* wg edycji: J. Słowacki, *Beniowski. Poema*, oprac. A. Kowalczykowa, Wrocław 1996 (Biblioteka Narodowa, seria I, nr 13/14).

⁷ Zob. np. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 238.

gólnie doniosłe bądź trudne fragmenty. W *Podróży...* autor przede wszystkim zmusza swoją Muzę do milczenia (np. „Z muzyki znaku milczenia pożyczę/ I Muzę moją w rymowym balacie/ Na zakręconym wstrzymam piruecie”; I, 17), chce pohamować jej wybryki. Kiedy natomiast prosi o natchnienie, o radę, zazwyczaj – wbrew klasycystycznemu schematowi – nie dotyczy to wyjątkowo ważnych miejsc, ponieważ ranga rozmaitych kwestii została podważona w ironicznym ich zrównaniu (właściwie wszystko może zostać uchylone). Kłopotem, z jakim zmagą się wieszcz potrzebujący nadprzyrodzonej interwencji, jest, przykładowo, poszukiwanie rymu (*Beniowski* III, w. 673–680) – co oczywiście stanowi też kpinę z autorów liczących zgłoski (IV, w. 247–248), a więc nieposiadających wrodzonego talentu. Można się zastanawiać, czy takie strywalizowanie dawnego toposu jest jedynie drwiną z niego, czy również wskazuje na indywidualne ustalanie hierarchii spraw w utworze przez czytelnika, a nie przez autora, a w dalszej konsekwencji na zastąpienie uporządkowanego uniwersum chaosem (niekoniecznie groźnym, lecz raczej mozaikowym, bogatym, mogącym powodować zagubienie, ale kryjącym w sobie również wiele możliwości).

Muzy z poematu dygresyjnego kontrastują z furiami z wiersza *Przez furie jestem targan ja, Orfeusz...*, które Magdalena Siwiec interpretuje jako Muzy ze względu na obecną w tym utworze wizję Parnasu⁸. Symbolizują one inną koncepcję poezji – wedle której artysta nie ma władzy nad impulsami twórczymi, nie może więc kierować Muzami. Jego przeznaczeniem jest spalenie się w stałej walce, sprzeciwianie się przemożnym siłom stanowiącym źródło poezji. Dążą one do eliminacji kontrolnej funkcji rozumu, który w tekstach ironicznych potrafił je ujarzmić. Za cenę rezygnacji i kapitulacji obiecują lot uniesień poetyckich (niczym Perseuszowy) tworzący piękno. Wodzą więc artystę na pokuszenie, mając kojącą cudownością przyszłych dzieł. Nęcą wizją oddalenia mąk twórczych, a wymagają jedynie, aby poeta nie przeciwstawiał się im swoim umysłem. Wystarczy, że odstąpi od walki, a wewnętrzne niepokoje znikną. Wiersz ten, pochodzący z okresu mistycznego, mówił o niebezpieczeństwie zaleniwienia ducha, który oddałby się całkowicie jednemu tylko impulsowi i nie był rozdarty wewnętrznymi sprzecznościami. Natomiast w poematach dygresyjnych Muzy uwydatniały lekkość i swobodę dystansowania się podmiotu wobec jednokierunkowych uniesień. Nie było tu konfliktu, nie było dramatyzmu ani walki.

Uwidacznia się w tym miejscu różnica między orficką a ironiczną koncepcją poezji. Poeta-Orfeusz, natchniony boski śpiewak, poddaje się twórczej inspiracji, stanowiącej zewnętrzny przymus. Popada w wieszczę obłąd, gubiąc rozum, gubiąc siebie. Naznaczony jest stygmatem cierpienia, nieodłącznego od kreacji poetyckiej, ale raczej nie stanowiącego jej źródła, gdyż źródło jest poza nim. Przełomowy wiersz *Przez furie jestem targan ja, Orfeusz...* akcentuje zmagania artysty z własnym życiowym cierpieniem i walkę o niezatrącenie swej podmiotowości. Opiera się on ekstatycznemu uniesieniu,

⁸ M. Siwiec, *Orfizm Słowackiego. Romantyczna koncepcja poezji orfickiej i jej twórcy w deklaracji poetyckiej „Przez furie jestem targan ja, Orfeusz...”*, [w:] *Juliusz Słowacki – poeta europejski*, pod. red. M. Ciesli-Korytowskiej, W. Szturca, A. Zioliłowicz, Kraków 2000, s. 47. Zob. też. M. Siwiec, *Orfeusz romantyków: mit o Orfeuszu w twórczości Juliusza Słowackiego i Gérarda de Nerval w kontekście epoki*, Kraków 2002, s. 194.

które uczyniłoby go jedynie narzędziem wyższej mocy, oderwało od osobistych cierpień, z jakich utkane jest jego życie, a więc oderwałoby od świadomości siebie samego, od jego najgłębszej istoty. Ta heroiczna walka jest obroną poezji wypływającej z indywidualnego, bolesnego doświadczenia życia i świata. Słowacki ironicznie panuje także nad szukającymi uzewnętrznienia uczuciami, przyzwalając na ich ekspresję, gdy chce, a w innym razie potrafiąc ją powstrzymać lub wziąć w ironiczny nawias. Choć Muzy poematu dygresyjnego, wraz z Pegazem, również wywierają naciski na twórcę, zdają się krnąbrne, poeta potrafi je wstrzymać w rymowym balecie, zmusić do śmiechu, gdy popadają w rzewny liryzm, a Apollinowemu koniowi założyć na pysk wędzidło. Artysta ma władzę nad poezją, ale zdaje się, że ma ją również nad swoim życiem (a dokładniej: nad swoim stosunkiem do własnego życia), któremu potrafi nadać formę niezamykającą się ostatecznie w sposób wymuszony przez uczucia wynikające z jego relacji do określonych wydarzeń, sytuacji, miejsc czy osób. Potrafi wobec tychże uczuć zdystansować się w poezji, tym samym biorąc je w posiadanie, a nie oddając się im w niewolę. Kontrastuje to z typową definicją poezji romantycznej, która – zgodnie ze słynnym stwierdzeniem Williama Wordswortha – jest spontanicznym wybuchem głębokich uczuć, którą Byron określał jako lawę wyobraźni, szukającą, niczym w wulkanie, swojego ujścia.

Uniesienie poetyckie, będące darem Muz, ujmowane bywało jako lot skrzydlatego Pegaza. Koń ten, zrodzony z krwi meduzy zabitej przez Perseusza, wspomnianego w wierszu *Przez furie jestem targan ja, Orfeusz...*, miał uderzeniem kopyta otworzyć źródło Hippokrene na górze Helikon, stanowiącej siedzibę Muz. Jest symbolem nie tylko ponadnaturalnego natchnienia twórczego, ale również stanu ducha artysty jemu poddanego. Przenosi jeźdźca w inny wymiar (choć Belleforont z niego spadł, zanim dotarł na Olimp), niedostępny zwykłym śmiertelnikom. W *Podróży...* Słowackiego pojawia się kilkakrotnie: „Więc do czarta/ Mego pegaza wysoki i liczne/ Opowiadania semihistoryczne” (I, 6), „Przyrzekłem trzymać wędzidło na pysku/ Apollinowym” (I, 7). Oprócz Pegaza znajdujemy u Słowackiego również mitologicznego hipogryfa zaczerpniętego z *Orlanda szalonego* Ariosta: „zostanę Astolfem,/ Bo mój hipogryf staje się skrzydlatym” (I, 12). Hipogryf Astolfa przez Słowackiego wyraźnie kojarzony jest z natchnieniem poetyckim, z najwyższym uniesieniem emocjonalnym, aczkolwiek traktowanym przez poetę ironicznie, zgodnie z poetyką dzieła Ludovica Ariosta. Pegaz, podobnie zresztą jak hipogryf, jest dla Słowackiego żywiołem, który należy okiełznywać: jest jak narowisty koń wymagający wędzidła na pysku, które powstrzyma jego wysoki.

Słowacki oprócz tego, że bezpośrednio sięga po starożytny motyw Pegaza (tudzież hipogryfa), igra z nim w sposób bardziej zawołowany i finezyjny. Nieraz widzimy autora jadącego konno⁹ – nie tylko w pieśni V „Podróż konna”. Bohater-poeta z *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* jest podróżnikiem, który poza wędrówką geograficzną odbywa podróż literacką, jako autor i jako czytelnik. Już w pierwszej strofie sytuuje

⁹ Słowacki ze swojego konia-Pegaza przesiada się w pewnym momencie na Rossynanta z *Don Kichota* Cervantesa (V, 16).

siebie w roli rzeczywistego wędrowca-turysty, planującego wyprawę „i koniem, i łódką”¹⁰ (I, 1). Szybko jednak, bo już w zwrotce szóstej, pokazuje się jako autor-opowiadacz, który gani swojego Pegaza za wyskoki, a w kolejnej wspomina o wędzidle dla „konia Apolinowego”, ponieważ tak szybko sam popadł w dygresję, a chcąc się z niej wywikłać, popada w następne. Odżegnuje się w ten sposób od wizji siebie samego jako wieszcz, natchnionego autora, dającego upust niepohamowanym uczuciom i myślom. Z kolei już w zwrotce dziewiątej poeta prezentuje swój konny autoportret, którego nie podważa: dosiada rymu niczym konia, a tuż za nim jedzie następny rym „krok za krokiem:/ Rym z parasolem, z płaszczem i z tłómokiem” (I, 9). Zamiast dosiadać Pegaza, Słowacki zwyczajnie jedzie konno, jak każdy podróżnik tamtych czasów, zaopatrzony w niezbędne atrybuty turysty. Konie-rymy „wiozą” go, co wskazuje na łatwość poezjowania, bo też w tym fragmencie poeta uzasadnia swoje prawo do tworzenia wierszy (później w *Beniowskim* przybierze to bardziej ekspresyjną formę, gdy będzie kreował siebie na oblubieńca rymu, oktawy i sestyny). Przedstawia w ten sposób również charakter własnej twórczości – rymy jadą za sobą „krok za krokiem”, zgodnie ze stałym schematem rymowym sekstyny: ababcc. W pieśni VI poeta, dając pokaz artystycznej sprawności, zaskakuje czytelnika wyszukаныmi porównaniami o rodowodzie antycznym, a w swej podniosłości kontrastującymi z trywialnością sytuacji, w jakiej się znalazł Słowacki podczas noclegu w Vostizy, i przerywając je w środku, dodaje: „niech porównania dalej lecą klusem” (VI, 32). Wspomniane „konno pędzące” rymy dały później asumpt opiniom, że poematy dygresyjne Słowackiego to „galop konwersacyjny”¹¹ – ze względu na ich „pęd”, dynamizm i nieoczekiwaną zmienność.

Być może jest w tym jakaś romantyczna fascynacja szybkością, zmiennością, której uległ Słowacki – także w poezji niepozwalającej czytelnikowi zatrzymać się przy jednym obrazie, bo już napierają następne, goniąc się nawzajem, tak jak owe rymy. W ruchu ukazuje również swoją Muzę, którą musi wstrzymywać w „rymowym balecie/ Na zakręconym [...] piruecie” (I, 17). Szalony taniec słów, niedający wytchnienia, niemalże akrobacje poetyckie. Ruch i pęd słów obecne w poemacie wskazują również na sytuację podmiotu wypowiadającego, którego „gonią” rymy. Trudno jest mu zastopować brawurową galopadę poetycką (forma jedenastozgłoskowej sekstyny z pointą). Może odpowiada to wyrażanej bezdomności i niepokojowi podmiotu marzącego o sielskim domku w Grecji, proszącego Boga o wiele ciszy, gdyż jego spokojność była jedynie udawana. Pieśń V zakończona jest urwaną wypowiedzią, ponieważ już „osiodłany koń...”, a zatem bohater „rusza w drogę...” (V, 46). Chwila wytchnienia podczas popasu dobiegła końca, poeta zostaje wyrwany ze spoczynku i musi dalej jechać. Jeśliby przyjąć biograficzny klucz interpretacyjny (co w utworze tak ściśle związanym z życiem autora nie jest chyba nadużyciem), to warto podkreślić, że sam Słowacki czuł się nieustannie

¹⁰ Można od razu dodać, że po kilku zwrotkach, w których występuje Słowacki jako poeta i które zawierają jego refleksje nad własną twórczością, w ostatniej pieśni ukazany jest on jako podróżnik w łódce.

¹¹ Tak Roman Dyboski określił *Don Juana* Byrona (R. Dyboski, *O „Don Juanie” Byrona*, „Przegląd Warszawski” 1922, nr 10, s. 75), a Stefan Treugutt odnosi to sformułowanie do poematów dygresyjnych w ogólności (S. Treugutt, „*Beniowski*”, s. 16).

w drodze, cały czas tęskniąc za domkiem z ogródkiem. W liście do matki z 24 sierpnia 1836 r. pisał: „Wyznaj, droga moja, że mię jakiś niewidomy duch z miejsca na miejsce spędza – jak zmordowanego gołębia – nie pozwalając mi zasnąć, kiedy na jakiejś gałęzi usiądę¹²”.

Nie podejmujemy się tutaj rozstrzygać przyczyn takiego stanu, ale w natłoku ścigających się ze sobą wyrazów w jego poematach dygresyjnych, w ciągłym przechodzeniu z jednej tonacji do innej, jakby nie mógł zatrzymać się przy żadnej z nich, bo coś popycha go dalej, zmusza, aby porzucił tę formę i nie dał się jej ograniczyć, przeniknęło do jego poematu coś z tego wewnętrznego niepokoju, z owej pokusy: „Tam ci lepiej będzie” (I, 2), nie tu, gdzie teraz jesteś, tylko tam, gdzie ciebie nie ma.

Słowackiego koń-Pegaz nie tylko pędzi, jakby na podobieństwo konia-upiora z niemieckiej ballady (I, 49), ale niekiedy jednak również zwalnia. Kiedy poeta w pieśni V czuje, że popada w gadulstwo, pogania siebie i swojego konia: „Lecz nadzwyczaj stają się rozwlekły;/ Więc nic nie powiem – i prosto do celu,/ Nie zatrzymany strofą ni morałem/ Na moim koniu biednym pędzę cwałem” (V, 32). Spina konia ostrogami, sprawiając, że „szkapa z wiatrami puszczona/ Pędzi, jak gdyby czuła złób koniczyn;/ Lecz wtem... zwolniłem kroku... dla trzech przyczyn” (V, 33). I rzeczywiście następuje spowolnienie narracji, dochodzi do głosu opisowość – w dodatku uporządkowana, bo przyczyny zwolnienia są skwapliwie ponumerowane. Po czym bohater niespodziewanie rzuca się w morze, a opis się dynamizuje i prezentowane zdarzenia przyspieszają tempa. Spowolnienie wywołane opisem pojawia się też np. na początku pieśni VI, kiedy autor zwraca się do konia: „Dalej, mój koniu! Powoli – dość czasu –/ Krajograficznie strofami wyłożę,/ Jaka mnie droga prowadzi z Patrasu” (VI, I). Zwrot ten żywo przypomina apostrofy Słowackiego do Muz, zwłaszcza że pojawia się na początku pieśni i może być prośbą o natchnienie – tym razem nie gwałtowne uniesienie, pełne dynamizmu, lecz prowadzące do spokojnej prezentacji krajobrazu. Oczywiście, można ten fragment tłumaczyć jako zwyczajne przyhamowanie biegu konia, aby poeta mógł opisywać na bieżąco, co widzi. Pogląd ten utwierdzałyby wcześniejsze wersy, należące już do poprzedniej pieśni i ją kończące, z których wynika, że rozpoczęcie konnej podróży jest równoznaczne z porzuceniem pisania. Takie jednak odczytanie, jak się wydaje, nie pozostaje w sprzeczności z symbolicznym ujmowaniem wpływu, jaki koń-Pegaz miałby na proces formowania strof.

W pierwszym z przytoczonych w poprzednim akapicie fragmentów uderza zespolenie rzeczywistego konia (tj. konia ze świata przedstawionego utworu), wykorzystywanego podczas podróży, z Pegazem, tutaj „biednym koniem”, a nawet „szkapą”¹³. Mowa jest więc

¹² *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1962, t. I, s. 340.

¹³ Takie spojrzenie sprawia, że w pieśni VII zwrot do czytelnika, którego autor osadził również na koniu, można odbierać jako wezwanie do twórczej, a więc poetyckiej, aktywności. Kiedy Słowacki chce, aby odbiorca nie pozostawał bierny, podczas gdy on kreuje klasztor Mega Spileon, odwołuje się do jego – czytelnika – twórczego potencjału, kierując jego wyobraźnią (na ten temat zob. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 18–26). Aktywność czytelnika w procesie tworzenia „obrazu” klasztoru podkreśla czasownikami: „A wytnij sobie z jakiego obrazka”, „Zanieś to wszystko – wyobraźni

nie tylko o zwierzęciu pomocnym podczas wycieczek krajoznawczych, o czym świadczy to, iż przeszkodą w tak dwuznacznie rozumianej „podróży” miały okazać się morał lub kolejna strofa. Słowacki już na początku I pieśni łączy różne wymiary podróżowania, kiedy po opisie swojej przejażdżki na rymach dodaje, że z Marsylii do Rzymu gnała go para „leksza od rymu” (I, 10). Dwa różne wymiary, podróż i pisanie, przenikają się wzajemnie.

Pegaz jako symbol poezji pojawia się wraz z lutnią w opisie dwóch gwiazdozbiorów na niebie w pieśni IV:

[...] Patrz w błękity:

Oto gwiazd siedem, wszystkie w kształcie lutni,
Wychodzą z fali tam, gdzie zorzy świty
Mają zabłysnąć. Lutnio ogniem sina,
Na tobie dzwoni północna godzina,

[12]

Godzina cicha, tajemnicza, senna,
Na wielkim morzu, falą wahanemu.
Oto nad lutnią łśni gwiazda promienna;
Dowiąż gwiazd dziesięć ogniowi złotemu
Okiem i myślą, a z niebios wyleci
Koń, który parska gwiazdami i świeci.

[13]

Gdy go raz oko z błękitów wyczyta,
Już go nie straci i myślą nie zmaże.
Na strunach lutni położył kopyta,
W nozdrzach, jak w romu zapalanej czarze,
Płomyk wytryska wielki, błękitnawy,
Czasem jak w nozdrzach arabskiego krwawy.

(IV, 11–13)

W konstelacji Lutni, leżącej na północnej półkuli nieba, znajduje się bardzo jasna gwiazda, Vega, którą zapewne wspomina tu Słowacki („nad lutnią łśni gwiazda promienna”). Jednakże cały ten opis nie jest wiernym przedstawieniem wyglądu nieba, lecz jego poetyckim przetworzeniem, stąd też autor nie musi dbać o szczegóły faktograficzne. Uruchomiwszy poetycką wyobraźnię, może widzieć dwa gwiazdozbiory, Lutni i Pegaza, obok siebie, mimo że w rzeczywistości pomiędzy nimi leży jeszcze Łabędź (częściowo też Delfin). Poeta dynamizuje relację i wskazuje, co należy zrobić, aby ujrzeć niebo tak, jak on sam je widzi. Nie jest to więc bierna kontemplacja, lecz aktywne działanie („dowiąż gwiazd dziesięć”). Dzięki temu niebo zaczyna żyć, poruszać się, ponieważ po uruchomieniu oka i myśli z gwiazd „wylatuje” koń, a widzom ukazuje się piękny, kosmiczny spektakl. Koń-Pegaz „parska gwiazdami i świeci”, co być może odnosi się do gwiazd z konstelacji Żrebięcia znajdujących się przed pyskiem Pegaza, tak jakby

okiem”, „Przylep do skały”, „Postaw forteczkę”, a całe to współtworzenie zaczyna się od słów: „Zjeżdżaj na koniu w dolinę głęboką” (VII, 10–14).

rzeczywiście z niego wylatywały. Tworzona poezja jest olśniewająca, ale i nieśmiertelna, w dodatku powstaje naturalnie, bez wysiłku (parskanie konia) co ukazuje też jej bogactwo, niewyczerpalność.

Kosmiczny koń Słowackiego kładzie kopyta na lutni, sygnalizując swoją władzę poetycką i panowanie nad poezją (choć, *de facto*, musiałby wcześniej stratować Łabędzia). Płomyk wytryskający z jego nozdrzy jest błękitnawy lub krwawy, co może odpowiadać różnym tonacjom poetyckim, od łagodnej i wyciszonej, po namiętą i gwałtowną. Współbrzmi to z programem poetyckim Słowackiego zawartym w poematach dygresyjnych, a streszczającym się w postulacie wyrażania wszystkiego, całego spektrum emocji ludzkich. Dariusz Tomasz Lebioda interpretuje cały ten opis jako mityzację i odtworzenie sposobu poznawania gwiazdozbiorów¹⁴, jednak można go odnieść również do kwestii poetyckich (znamienny wybór – zwłaszcza że ignorujący pewne fakty astronomiczne – dwóch *stricte* poetyckich konstelacji: Pegaza i Lutni).

Koń jako Pegaz pojawia się również w *Grobie Agamemnona*, w którym tematykę metaliteracką wprowadzają takie symbole, jak „fantastycznie lutnia nastrojona”, „harfa złota”, „jeden liść” (laurowy?), „laur różowy”, „struna z harfy Homera”, „nieme harfy”, „Muza”, „pieśń”, „Parnas starożytny”, a także odwołania do „słuchaczy głuchych” i do polskich poetów klasycystycznych. Tak silne nimi nasycenie tego tekstu sprawia, że obraz konia należy odnieść do kwestii poetyckich:

[9]

Tak więc – to los mój na grobowcach siadać
I szukać smutków błahych, wiotkich, kruchych.
To los mój senne królestwa posiadać,
Nieme mieć harfy i słuchaczy głuchych
Albo umarłych – i tak pełny wstrętu –
Na koń! chcę słońca, wichru i tętentu!

[10]

Na koń! – Tu łożem suchego potoku,
Gdzie zamiast wody płynie laur różowy;
Ze łzą i z wielką błyskawicą w oku,
Jakby mię wicher gnał błyskawicowy,
Lecę, a koń się na powietrzu kładnie –
Jeśli napotka grób rycerzy – padnie.

[11]

Na Termopilach? – Nie, na Cheronei
Trzeba się memu załamać koniowi,
Bo jestem z kraju, gdzie widmo nadziei
Dla mało wiernych serc podobne snowi.
Więc jeśli koń mój w biegu się przestraszy,
To téj mogiły – co równa jest – naszéj.

[...]

¹⁴ D.T. Lebioda, *Słowacki. Kosmogonia*, Bydgoszcz 2004, s. 360–361.

[13]

Na Termopilach ja się nie odważę
Osadzić konia w wąwozowym szlaku.

[...]

(VIII, 9–13)

Kiedy w rękę poety pękła struna z harfy Homera na znak, że nie może podjąć heroicznego dziedzictwa przeszłych wieków, jako iż jest synem zniewolonego narodu, wyciąga on wniosek, że skazany został na przebywanie wśród grobowców i opiewanie słabości. Pragnie odrzucić swój los i uwolnić się z dusznej atmosfery grobowej żałoby, krzycząc: „Na koń! chcę słońca, wichru i tętentu”, a tym wezwaniem dowodzi swej tęsknoty za służeniem swoją pieśnią temu, co żywe, pełne energii i siły. W miejscu, gdzie wciąż unosi się wspomnienie minionej wielkości i sławy, poeta czuje moc poetycką, doświadcza natchnienia: „lecę, a koń się na powietrzu kładnie” (lot Pegaza). Jego koń jednak przestraszy się mogiły z Cheronei (symbolu klęski i słabości równej tej rodzimej), a on sam nie uznaje siebie za godnego, by osadzić go w wąwozie termopilskim, czyli w dziedzictwie ludzi walecznych i wielkich. Tak przedstawia się kondycja poety-Polaka.

Przypomnijmy, że w cytowanym wcześniej fragmencie z pierwszej strofy *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, prosząc w apostrofie do Muzy o pomoc i natchnienie, Słowacki mówi, że jego podróż odbędzie się „i koniem, i łódką” (I, 1). W ostatnich zwrotkach kończącej poemat pieśni IX wraca motyw łódki, odniesiony również do tematyki literackiej:

[21]

Te strofy są złe – no więc na to zgoda;
Niepoetyczne... zgadzam się i na to...
Chodźże tu do mnie... patrz... błękitna woda
Igra pod moją kawką skrzydlatą;
Łódka przez fale rozbudzone pędzi
Jak najkształtniejszy z Olimpu łabędzi.

[...]

[24]

I cicho, i wraz... o! godzino święta,
Łódka się w morskie rzuciła głębiny,
I z jękiem nagle stanęła wzdrygnięta...
To była pierwsza fala Salaminy:
Spotkać pierwszego Polaka przybiegła
I wstrzęsła mnie tak... i jękała i legła.

(IX, 21; 24)

Słowacki nazywa kawkę (czyli czajkę) „skrzydlatą”, tak jak Pegaz był skrzydlatym symbolem uniesienia poetyckiego¹⁵. Łódka pędzi (znów więc pęd – nie tylko w prze-

¹⁵ Na marginesie można zauważyć, że okręt prujący fale morskie jako znak aktywności wyobraźni poetyckiej funkcjonuje np. w sonecie *Zegluga* Adama Mickiewicza. Tam również zestawienie to prowadzi do

strzeni, ale także i wyobraźni) przez „fale rozbudzone”, czyli poruszoną imaginację. Przyrównana jest do łabędzia, a był to przecież ptak apolliński; jedna z legend mówi, że Orfeusz po śmierci został przemieniony w łabędzia i umieszczony na niebie w pobliżu swojej liry (tym samym powstały dwie konstelacje). Kiedy jednak łódka rzuca się w głębinę, napotyka przeszkodę w postaci fali Salaminy, a poeta podkreśla, że wstrząs, którego doświadcza, wynika z faktu, że jest Polakiem. Kiedy wcześniej chciał podjąć harfę Homera, jej struna „pękła bez jęku” (VIII, 8), teraz fala Salaminy również „jękła i legła”. Skoro koń poety musiał załamać się na Termopilach, jego łódką musi miotać fala Salaminy, kolejny symbol bohaterskiej i zwycięskiej walki z obcą przemocą. Początkowe natchnienie i entuzjazm twórczy giną, gdy powraca świadomość własnego pochodzenia, zniewolenia własnego kraju i przeświadczenie pełne poczucia współwiny, że nie poświęcono się sprawie polskiej całkowicie i do samego końca. Jest to bolesny przejaw ironii romantycznej (natchnienie i jego raptowne załamanie), niewynikającej bynajmniej z bez troski i swobodnego podważania samego siebie, ale będącej dramatyczną koniecznością, bo poeta nie może zapomnieć o swojej tożsamości.

Ruch i lot poetycki skojarzone z koniem-Pegazem znajdują swój ironiczny kontrpunkt, gdy Słowacki – prezentując często swoją twórczość jako drogę – niekiedy wskazuje na trudy tejże drogi. Wówczas np. w *Beniowskim* zamiast „galopem wyprzedzać” innych wieszczów (I, w. 431), „depcze” Parnasowe grzbiety (V, w. 83) czy też – jak w *Podróży...* – „włazi” na szczyt Parnasu (IV, 27), w poemacie podróżniczym przewiduje również, że za dwadzieścia lat „na Parnas będą jeździć dylizansem/ Wieszcz Europey” (IV, 27). Znamienne, że ta tendencja do deprecjacji poezji i odżegnywania się od uwznioślenia twórczego procesu związana jest tutaj z Parnasem, a więc mityczną siedzibą Apollina i jego Muz, symbolizującą u Słowackiego doskonałość i wielkość wcześniejszej literatury. Należy zauważyć, że kiedy poeta mówi o sobie samym, demonstrowuje w sposób nonszalancki własną łatwość tworzenia poezji i jej naturalność. Gdy natomiast innym wieszczom wróży przyszłość w dylizansach wiozących ich na Parnas, tak odległych od Pegaza czy też wrodzonego, niewymuszonego talentu, wówczas wskazuje na pospolitość ich twórczości, jej masowość i podobieństwo, oraz wygodę i nieoryginalność autorów, którzy posługują się gotowymi i łatwymi rozwiązaniami.

W VIII pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* Słowacki składa hołd starożytnemu Parnasowi, zmuszając swoją romantyczną Muzę, aby upadła przed nim na kolana. Przynosi mu pokłony od polskich klasyków, Jana Kochanowskiego, Ignacego Krasickiego, Stanisława Trembeckiego i własnego ojca, Euzebiusza Słowackiego. Góra, która była siedzibą Apolla i Jowisza, jest znakiem dawniejszej szlachetności literatury, jej boskiego źródła. Ale również wymagań, jakie stawiała. Słowacki w *Podróży...* obserwuje Neapol z wysokości grobu Wergiliusza wyniesionego ponad miasto, a to fizyczne wywyższenie grobu wieszca ma znaczenie symboliczne. Wspięcie się na Parnas wiąże

porównania lotu imaginacji z lotem ptaka: „wiem, co to być ptakiem” (A. Mickiewicz, *Żegluga*, [w:] idem, *Wybór poezji*, t. II, oprac. Cz. Zgorzelski, s. 85).

się z wysiłkiem – zarówno poety, jak i czytelnika. W *Beniowskim* autor stwierdza, że popadł w tonację uczuciową zbyt wysoką, a taki liryzm „na Parnasu szczyt prowadzi stromy,/ Kiedy czytelnik tę górę omija/ I woli prosty romans, polskie domy,/ Pijące gardła, wąsy, psy, kontusze;/ A nade wszystko szczere, polskie dusze” (I, w. 268–272). Kontrastowe ujęcie niewyszukanych i prostych upodobań czytelniczych oraz wyniosłego Parnasu podkreśla degradację literatury. Tajemniczość i niezwykłość Parnasu Słowacki uwydatnia w *Podróży...* jego „błyskawicowością”, pisząc, że jest on „w hełmie z błyskawicy” (IX, 8) i błyska „księżycem czerwonym,/ Jak wulkan krwawy” (VIII, 32). Również we wspomnianym wierszu *Przez furie jestem targan ja, Orfeusz...* pojawia się podobna wizja: „Tam Parnas... coraz coś w ciemnościach błysnie”. W poematach dygresyjnych Słowacki kilkakrotnie wskazuje, że natchnienie twórcze ma charakter nagłej, błyskawicowej właśnie, iluminacji, kiedy to w przeblasku widzenia można uchylić zasłony tajemnicy i doświadczyć poznania, także samopoznania za sprawą autoekspresji. Parnas starożytny powinien zawstydząć współczesnych, do tej góry zwraca się poeta słowami: „o pękniij na ćwierci.../ Boś ty wyśmiana wróblów świergotaniem/ Albo zawcześném rannych kurów pianiem” (VIII, 32). Świergot i pianie to nie szlachetny śpiew, tak jak wróble i kury nie przypominają pojawiających się w *Podróży...* łabędzi czy żurawi wiązanych również z twórczością poetycką. Upadek literatury jest zniewagą dla wzniosłego dziedzictwa, któremu Słowacki – choć reprezentuje odmienną, bo romantyczną, koncepcję literatury – składa wyraz czci w uznaniu jej wielkości¹⁶.

Szacunek dla wielkiej tradycji literackiej minionych wieków połączony z prześmiewczym stwierdzeniem odejścia od niej współczesnej Słowackiemu epoki dostrzec można również w przywołaniach *Eneidy* i *Iliady* obecnych w *Podróży...*¹⁷, np.:

[31]

Żegnam i ciebie, o! garsteczko prochów,
 Leżąca zawsze pod laurem klasycznym;
 Turkot powozów z Pauzylipu lochów
 Woła pod tobą hymnem romantycznym,
 Że sława przejdzie, a bryki nie przejdą,
 Że ta bryk droga jest wieku Eneidą.

[32]

Most pod Tamizą jest kupców Iliadą
 I wiele będzie do sprzeczki powodów,
 Czy jeden Rotszyld jak wieszcz nad Heladą,

¹⁶ Dla porównania warto nadmienić, że Byron w *Wędrownkach Childe Harolda* podobnie wyraża swój szacunek dla Parnasu, wręcz go sakralizuje, nazywając siebie pokornym jego pielgrzymem i czując się zawstydzony, kiedy zestawia siebie z dawniejszymi jego świetnymi wyznawcami (Lord Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, [w:] idem, *Poems*, t. II, London 1948, canto I, 60–64, s. 27–28). U Byrona Parnas nie jest otoczony „wróblami” czy „kurami”, lecz szybującymi niewymownie wysoko orłami – symbolizującymi sławę (ibidem, canto IV, 74, s. 117–118).

¹⁷ Por. A. Trzpił, *Homer i Wergiliusz w romantycznej podróży, czyli Juliusza Słowackiego rozprawa z eposem, „Meander”* 2003, nr 5–6, s. 459–468.

Czy też brzęczących kompania Rapsodów
Autorem mostu, gdzie w oknach przez szyby
Anglikom się w twarz przypatrują ryby.

(I, 31–32)

Słowacki uroczyście żegna się z Wergiliuszem, „garsteczką prochów”, utożsamianą z laurem klasycznym. Przeciwstawia mu „hymn romantyczny”, z którym wcale się nie identyfikuje, a określenia „romantyczny” używa humorystycznie. Pauzylip¹⁸ (gr. *pausilypon*; nazwa oznacza ‘miejsce, gdzie ustaje smutek, troska’), tunel wydrążony w górze Posillipo nieopodal Neapolu, nie jest „lochem”, jak określa go Słowacki, ale służył od czasów starożytnych do komunikacji z rejonem wód termalnych, więc nie o martyrologii tutaj pisze, nie o uciemieniu ludów, co stanowić mogłoby osnowę współczesnego eposu. Z kolei droga, która wiodła przez Posillipo, została wybudowana w latach 1812–1824, zapoczątkowując rozwój tego regionu. Sława poetycka przemija, a dokonania techniczne, inżynierskie mają pozostać. I to one znamionują współczesną epokę – co więcej, wcale nie wymagają opiewania w wielkich dziełach poetyckich, ponieważ same są nimi: „ta bryk droga jest wieku *Eneidą*”. Poetyczność współczesności i jej idee sprowadzają się do rozwoju technologicznego, pomijają natomiast wartości duchowe: poeta, znajdujący się na grobie Wergiliusza, wydaje się górować nad miastem obojętnym wobec wyższych ideałów.

Do podobnych wniosków może prowadzić porównanie kolejnego arcydzieła przeszłości, *Iliady*, z tunelem pod Tamizą w Londynie. Tunel ten¹⁹, wybudowany w latach 1825–1843 (z przerwą ośmioletnią: 1828–1836, a więc prace wznowiono w czasie, kiedy Słowacki pisał *Podróż...*) za pomocą najnowszej technologii opracowanej przez Marca Isambarda Brunela, był dużym osiągnięciem ówczesnej myśli konstrukcyjnej, gdyż udawał, że możliwe jest budowanie tuneli pod rzeką. Określenie przez Słowackiego podziemnego tunelu mianem mostu, który powinien być na rzece, a nie pod nią, może wskazywać na rewolucyjność czasów, odwrócenie dawnego porządku, skumulowanie ogromnego wysiłku w kierunku, który nie prowadzi ludzkości ku duchowemu rozwojowi, a jedynie sprawia, że przez okna „Anglikom się w twarz przypatrują ryby”²⁰. Nowa *Iliada* i nowa *Eneida* są dziełami związanymi z drogą i ruchem: to odpowiednio most pod Tamizą i droga powozów w Posillipo. Skoro most i droga zostały przyrównane do utworów literackich, to należy odczytywać je również metaforycznie, zatem ten most nie łączy ludzi ze sobą (jeśli w ogóle łączy, to z rybami), a droga też nie prowadzi do drugiego człowieka, natomiast turkot jadących po niej powozów został skojarzony ze złowrogimi „lochami”. Poemat Słowackiego również jest drogą, jednak

¹⁸ Na ten temat zob. np. *The New Encyclopaedia Britannica*, red. P.W. Goetz, Chicago 1990 (wyd. XV), t. XXIV, s. 740; *The Encyclopedia Americana*, New York–Chicago–Washington, D.C. 1961, t. XXII, s. 421.

¹⁹ Zob. np. J. Coad, *The Portsmouth Block Mills: Bentham, Brunel and the start of the Royal Navy's Industrial Revolution*, Swindon 2005; D. Smith, *London and the Thames Valley*, London 2001, s. 17–19.

²⁰ Wiktor Weintraub wskazuje też na możliwe trudności językowe, z jakimi Słowacki prawdopodobnie się zmagał, gdyż w ówczesnej polszczyźnie nie istniało słowo „tunel” (zob. *Słowacki i angielska rewolucja przemysłowa*, [w:] idem, *Od Reja do Boya*, Warszawa 1977, s. 181).

jego podróż, choć niepozbowiona cech wojażu turystycznego, ma ważne cele, wskazane np. w deklaracji: „Idę powiedzieć o was [męczennikach – M.L.] Chrystusowi/ Pod Jego krzyżem w Jego męki domie./ Idę zapytać głośno w Oliwecie, / Gdzie się zbudzicie i zmartwychwstaniecie?” (I, 28). Jak zauważył Ryszard Przybylski, celem tej podróży-pielgrzymki było powtórzenie mitycznej wędrówki Eneasa: dowiedzieć się, jakie jest przeznaczenie garstki wygnañców²¹. Byłaby to więc nowa, ale jakże odbiegająca od współczesnych Słowackiemu, *Eneida*.

Słowacki żartobliwie przewiduje, że most pod Tamizą, czyli nowa *Iliada*, wywoła w przyszłości spory co do swojego autorstwa. Jest to naturalnie nawiązanie do tzw. kwestii homeryckiej dotyczącej tego, czy autorem najstarszych eposów był jeden człowiek, czy też powstały one jako dzieło zbiorowe, bo wyłoniły się z wielowiekowej ludowej tradycji. Słowacki na autora współczesnej sobie „epopei” mianuje Rotszylda, czyli bankiera, bądź też kompanię „Rapsodów”, brzęczących monetami oczywiście. Banki i finanse stają się *spiritus movens* świata, symbolem wyznawanych wartości (oprócz wspomnianego już rozwoju technicznego). Kwestia homerycka, choć narodziła się już w starożytności, odżyła z wielką siłą w XVIII wieku, a ogromny na nią wpływ wywarł Fryderyk August Wolf i jego dzieło *Prolegomena ad Homerum* z 1795 r., w którym starał się udowodnić, że *Iliada* i *Odyseja* nie zostały stworzone przez jednego autora, lecz są wytworem zbiorowym. Teoria ta była żywo dyskutowana również w pierwszej połowie XIX wieku, kiedy umocniło się przekonanie, że te wielkie eposy wyłoniły się ze zbiorowej twórczości ludowej²². Słowacki, jak widać, nie pozostał obojętny wobec tychże spekulacji naukowych, skoro odniósł je do współczesnych „epopei”²³.

W *Grobie Agamemnona* Słowacki usiłuje podjąć dziedzictwo Homera, lecz struna z jego harfy pęka mu w rękę. Mimo że drgnęła, to nie wydała z siebie nawet jęku, więc pocie nie udało się wydobyć z niej żadnego dźwięku, nawet dźwięku cierpienia. Nie jest bowiem godzien dzierżyć tej harfy i opiewać męczeństwa i klęski własnego narodu, ponieważ zabrakło Polakom i jemu samemu męstwa oraz bezwarunkowego poświęcenia. Słyszy jedynie echo wieczne złotej harfy, lecz nie może nawet jednej jej struny „ułowić”, „napiąć” ani „przymusić” do wyrażania uczuć (VIII, 8). Harfa jego pozostaje niema, a to oznacza, że poeta przestaje być poetą – mając jedynie głuchych lub umarłych słuchaczy mógłby nim nadal pozostać, gdyż poeta romantyczny słuchaczy nie potrzebował²⁴. Słowacki jednakże nie odcina się od nich ze wzgardą, pewny swojej

²¹ R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, s. 13.

²² Zob. J. Trzynadłowski, *Wstęp* [w:] Homer, *Iliada*, przeł. F. K. Dmochowski, Wrocław 1989, s. 7–9.

²³ Inaczej widzi tę kwestię Adriana Trzpił, która pomija kontrast pomiędzy dokonaniem antycznych i współczesnych twórców sprawiający, że przewidywane rozstrzygnięcie autorstwa w przypadku „dzieł” Rotszylda/Rotszyldów pogłębia jedynie ironię. Badaczka pisze: „Słowacki nie był nią [teorią Wolfa] zainteresowany, ponieważ uważał ją za bezsensowną i przysłowiowe dzielenie włosa na cztery – nie liczy się przecież autor, ale dzieło, jakie po sobie zostawi” (A. Trzpił, *Homer i Wergiliusz w romantycznej podróży*, s. 464). Dla Słowackiego jednak dzieło było nierozzerwalnie związane ze swoim autorem (jego rozmowy z dziełami stają się zawsze rozmowami z autorami), a dociekania filologów wydaje się on odbierać jako dowód wielkości antycznych eposów Homera, które zapewniły mu sławę i którymi warto zajmować się po upływie stuleci.

²⁴ Przypomnijmy np. Mickiewiczowskie „Samotność – cóż po ludziach, czym śpiewak dla ludzi?” czy też

samowystarczalności, lecz ubolewa nad ich kondycją: współcześni go nie rozumieją, a ich przodkowie już nie żyją. I nie nazywa ich czytelnikami, ale słuchaczami. Stąd też atrybutem poety nie jest pióro, ale harfa lub lutnia, więc nie układa wierszy, lecz tworzy pieśń: „śpiewam jak łabędzie” (VIII, 24), „lecz gdy cię dojdzie pieśń” (VIII, 24), „weźcie na skrzydła moją pieśń ponurą” (VIII, 26), „kraj przelatywać będzie ta pieśń głucha” (VIII, 26), a jesienną jego harfą były żurawie (VIII, 27). Wzorzec poety jako aoida opiera Słowacki na tradycji homeryckiej, a nie orfickiej, która bliższa była romantynom upatrującym w poezji boski szal, opętanie. Choć w poematach dygresyjnych Słowackiego Homer pojawia się także w kontekście negatywnym (*Beniowski* V, w. 128), to Orfeusz jest przywołany tylko raz, w dodatku zdecydowanie ironicznie. Homer nie ulegał ekstatycznym porzywom natchnienia (był więc w stanie kontrolować, tak jak romantyczny poeta-ironista, proces twórczy) i mógł stanowić w *Grobie Agamemnona* wzór twórcy epickiego, sławiącego ważne i bohaterskie dzieje. Motyw „złotej harfy” Homera pojawił się już wcześniej, bo na koniec pieśni I, kiedy poeta zapowiada zmianę w kolejnym *canto*, łącząc z nonszalancją swoją podróż do Lecce z *Odyseją* oraz mityczną wyprawą Jazoną jako jej odpowiednikami: „Jutro kurierem wyjeżdżam do Lecce,/ Jutro więc zacznę śpiewać Odyseę,/ Albo wyprawę o Jazoną runach/ Na nowej lutni i na złotych strunach” (I, 50). Ponownie więc harfa Homerycka określona zostaje jako złota, co wyraża przeświadczenie o jej szlachetności. Jednak zapowiedź stworzenia kolejnej *Odysei* jest ironiczna, ponieważ kontynuacja tej tradycji wydaje się niemożliwa, może nawet bezcelowa.

Już analiza samych motywów metaliterackich wywodzących się z antyku pokazuje subtelność i wielostronność myśli o poezji obecnej w *Podróży*. Sądy o literaturze są formułowane wprost za pomocą mniej lub bardziej czytelnych znaków literackich (Muzy, Pegaz, Parnas, *Eneida* czy *Iliada*, harfa Homera). Należy od nich odróżnić poetykę immanentną tychże tekstów, na podstawie której również można wyczytać obecne w nich manifesty literackie. Uchwytne są one także we wzmiankach narracyjnych, w tych działaniach poety, które można by określić jako ujawnianie warsztatu, oraz w płaszczyźnie intertekstualności, w rozmowach z innymi poetami, w nawiązaniach do ich tekstów, w aluzjach literackich.

* * *

Wybitne dzieła okresu romantyzmu łączył ich programowy – w sferze życia i działania – charakter, przejawiający się w ich całościowości, a nie tylko w wyodrębnionych deklaracjach²⁵ – najczęściej programowość ta zespolona była z postulowaną wizją literatury. W poematach dygresyjnych dyskusja o poezji, mająca także głębsze, bo światopoglądowe, odniesienia, dotykające bezpośrednio między innymi refleksji o człowieku,

stwierdzenie Shelleya, że poeta jest jak słowik, który „śpiewa, by [...] rozweselić sobie samotność” (cyt. [za:] M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M.B. Fedewicz, Gdańsk 2003, s. 146).

²⁵ Zob. A. Kowalczykova, *Wstęp* [w:] *Idee programowe romantyków polskich. Antologia*, Wrocław 2000, s. XLIV (Biblioteka Narodowa, seria I, nr 261).

narodzie, Bogu, jest też prowadzona bezpośrednio za pomocą symboli i metafor odwołujących się do kwestii literackich. Sam program poetycki nie został jednakże podany *expressis verbis*, lecz splata się niekiedy z elementami świata przedstawionego, scalając życie z literaturą. Jest to program w pewien sposób antyprogramowy, bo niesystematyczny i nieunikający sprzeczności.

Metaliterary Motifs of Ancient Provenance in *Journey to the Holy Land from Naples* by Juliusz Słowacki

This article is based upon the analysis of the poetic metaphors and symbols deriving from ancient traditions. It briefly discusses the subject of opinions, remarks and allusions formulated explicitly in Słowacki's *Journey*, and which dwell upon widely comprehended literary questions, such as: the sources of poetry, a creative process, or the role of a poet. These are unveiled in the portraits of Muses, Pegasus, Parnas and also in his references to *Aeneid* and *Illiad*. These statements make up the author's literary programme – expressed in a poetic yet ironic manner – however deprived of regularity, completeness and strict consistency.

Taken from the mythology the figures (Muse and Apollo), objects (the laurel and the lute) and places (Parnas, Helikon, Olympus, Hippokrene) showing close contact with the divine used to express in the former literature an irrational concept of poetry which was a gift from the gods. Słowacki as the author of a digressive poem, marks manifestly his own control over the creative process: hence he replaces poetic madness, *furor poeticus*, with flawless control over thought and a linguistic material. The discourse with Muses, being a humorous expression of the poet's inner struggle with a romantic impulse, with inspiration and the sublime, reflects the dialectics of romantic irony.

Ancient Parnas, symbolising perfection of former literature in Słowacki's work, should embarrass modern poets. The respect for great literary tradition of the earlier centuries joined with a mocking statement about the contemporary epoch departing from it, can be also perceived in the references to *Aeneid* and *Illiad* appearing in *Journey*.

Μετα-λογοτεχνικά μοτίβα με αρχαία προέλευση στο «Ταξίδι απ' τη Νεάπολη στους Αγίους Τόπους» του Juliusz Słowacki

Το παρόν άρθρο, βασισμένο στην ανάλυση ποιητικών μεταφορών και συμβόλων με προέλευση από την αρχαία παράδοση, αναφέρεται συνοπτικά στα θέματα, τα οποία διατυπώθηκαν λεπτομερώς στα σχόλια, τις παρατηρήσεις και τους υπαινιγμούς του Słowacki στο «Ταξίδι», σχετικά με στοιχεία της ευρείας έννοιας της λογοτεχνίας, όπως είναι οι πηγές της ποίησης, η δημιουργική διαδικασία ή ο ρόλος του ποιητή. Αυτά τα στοιχεία συνθέτουν το λογοτεχνικό πρόγραμμα του συγγραφέα – εκπεφρασμένο με ποιητικό και ειρωνικό τρόπο – χωρίς όμως συστηματικότητα, ολοκλήρωση και πλήρη συνέπεια.

Για τον Słowacki, που είναι ρομαντικός, η αρχαία παράδοση παίζει έναν ακόμα σημαντικό ρόλο ως πλαίσιο αναφοράς, όπου ο ποιητής εκφράζει συνέχεια τη στάση του προς αυτήν. Αυτή

η προσέγγιση είναι φανερή κυρίως στην παρουσία αναφορών (που εκφράζονται με μη-παραδοσιακό τρόπο), οι οποίες αφορούν στην ποίηση και τη λογοτεχνία, π.χ. των Μουσών, του Πήγασου, του Παρνασσού, καθώς και της «Αινειάδας» και της «Ιλιάδας».

Τα πρόσωπα (οι Μούσες, ο Απόλλωνας), τα αντικείμενα (η δάφνη, το λαούτο) και οι τοποθεσίες (ο Παρνασσός, ο Ελικώνας, ο Όλυμπος, η Ιπποκρήνη), που προέρχονται από τη μυθολογία, χαρακτηρίζονται από μία επικοινωνία με τους θεούς, καθώς στην παλαιότερη λογοτεχνία εξέφραζαν μία παράλογη έννοια της ποίησης ως δώρου των θεών. Ο Slowacki, ως ο συγγραφέας του παρεκβατικού ποιήματος, τονίζει ξεκάθαρα τον έλεγχο του πάνω στη δημιουργική διαδικασία: έτσι, αντικαθιστά την ποιητική οργή, *furor poeticus*, με τον τέλειο έλεγχο της σκέψης και του γλωσσικού υλικού. Η συνομιλία με τις Μούσες, μία αστεία έκφραση της εσωτερικής μάχης του ποιητή με τη ρομαντική παρόρμηση, με την έμπνευση και την εξύψωση, αντικατοπτρίζει τη διαλεκτική της ρομαντικής ειρωνείας.

Ο αρχαίος Παρνασσός, που συμβολίζει στο έργο του Slowacki το ιδανικό της παλαιότερης λογοτεχνίας, έχει σκοπό να ντροπιάζει τους σύγχρονους ποιητές. Ο σεβασμός για τη μεγάλη λογοτεχνική παράδοση των περασμένων αιώνων σε συνδυασμό με την ειρωνική δήλωση ότι η εποχή του Slowacki έχει απομακρυνθεί από εκείνη την παράδοση, είναι επίσης φανερά στα μοτίβα της «Αινειάδας» και «Ιλιάδας» που παρουσιάζονται στο «Ταξίδι».

Συνοψίζοντας, στα παρεκβατικά ποιήματα του Slowacki, η συζήτηση της ποίησης, η οποία συμπεριλαμβάνει ακόμα πιο βαθιές κοσμοθεωρητικές αναφορές, οι οποίες θίγουν άμεσα τη σκέψη για τον άνθρωπο, το έθνος, το Θεό, γίνεται με την άμεση χρήση μετα-λογοτεχνικών συμβόλων και μεταφορών (πολλών με αρχαία προέλευση).

„Moje życie jest tylko fragmentem”. Wyimek z życia Dionizjosa Solomosa. Rok 1836 – rok spotkania z Juliuszem Słowackim

8 września 1836 r. Juliusz Słowacki i Dionizjos Solomos znaleźli się na tym samym statku parowym „Eptanisos” w drodze na Zakintos. Spotkanie z greckim poetą uwiecznił Słowacki w III i IV pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, który to utwór jest jedynym źródłem informacji o tej podróży Solomosa .

[6]

Kapitan krzyknął Virgillem: „*Et tanta,
Tantaene divis coelestibus ira?*”
Na to się podniósł graf Salomon z Zante,
Poeta grecki; ucho mu rozdziéra
Zmiana wyrazów i kradzież średniówek,
Więc chciał poprawić – lecz żałował słówek.

[7]

Może to słabość: bo prędko rękoma
Wziął się za serce i na dwóch lokai
Głośno zawołał nazwiskami dwoma;
Bo skoro tylko jeden się narai,
Zaraz poeta na drugiego krzyczy,
Aby wiadzano, że dwóch w służbie liczy.

[8]

Wielki poeto! Jako między skały
Rzucony Tytan, tak ty w puchowniczi
Strącon słabością; a twój surdut biały
I glansowane białe rękawiczki,
I twój z usługnych lokajów pacholik
Świadczą, że jesteś *coxcomb* lub migdalik.

[9]

„O! znam ja ciebie! której ręka trzyma
Miecz w piorunową uzbrojony jasność.
O! znam ja ciebie! skrawemi oczyma

Na świat patrząca, jak na przyszłą własność”.
Z takim to niegdyś do wolności żarem
Przemówił ów Graf i został Pindarem.

[10]

Gdy go raz wieńcem uwieńczyła oda,
Mówią, że dzisiaj co napisze, spali.
Mówią, że wierszy popalonych szkoda,
Mówią, że przy nim wszyscy wieszczę mali.
Szkoda, że zamiast wierszy chować w szafę,
Czyni z nich co dzień pan Graf *auto da fę*.

[11]

Przy tym pocie, co był tak ognistym
Wewnątrz, a z wierszchu drzał jak galareta,
[...]¹

Polscy badacze literatury bardzo różnie interpretują ten fragment². Jedni, jak Zbigniew Sudolski³, uważają, że poeci poznali się już na Korfu, skąd płynęli razem na Zakintos, gdzie Solomos miał zaprosić Słowackiego do swego domu „z ogródkiem”. Inni natomiast sądzą, że spotkali się dopiero na statku „Eptanisos”, gdzie, jak pisze Ryszard Przybylski, polski poeta bardzo przenikliwie przyjrzał się greckiemu, przewiercił go na wylot i nie darował niczego⁴. Łukasz Kurdybacha zaś twierdzi, że

doszedłszy do przekonania, że nawet rozmowy z nimi [tj. z podróżnymi, w tym z Solomosem – M.M.] nie mogą być ciekawe, poświęcił się Słowacki w ciągu dwudniowej podróży obserwacji nieba i miejscowości greckich, położonych nad brzegiem morza⁵.

Czyli uważa, że Słowacki nie miał najmniejszej ochoty na rozmowę z greckim wieszczem. Są i tacy, którzy sądzą, że do spotkania poetów w ogóle nie doszło. Jak było naprawdę? Czy jesteśmy w stanie to rozstrzygnąć? Prawdopodobnie nie, ale może warto sprawdzić, co w 1836 r. działo się w życiu greckiego poety, by móc ocenić, na ile realistycznie opisał całe spotkanie Słowacki.

Lord Byron pisał: „Nie widzisz wszystkiego, lecz musisz odłamywać po kawałku.” Podobnie i my odsłonimy fragment z życia poety, a pomoże nam w tym, choć w sposób bardzo ograniczony, korespondencja Solomosa. Zachowało się 147 listów poety do różnych adresatów oraz 36 listów do Solomosa (głównie od brata, ale również od innych osób). Nie jest to wiele, zwłaszcza w porównaniu z 725 listami Adamandiosa

¹ J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, oprac. M. Kridl, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, pod red. J. Kleinera, t. IX, Wrocław 1956, s. 28.

² Zob. W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, Łódź 2006, s. 201–208.

³ Z. Sudolski, *Słowacki. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1978, s. 138–139.

⁴ R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 142.

⁵ J. Słowacki, *Podróż na wschód*, oprac. Ł. Kurdybacha, Jerozolima 1944, s. 30 (cyt. [za:] W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, s. 207).

Koraisa czy z bogatą korespondencją Juliusza Słowackiego. Listy Solomosa są skierowane m.in. do matki, brata i wąskiego grona przyjaciół. Zostały zebrane i wydane przez Linosa Politisa w roku 1991. Korespondencja ta odkrywa przed nami, w sposób bardzo fragmentaryczny, 40 lat z życia poety. Pierwsze listy są datowane na rok 1815, kiedy Dionizjos miał lat 15 i przebywał w Italii, ostatnie pochodzą z roku 1856. Powstały na sześć miesięcy przed śmiercią Solomosa. Z roku 1836 mamy tylko dwa listy. Ale zanim o nich powiemy, cofnijmy się o 37 lat, do narodzin poety.

Jest rok 1798. 8 kwietnia przychodzi na świat Dionizjos – nieślubny syn grafa Nikolaosa Solomosa i Angieliki Nikli, jego szesnastoletniej służącej. 25 marca 1802 r. urodził się drugi syn z tego związku, Dimitrios. W tym samym roku Nikolaos Solomos napisał testament, w którym uznał obu synów, choć miano bastardów będzie im towarzyszyć niemal do końca życia, co odcisnie wyraźne piętno na psychice, a także na zachowaniu poety. W roku 1806 ojciec poety dopisuje kodycył do testamentu, w którym obu nieślubnych synów czyni swoimi spadkobiercami na równi z synem z małżeństwa z Marnetą Kakni – Robertem⁶. 27 lutego 1807 r., leżąc na łożu śmierci, poślubia Angielikę Nikli. Następnego dnia umiera. Po śmierci ojca Robert występuje do sądu o unieważnienie testamentu i pozbawienie praw spadkowych obu synów z nieprawego łoża. Jednak prawni opiekunowie chłopców odwołują się do chrześcijańskich uczuć Roberta i przekonują go, by zgodził się na przyjęcie połowy majątku ojca. Jednocześnie nakłaniają matkę chłopców, która jest w ciąży, do poślubienia Manolisa Leontarakisa, jak ona pochodzącego z ludu. Pod koniec grudnia 1807 r. przychodzi na świat Joannis Leontarakis, przyrodni brat Dionizjosa i Dimitrios. (Angielika miała z Leontarakisem jeszcze jednego syna – Spirosa oraz dwie córki – Anetę i Dzigę). W 1808 r. opiekunowie chłopców wysyłają Dionizjosa do Italii na studia. Później wysła tam również Dimitrios.

W Italii Dionizjos studiował prawo, zgłębiał także tajniki literatury włoskiego renesansu, klasycyzmu oraz rodzącego się romantyzmu. Rozczytywał się w utworach Dantego i Petrarcki. Uwielbiał Wergiliusza. Podejmował pierwsze próby poetyckie. Na Zakintos wrócił w roku 1818. Jednak drzwi na salony zantyjskiej arystokracji były przed nieślubnym synem hrabiego Solomosa zamknięte. Za to jego talent poetycki ujawniony w pierwszym wydanym tomie *Rime improvizzate* (1822) i później, gdy zaczął tworzyć w greckim języku ludowym i ogłosił *Hymn do wolności* (1823), zyskał mu grono młodych, wolnomyślnych, wiernych przyjaciół oraz sławę, która daleko przekroczyła granice zantyjskiej ziemi. Wśród przyjaciół poety znajdował się m.in. Dionizjos Flambularis, późniejszy adwokat Solomosa.

Brat poety, Dimitrios, konserwatysta i zwolennik Anglii, po powrocie z Italii ożenił się z córką Dimitrisa Arwanitakisa, jednego z pierwszych Greków, których Wysoki

⁶ Dimitrios Kapadochos uważa, że zarówno testament jak i kodycył, były bezwartościowe, ponieważ w świetle wciąż ważnego prawa weneckiego, Dionizjos i Dimitrios byli nieślubnymi dziećmi, a co za tym idzie nie mieli żadnych praw, tym bardziej spadkowych, należała im się tylko *ipetrofia*, tj. zasiłek zaspokajający minimalne potrzeby (Δ.Χρ. Καπάδοχος, *Ο Σολωμός δέσμιος του νομικού καθεστώτος της εποχής του. Η πρώτη ολοκληρωμένη βιογραφία του ποιητή* [D. Ch. Kapadochos, Solomos – więzień systemu prawnego swojej epoki], Ateny 1922, passim).

Komisarz Wysp Jońskich Thomas Maintland powołał do prac nad Konstytucją 1817 r., i zaczął karierę polityczną w angielskim rządzie Zjednoczonych Krajów Wysp Jońskich. Nakłaniał również brata, by okazywał przychyłność temu rządowi. Dionizjos jednak, który obrał drogę poety-wieszczka, duchowego przywódcy ludu greckiego walczącego o wolność, inną postawę niż własną uznawał za zdradę sprawy greckiej. W *Hymnie do Wolności* wyraża swoją nienawiść do Anglii, pisząc m.in. „Bestia Anglii drży ze strachu jak jelen i niesie od razu przeciwko granicom Rosji skry gniewu”⁷. Na tym tle (ale również na tle majątkowym) dochodziło do spięć między braćmi, aż w końcu Dionizjos w roku 1828 przenosi się na Korfu. Tam, na dobrowolnym – jak miał zwyczaj mawiać – wygnaniu (w jednym z listów do brata pisze: „Ja tej samotności, w której żyję od kilku lat, nie opuszczę nigdy, chyba dopiero w chwili śmierci”⁸), w gronie najbliższych przyjaciół, którzy cenili jego talent, wiedzie spokojny żywot. Po pewnym czasie godzi się również z bratem.

Lata 1828–1833 to najlepszy okres w życiu poety, kiedy to mógł oddać się pracy twórczej. Wtedy powstają kolejne wersje poematów – *Lambros*, *Kobieta z Zakintos*, *Wolni Oblężeni*. Na marginesie warto dodać, że Solomos żadnemu ze swoich poematów nie nadał skończonej formy. Pozostawił wiele szkiców, fragmentów, a nawet pojedynczych zdań. Wasilis Lambropulos uważa, że dręcząca Solomosa niemożność nadania utworom ostatecznej postaci wpisuje go w krąg poetów romantycznych, takich jak Blake, Coleridge, Shelley, Byron, Hölderlin, Foscolo, Hugo czy Puszkina, których problem twórczy sprowadzał się do tego, co dogłębnie wyraził Friedrich Schlegel, pisząc: „Gatunek literatury romantycznej wciąż powstaje; ba, wręcz istotą jego jest to, że może tylko wiecznie się stawać, nigdy zaś osiągnąć pełni”⁹. Ale warto przypomnieć, że i Słowacki w okresie mistycznym żadnego z większych utworów nie ukończył, wszystkie pozostały we fragmentach.

Idyllę na Korfu przerywa powrót z Italii przyrodniego brata Joanisa, który próbuje bezskutecznie nawiązać bliższe kontakty z poetą (Dionizjos po przeniesieniu się na Korfu zerwał stosunki z rodziną matki; w maju 1830 r. w liście do Galwanisa¹⁰ pisał: „Niech robią, w końcu, co chcą; dla mnie umarli i nie mam nikogo poza matką”¹¹). Gdy mu się to nie udaje, przybiera nazwisko: Leontarakis Solomos i podaje się za syna hrabiego Mikołaja, jedyne obok Roberta (który umrze, zanim Joanis wytoczy braciom proces o wydziedziczenie) prawowitego spadkobiercy, bo urodzonego już po zawarciu przez

⁷ Tłum. W. Amarantidou, cyt. [za:] eadem, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, Łódź 2006, s. 242.

⁸ Δ. Σολωμος, *Απαντα*, επιμέλεια, μετάφραση, σημειώσεις Λ. Πολίτης [D. Solomos, *Dzieła wszystkie*, redakcja, przekłady, objaśnienia L. Politis], t. III, Ateny 1991, s. 348 (tłum. M.M.).

⁹ Β. Λαμπρόπουλος, *Το ημιτελές ως καταδίκη: η ποιητική του ρομαντικού αποσπάσματος στους «Ελεύθερους Πολιορκημένους» του Διονύσιου Σολωμού* [W. Lambropulos, *Niekończenie jako wyrok. Poetyka fragmentu romantycznego w „Wolnych oblężonych” Dionizjosa Solomosa*], [w:] Γ. Κεχαγιόγλου, *Εισαγωγή στην ποίηση του Σολωμού* [J. Kechajoglou, *Wprowadzenie do poezji Solomosa*], Iraklio 1999, s. 337. Mysł Schlegla cyt. [za:] K.W.F. Schlegel, *Aforyzmy*, przeł. J. Ekier, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wybrał i opracował T. Namowicz, Wrocław 2000, s. 207–208.

¹⁰ Ioanis Galwanis (1795–1845), prawnik Solomosów.

¹¹ Δ. Σολωμος, *Απαντα*, t. III, s. 182 (tłum. M.M.).

rodziców związku małżeńskiego. 30 listopada 1833 r. Joanis Leontorakis Solomos wystąpił przeciwko braciom na drogę prawną. Żądał, by sąd uznał ich za nieslubnych synów hrabiego Solomosa i pozbawił ich wszelkich praw do majątku. Braciom groziła ruina oraz to, że na zawsze i na mocy wyroku sądowego zostaną uznani za dzieci bez praw. Proces ciągnął się do roku 1838. Dionizjosa czekała niesława oraz utrata środków pozwalających wieść spokojne życie. Jego sytuacja zmieniała się diametralnie. Obawa przed zniesławieniem, przed nędzą i lęk o jutro napawały poetę wszechwładnym ogromnym, niespotykanym dotąd niepokojem. W liście z 8 grudnia 1833 r. pisał do Galwanisa:

Z drugiej strony, żeby ci powiedzieć szczerze, oceniając sprawę z mojego punktu widzenia (takie samo wrażenie odniósłbym, gdyby dotyczyła kogoś innego), moja sytuacja przypomina taką, w której spojrzalbym nagle pod nogi i zobaczyłbym pod nimi otwartą otchłań¹².

Ponadto dotknęła poetę jeszcze większa tragedia. Jego ukochana matka zwróciła się przeciwko niemu, popierając roszczenia Joanisa. Był to dla poety straszliwy cios. Grecka badaczka, Eftichia Kaliteraki, pisze o nienawiści do matki, smutku i gniewie, które ogarnęły Solomosa: nie położyły wprawdzie kresu jego twórczości, ale przyniosły swoistą niewolę¹³.

Przejdźmy jednak do roku 1836. Zaczął się on dla poety nieszczęśliwie. W styczniu matka zeznawała przeciwko niemu przed sądem. Z tego roku, jak wspomniałam, zachowały się tylko dwa listy Dionizjosa do Dimitriosa, bracia bowiem starannie niszczyli korespondencję z czasów procesu. 6 lipca poeta pisze do brata:

Piszę do wszystkich, którzy do mnie pisali teraz i w przeszłości¹⁴. Oto spełniam Twoje życzenie – na ile jest to w mojej mocy – miej i ty do mnie cierpliwość, bo nie zważasz zupełnie na to, ile ja mam jej do ciebie. Napisz mi choć pół słowa, bym wiedział, czyś szczęśliwy, wylej tę kroplę balsamu na moją duszę. Wiele mam do napisania i zrobię to, gdy będzie odpływać nowy statek. Tymczasem nie trać czasu i powiedz Kici¹⁵, że dowiedziałem się – mimo że ona nie napisała mi o tym ani słowa – *pewnym dawnym Kanalem* o naszym czerwonym przyjacielu¹⁶, „że jeszcze się broni, ale jest nadzieja, iż z czasem będzie zmuszony odejść”. Mówił jej te słowa ten, co zwykle, w tym samym co zwykle domu; a kicia – która nie napisała mi o tym ani słowa – niech wie, że ja o tym wiem. Dobrze się jednak stanie, jeśli bez straty czasu dowie się o tym natychmiast ten, kto wiedzieć powinien¹⁷.

Początek listu wskazuje na to, że poeta zaniedbał korespondencję. Przyczyną mógł być trwający proces, ale równie dobrze złe samopoczucie poety. Dalej Solomos zapytuje

¹² Ibidem, s. 318.

¹³ E. Καλιτεράκη, *Διονύσιος Σολωμός. Μια ψυχοαναλυτική προσέγγιση* [E. Kaliteraki, Dionizjos Solomos. Interpretacja psychoanalityczna], Ateny 2005, s. 39.

¹⁴ Do listu była dołączona korespondencja adresowana do innych osób.

¹⁵ Kicia (kicia), kotek – najprawdopodobniej jakiś urzędnik, który wbrew radom „czerwonego przyjaciela” starał się przenieść na Zakintos.

¹⁶ Czerwony przyjaciel – niezidentyfikowany mieszkaniec Korfu, mający wielkie wpływy w kręgach rządowych.

¹⁷ Δ. Σολωμός, *Άπαντα*, t. III, s. 338–339 (tłum. K. Foremniak).

brata, czy ten czuje się szczęśliwy. Być może nawiązuje do faktu, że 13 czerwca sąd odrzucił pozew Joanisa, bracia więc mogli w końcu odetchnąć i nabrać nadziei na lepszą przyszłość. Szczęście brata miało być balsamem na zboląłą duszę poety. Nadzieja braci nie trwała jednak długo, gdyż Joanis odwołał się 24 lipca od wyroku sądu. W tej sytuacji 7 sierpnia poeta pisze kolejny list do Dimitriosa:

Tych kilka wersów od Ciebie sprawiło ogromną radość mojej duszy opętanej szalonymi przeczciami. Dręczą mnie one już od długiego czasu; nawet uświadomienie sobie, jak są bezzasadne, nie wystarcza, by je odegnąć. Rodzi je chora fantazja, gotowa na jawie snuć wizje niczym ze snu trawionego gorączką. Teraz, gdy piszę do Ciebie, jestem spokojny; bądź więc i Ty zdrow i wesół. Pomóc ci może w tym niepożądanie nadmierne rzeczy, które bezpośrednio od ciebie nie zależą; niech więc Cię nie dotknie, że o Twoim protegowanym Rossim¹⁸ ani się już myśli, a na jego miejsce powołany został Carvella¹⁹. Jedyny Plessa²⁰ zdecydował się porozmawiać o naszym Dicolopolisie²¹ z Księciem, który wreszcie raczył wpisać go na listę. Przekaż dostojnemu młodzieńcowi, że dzień jego nominacji będzie świętem dla mego serca i że należy uzbroid się w cierpliwość. Zresztą – Ty popierasz niezmiennie Caia i Martina²², nie pamiętając zupełnie o tym, co mówiłem i pisałem.

Miałem kilkugodzinną rozmowę z czerwonym. Powiesz kotce, że mówił mi on, iż jak na razie Najjaśniejszy²³ go nie usuwa; że to nie ostatni raz; i że lepiej będzie dla kici, jeśli powstrzyma się przed podróżą na Zakintos wbrew jego radom. Odparłem mu, że póki on jest przy życiu, kotka nie może zostać usunięta inaczej jak przez awans (na co on: to już inna sprawa), że krzywdą zostałaby wyrządzona jemu, nie innym etc., etc. Dlatego też ja coraz bardziej polecam kotce nasze rozwiązanie. Już się zorientowałem, że sprawy mają się nader dobrze.

Bóg jeden wie, kiedy Flambularis²⁴ skończy. Porozmawiamy w swoim czasie. Przyślę Ci moje uwagi za i przeciw tej sprawie, a Ty, dodawszy swoje, podejmiesz decyzję.

Powiedz Lundziem²⁵, że niebawem do niego napiszę i że jego list mnie wzruszył. Sądziłem jednak, że zrozumie, dlaczego nie przyjeżdżam na Zakintos. Korzystając z jego życzliwości, proszę, by statkiem przesłał mi Gromadę z Tartaru Schillera. Z czasem zaś – bez pośpiechu, tłumacząc po stroniczce dziennie – dosłał mi również traktat „o Niewinności i Sentymentalizmie” tegoż. Tytuł dokładny – jak mi się wydaje – to „o Poezji niewinnej i sentymentalnej”.

Pisz do mnie często i bez namysłu. Póki nie otworzę listu od Ciebie, wstrzymuję oddech.

Pozdrów ode mnie dziewczęta, Eleni i Galwanisa. Myśl zachowaj pogodną. Kiedyż Cię znowu zobaczę?

Twój Dionizjos.

Prześlij mi tak, by nie spostrzegł, rozmiar głowy Lundziego. Chciałbym wysłać mu na pamiątkę kapelusz słonkowy najlepszego gatunku. Myślisz, że będzie zadowolony? Jeśli nie, doradz mi coś innego²⁶.

¹⁸ Prawdopodobnie Jorgos de Rossis (1780–1860).

¹⁹ Lekarz Spiridon Karwelas (1803–1878).

²⁰ Dimitris Plessas (1783–1859), prawnik.

²¹ Lamprinos Dikopulos (1804–1857), lekarz.

²² We włoskim zwrot przysłowiowy: 'jednego i drugiego'.

²³ Tak tytułowano członków senatu Zjednoczonych Krajów Wysp Jońskich.

²⁴ Dionizjos Flambularis (1790–1874), w latach 1834–37, prokurator i marszałek parlamentu Zjednoczonych Krajów Wysp Jońskich. W maju 1836 r. został adwokatem braci Solomos.

²⁵ Nikolaos Lundzis (1798–1885), przyjaciel Dinizjosa, tłumaczył dla niego dzieła niemieckich poetów i filozofów.

²⁶ Δ. Σολωμος, *Απαντα*, t. III, s. 341–342 (tłum. K. Foremniak).

Dla nas wyjątkowe znaczenie mają początek i koniec listu, gdyż te fragmenty odsłaniają prawdziwy stan duszy poety. Dręczą go koszmary, które rodzi chora fantazja. Irracjonalny strach wywołuje w sercu poety obawę przed przyszłością. Solomos stracił spokój, żyje w poczuciu zagrożenia, co ujawnia pod koniec listu. Wspomina, że strach przed tym, co go jeszcze może spotkać, ogarnia go w chwili, gdy otwiera nowo otrzymaną pocztę, nie wiedząc, jakie wiadomości przynosi. Można stąd wnioskować, że poeta cały czas żyje w napięciu. Z przytoczonych fragmentów przebija uczucie niepokoju, choć poeta zaznacza, że pisząc list, jest spokojny. Zaburzenia snu, lęk, niepokój, zamartwianie się, uczucie przygnębienia wyraźnie wskazują na depresję, która dotknęła poetę. Jeżeli uznamy, że siłą sprawczą depresji są głęboko ukryte w człowieku psychiczne potęgi drzemiące w nim od czasów dziecięcych urazów (u Solomosa: piętno nieślubnego dziecka, poczucie odrzucenia i wyobcowania, nieprzynależności ani do arystokracji, ani do ludu), to irracjonalny lęk i niepokój okażą jej objawem. Depresji często towarzyszą myśli i tendencje samobójcze, zresztą Solomos już wcześniej często myślał o śmierci, a w 1835 r. spisał testament, w którym spadkobiercą uczynił swego brata. Kapadochos uważa wręcz, że gdyby bracia przegrali proces, Dionizjos popełniłby samobójstwo. Depresja pogłębiła jego problemy z sercem oraz skłoniła do nadużywania alkoholu, do czego wykazywał skłonność od lat młodzieńczych. Kapadochos pisze: „Jedna droga pozostała poecie – śmierć. Skoro nie miał sił, by to zrobić, znalazł inne rozwiązanie – alkohol”²⁷. Zniechęcenie i apatia poety były tak silne, że w tym samym liście informuje Nikolaosa Lundzisa, że mimo jego zaproszeń nie przyjedzie na Zakintos, i wyraża nadzieję, że przyjaciel to zrozumie.

A jednak 8 września 1836 r. znalazł się Solomos na statku w drodze na Zakintos. Ubrany po hrabiowsku – w biały surdut „i glansowane białe rękawiczki”, w towarzystwie „usłużnych lokajów” spotkał na swej drodze Juliusza Słowackiego. Moim zdaniem, chociaż znaleźli się na tym samym statku, nie rozmawiali ze sobą. Nie sądzę, by będąc w tym stanie ducha, Solomos miał ochotę rozmawiać z obcym człowiekiem, choćby to był poeta. Słowacki – bystry obserwator, być może także urażony zachowaniem Solomosa – sportretował greckiego barda bardzo trafnie, z charakterystyczną dla siebie dozą ironii. Pisząc, opierał się na własnych obserwacjach oraz prawdopodobnie na tym, co usłyszał od poety Anastasiosa Volterry²⁸, bliskiego przyjaciela Dionizjosa. Zły stan psychiczny Solomosa ukazał, opisując jego zachowanie wobec greckiego kapitana. Solomos rozpoznał błąd, w pierwszym odruchu chciał go poprawić, ale ostatecznie porzucił ten zamiar. Zachowanie poety świadczy o jego apatii, zniechęceniu do jakichkolwiek reakcji na otoczenie. Na chorobę i słabość fizyczną poety wskazują słowa „może to słabość: bo prędko rękoma/ Wziął się za serce [...]”²⁹. Poeta, dla którego ta podróż, której chciał uniknąć, związana prawdopodobnie z procesem, musiała być nie

²⁷ Δ.Χρ. Καπάδοχος, *Ο Σολομός δέσμιος...*, s. 138.

²⁸ Volterre – tłumacza na włoski *Hymnu do wolności* Solomosa oraz jego bliskiego przyjaciela – poznał Słowacki na statku San Spiridone w drodze przez Adriatyk.

²⁹ J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej*, s. 28.

tylko przykra, ale także ciężka do zniesienia, przy najmniejszej próbie reakcji fizycznej „drżał jak galareta”. Okazuje się, że Słowacki – romantyczny ironista – bardzo trafnie przedstawił stan psychofizyczny Solomosa. Kwiryna Ziemba pisze:

Dodajmy rozczarowanie wielkim poetą greckim Solomosem, spotkanym w czasie rejsu na Zante. Jego wspomniana w poemacie *Oda do wolności* natchnęła utwór, którym Słowacki powitał wybuch Powstania Listopadowego. W zmienionej sytuacji historycznej nowogrecki Pindar wydaje się trochę dandysem, trochę filistrem, kimś, kim nie chce się stać narrator, choć zazdrości greckiemu koledze po piórze wolnej mimo wszystko ojczyzny i domu, który sobie wyobraża z wymierzoną również i w siebie łagodną ironią jako przytulny i nieco mieszczański³⁰.

Słowacki miał powody do rozczarowania. Zamiast piewcy wolności spotkał niezbyt sympatycznego człowieka, do tego słabego, apatycznego i, zgodnie z tym, co mówiono, ogarniętego niemocą twórczą. Warto jednak, moim zdaniem, spojrzeć na poetę greckiego z perspektywy jego problemów, a może wtedy łatwiej będzie zrozumieć i wybaczyć jego zachowanie i słabostki. Solomos zapadł na chorobę swojej epoki – melancholię. Nie była to jednak tylko poza romantycznego poety, lecz kryło się za nią autentyczne, głębokie cierpienie człowieka poranionego przez życie.

Joannis Zoras twierdzi, że Solomos pozostał na Zakintos długo, bo aż dziewięć miesięcy. Na Korfu miał wrócić 24 kwietnia następnego roku³¹. Proces braci zakończył się zwycięstwem Dionizjosa i Dimitriosa, ale jednocześnie doprowadził poetę do rozstroju nerwowego – Dionizjos na zawsze stracił spokój ducha i radość życia. To znów zniszczyło go fizycznie. Do końca życia chorował na serce; smutek topił w alkoholu. Izolował się coraz bardziej od otoczenia (Ermandos Lundzis pisał o poecie: „Przebywa zamknięty w swoim domu. Nikt go nie widuje”³²) i dziwaczał. Zmarł na skutek krwotocznego udaru mózgu.

Jakowos Polilas powiedział o Solomosie: „Chociaż duch jego wyszedł zwycięsko z tej walki, zmieniło się życie poety. Jego serce zostało śmiertelnie zranione”³³.

“My life is only a fragment”. An episode from the life of Dionysios Solomos. 1836 – the Year of the Encounter with Juliusz Słowacki

On 8 September 1836 Juliusz Słowacki and Dionysios Solomos, two outstanding poets, one from Poland the other from Greece, were travelling to Zakynthos on board of the same steam ship Eptanissos. Słowacki eternized the encounter with the Greek poet in third and fourth canto of the *Journey to the Holy Land from Naples*. This is actually the only source of information

³⁰ K. Ziembka, *Wybraźnia a biografia. Młody Słowacki i ciagi dalsze*, Gdańsk 2006, s. 254.

³¹ Γ.Θ. Ζώρας, *Διονύσιος Σολωμός και Ιούλιος Σλοβάτσκι* [J.T. Zoras, Dionizjos Solomos i Juliusz Słowacki], [w:] *Επτανησιακά μελετήματα* [Studia heptanezyjskie], tom II, Ateny 1959, s. 41–49.

³² Δ.Χρ. Καπάδοχος, *Ο Σολωμός δέσμιος...*, s. 138 (tłum. M.M).

³³ Δ. Σολωμός, *Απαντα*, t. I, s. 29 (tłum. M.M).

about this specific journey of Solomos. Słowacki created a very realistic portrait of Dionysios Solomos. He based his writing upon his observations and upon what he may have heard from another poet, Anastasio Volterra, a dear friend of Dionysios Solomos, who had been entangled in a trial with his stepbrother since 1833, and suffered from depression. Słowacki presented Solomos' poor mental condition through the description of his behavior towards the Greek captain of the ship. He seemed apathetic and unwilling to react to the surrounding. The poet's poor physical condition and his disease are indicated by the words "this may be weakness; as he swiftly grabbed his heart ...". The poet, who tried to avoid the journey probably related to the trial, must have suffered tremendously. This journey must have been unbearable to him as "he shivered as a jelly". It turns out Słowacki – a romantic ironist – described Solomos' psychophysical condition very accurately. The Polish poet had reasons to feel disappointed with the encounter with the great Greek poet. Instead of a great prophet of freedom he met quite an unpleasant, weak and apathetic man and apparently unable to create. Solomos fell ill with melancholy – a disease of his epoch. This was not, however, only a pose of the Romantic poet but rather an authentic, profound suffering of man injured by life.

«Η ζωή μου είναι μόνο ένα απόσπασμα». Ένα θραύσμα της ζωής του Διονυσίου Σολωμού. 1836 – το έτος της συνάντησης με τον Juliusz Słowacki

Στις 8 Σεπτεμβρίου του 1836 ο Διονύσιος Σολωμός και ο Juliusz Słowacki (1809–1849), δύο φημισμένοι εθνικοί ποιητές, βρέθηκαν στο ίδιο αμόπλοιο, την «Επτάνησο», με προορισμό τη Ζάκυνθο. Ο Słowacki περιέγραψε τη συνάντησή με τον Έλληνα ποιητή στο 3^ο και 4^ο τραγούδι του «Ταξιδιού απ' τη Νεάπολη στους Αγίους Τόπους». Εκείνη η αναφορά αποτελεί επίσης τη μοναδική πληροφορία για το ταξίδι του Σολωμού. Ο Słowacki δημιούργησε ένα πολύ ρεαλιστικό πορτρέτο του Σολωμού. Για να γράψει, βασίστηκε στις δικές του παρατηρήσεις και πιθανόν σε όσα άκουσε από τον ποιητή Anastasio Volterra, καλό φίλο του Διονυσίου Σολωμού. Ο Σολωμός, ο οποίος από το 1833 βρισκόταν σε δικαστική διαμάχη με τον ετεροθαλή αδερφό του, έπασχε από κατάθλιψη. Ο Słowacki αναφέρεται στην κακή ψυχολογική κατάσταση του Σολωμού, περιγράφοντας τη συμπεριφορά του προς τον Έλληνα καπετάνιο του πλοίου, συμπεριφορά που αποδείκνυε την απάθεια του ποιητή και την απροθυμία του να αντιδράσει με οποιονδήποτε τρόπο στο περιβάλλον. Η αρρώστια και η σωματική αδυναμία του ποιητή περιγράφονται ως εξής: «ίσως είναι αδυναμία, επειδή γρήγορα άγγιξε την καρδιά του με τα χέρια». Ο ποιητής, για τον οποίο εκείνο το ταξίδι, το οποίο ήθελε να αποφύγει (επειδή συνδεόταν με τη δίκη), ήταν μάλλον όχι μόνο μια πικρή εμπειρία, αλλά και μια εμπειρία δύσκολη να την αντέξει, σε κάθε απόπειρα φυσικής αντιδράσης «έτρεμε σαν το ψάρι». Ο Słowacki – ένας ειρωνικός ρομαντικός – κατάφερε να μας παρουσιάσει πολύ σωστά την ψυχολογική και φυσική κατάσταση του Σολωμού. Ο Σολωμός έπασχε από την αρρώστια της εποχής του – τη μελαγχολία. Δεν ήταν όμως μόνο μια προσποίηση ενός ρομαντικού ποιητή, αλλά έκρυβε τον αυθεντικό βαθύ πόνο ενός ανθρώπου πληγωμένου από τη ζωή.

Słowacki czyta Orygenes. Hipotezy lektury wokół jednej wzmianki

Rzadkie są świadectwa patrystycznych lektur w polskiej literaturze romantycznej; wprawdzie Mickiewicz wspominał Prudencjusza w wykładach lozańskich, a ks. Ignacy Hołowiński tłumaczył Grzegorza z Nazjanzu, ale to odosobnione przypadki bardziej familiarnego obcowania z tekstami wczesnego chrześcijaństwa. Znamienne jest stanowisko młodego Krasieńskiego, który w liście datowanym w Rzymie 19 grudnia 1833 r. z niezachwianą pewnością dwudziestolatka dawał przyjacielskie przestrogi Henrykowi Reeve:

Jeśli masz być poetą, nie bądź metafizykiem. [...] Po co zamykać się w celi? Po co oglądać Boga przez wąskie okienko poddasza? [...] Erudycja to rzecz dobra, gdy jest wyłącznie sztuką, nie nauką. Korzystaj ze Spinozy i z Orygenes tak, jakbyś korzystał z dwu myśli, które nawiedziły Twój umysł, ale nie czyń sobie z tych dwu nieboszczyków przyjaciół, nie żyj z umarłymi: złup ich tylko, jak Twoi przodkowie, barbarzyńcy, którzy zabierali broń, a zostawiali trupa¹.

W obfitej korespondencji Krasieńskiego Orygenes został wspomniany ten jeden jedyny raz, jako symbol przebrzmiałych systemów; zarazem jednak w hierarchii młodzińczego erudyty najwybitniejszy teolog świata greckiego ma ustaloną pozycję. Jego imię, zestawione z samym Spinozą, jednym z filarów europejskiej filozofii, najwyraźniej powinno być znane wszystkim, a przynajmniej tym, którzy przeszli w szkole kurs katechezy, obejmujący również historię Kościoła, a także czytali – poniekąd dla równowagi – wolteriański z ducha i stylu *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego* Gibbona (gdzie protagonista chrześcijaństwa z III w. pojawia się zazwyczaj w kontekście, który rolę nowej religii ujmuje mniej lub bardziej ironicznie²). Co prawda ta wiedza, wspólna

¹ Z. Krasieński, *Listy do Henryka Reeve*, t. II, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, oprac. P. Hertz, Warszawa 1980, s. 126. Później jednak Krasieński interesował się gnozą, czego dowodem jego list do Delfiny Potockiej z 6–7 III 1844 (Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. II, Warszawa 1975, s. 336–338, odwołujący się m.in. do poglądów gnostyka Bardesanesa).

² Również Constantin-François de Volney w jednym z przypisów swego dzieła *Les Ruines, ou méditation sur les révolutions des empires*, kształtującego kulturalną – i egzystencjalną – atmosferę europejskiego romantyzmu, powołuje się na barwny passus dzieła *Przeciw Celsusowi*: „Dans les antres factices que les

całym pokoleniom romantyków, raczej nie musiała oznaczać bezpośredniej znajomości dzieł jednego z najbardziej kontrowersyjnych, ale też najbardziej inspirujących myślicieli w tradycji chrześcijańskiej. Natomiast niewykluczone, że sam Słowacki wzbogacił podstawowy zasób wiadomości o Orygenesie podczas podróży na Wschód, np. kiedy 17 stycznia 1837 nocował w monasterze świętego Saby w Palestynie (zresztą zwyczajowym miejscu postoju podróżnych). Jeżeli zainteresował się przeszłością klasztoru, mógł dowiedzieć się, że założyli go na początku VI w. zwolennicy Orygenesza właśnie, bez wątpienia w wirze gorących teologicznych dyskusji, jakie budziło dzieło tego „Mistrza Kościołów po Apostole” już od II połowy wieku IV³. Ryszard Przybylski przypuszcza w swojej rekonstrukcji itinerarium Słowackiego, że „Część nocy spędzono zapewne na słuchaniu opowieści o historii tego monasteru”⁴, o czym świadczy skrótowy zapis poety, wyliczający lokalne legendy. Słowacki prawdopodobnie zwiedził ławrę i może też nie oparł się pokusie obejrzenia widoku z wieży zwanej Justyniańską, w której podróżnym pokazywano pokój zawierający „kupę dawnych ksiąg i rękopismów. Są to albo dzieła Ojców, albo późniejszych ascetycznych i teologicznych pisarzy” – według relacji podróżującego dwa lata po Słowackim ks. Ignacego Hołowińskiego⁵. Od czasów wschodniej wyprawy, której trasa biegła również przez Egipt z Aleksandrią, Orygenes mógł się pocieć kojarzyć również ze swoim miastem rodzinnym, chociaż został stamtąd wygnany do Cezarei, gdzie spędził dojrzałe lata – do miasta, którego ruiny Słowacki z kolei ominął, inną drogą jadąc do Damaszku.

O bardziej szczegółowej znajomości koncepcji tego Aleksandryjczyka „o nieśmiertelnych zdolnościach”, jak przyznaje nawet jego przeciwnik⁶, podziwianego zarówno za kunszt retoryczny, jak i maksymalizm życia duchowego, świadczy co prawda tylko jedna wyraźna wzmianka Słowackiego, w tzw. *Dzieła filozoficznego ciągu dalszym*, ściślej – w *Dialogu troistym z Helionem, Helois i przeciwnikami*, jeszcze dokładniej – w *Rozmowie*

prêtres pratiquèrent partout, on célébraient des mystères qui consistaient, dit Origène contre Celse, à imiter les mouvements des astres, des planètes et de tous les cieux. Les initiés portaient des noms de constellations, et prenaient des figures d'animaux. L'un était déguisé en lion, l'autre en corbeau, celui-ci en belier. De là les masques de la première comédie” (cyt. [za:] <http://www.gutenberg.org/files/27931/27931-h/27931-h.htm>).

³ Henri Crouzel w *Przedmowie* do swojej znakomitej monografii Orygenesza, zarysowując zwięźle dzieje jego recepcji, wspomina o „gwałtownym sporze” z przełomu IV i V wieku, a następnie „drugim kryzysie”, który „wybuchł w pierwszej połowie VI wieku za sprawą doktryn, bardziej ewagryjskich niż orygenejskich, jakie wyznawali niektórzy palestyńscy mnisi” i niewątpliwie wiąże się z okolicznościami założenia klasztoru. Być może jednak ortodoksyjni mnisi woleli przemilczeć filiacje z heretykiem, w roku 543 potępionym przez cesarza Justyniana i jego krajowy synod. Crouzel jednakże zaznacza, że potępienie w roku 553, przypisywane V Soborowi Powszechnemu „ma się właściwie nijak do Orygenesza. Tak naprawdę bowiem potępiono ówczesnych orygenistów, zwanych izochrystami”. Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, przeł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 19–20, o nurcie ewagryjskim w klasztorach reguły św. Saby zob. s. 240, a o kryzysach orygenistycznych w Kościele także s. 230; 232; 239. Nb. w polskim romantyzmie, u Słowackiego, odnajdujemy idee bliskie izochrystom, którzy uważali, że „wszyscy ludzie będą równi Chrystusowi w apokatastazie” (ibidem, s. 241).

⁴ R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 387.

⁵ Ibidem, s. 392.

⁶ *Pisma starożytności chrześcijańskich pisarzy*, t. VI: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, tłum. o. Władysław Szoldrski CSsR, komentarz o. Jan M. Szymusiak SJ, wstęp o. Jacek St. Bojarski OP, Warszawa 1970, s. 69.

pierwszej tego *Dialogu* i jego Redakcji B odzywa się Tłumacz Słowa: „Patrz, Helijonie, oto siostra twoja utrzymuje herezję Orygenesu, który dogmatycznie twierdził, że dusze ludzkie są krągłe, słońcom podobne (t. XIV, s. 238)”⁷.

W rękopisie nie ma żadnych poprawek tego fragmentu. *Nota bene*, przyjacielem i tłumaczem Słowa oraz Mistrzem opowiadającym o Słowie, również Słowa „heroldem” i „orędownikiem” nazwany został Orygenes w należącej do najważniejszych źródeł do jego biografii *Mowie pochwalnej*, pióra wdzięcznego ucznia z Cezarei, Grzegorza Tauraturgosa, wielkiego świętego Wschodu, który dla słuchania nauk Orygenesu porzucił wszystkie plany, studia, ojczyznę i krewnych: „Jedną tylko rzecz uznałem za godną pożądaną i miłości – filozofię, a także jej nauczyciela, tego oto boskiego człowieka”⁸ – nie tylko wykładowcy Pisma św., wyjątkowo subtelny egzegeta, prowadzącego działalność apostołską metodą sokratejską – jak Słowacki w swym dziele filozoficznym – lecz również wiedzionego przez sam Boski Logos przewodnika duchowego na drodze, której celem było upodobnienie się do Boga.

Ten pojedynczy Orygenesowski trop w dziele Słowackiego skwapliwie podjął Juliusz Kleiner, najwybitniejszy monografista poety i jego edytor; rozwijając paralelę między myślą Orygenesu a systemem mistycznym Słowackiego, najbardziej oczywisty punkt zbieżności od początku widział w reinkarnacji – podkreślał więc wątek, który interesował szczególnie uformowanych przez kulturę Młodej Polski wielbicieli *Króla-Ducha*⁹. Orygenes, „główny szermierz” tej idei w dawnym chrześcijaństwie, miał z tej racji również w epoce Słowackiego budzić „żywe zainteresowanie”¹⁰, znajdując odzew u rozmaitych wyznawców metempsychozy i preegzystencji, na czele z bardzo wpływowym Saint-Martinem, „filozofem nieznanym”, namiętnie czytany już na przełomie wieków prekursorem romantycznej estetyki. Dowodem tego zainteresowania jest też powstałe w tej epoce dzieło, z którego Kleiner czerpał swą wiedzę na temat Orygenesu, a mianowicie znakomite opracowanie niemieckie, autorstwa Ernsta Rudolfa Redepenninga, *Orygenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* (Bonn 1841–1846), monografia wznawiana jeszcze po 120 latach, w roku 1966.

Kleiner zrazu scharakteryzował poglądy Orygenesu jako dobrze znane Słowackiemu, co więcej, stanowiące jedno z najważniejszych źródeł kosmogonii poety w jego genezyjskim okresie, wraz z gnozą, kabałą, Jakubem Boehme i współczesnym mu poetą i akademikiem Aleksandrem Guiraud (który według hipotezy Kleinera mógł czytać Redepenninga), wśród licznych innych powinowactw z wyboru i z przypadku, przede

⁷ Utwory Słowackiego cytuję wg edycji *Dzieł wszystkich* pod red. J. Kleinera i W. Floryana, t. I–XVII, Wrocław 1952–1975.

⁸ Cyt. [za:] H. Crouzel, *Orygenes*, s. 59; 56.

⁹ Znaczący Orygenes odróżnia wyraźnie ideę preegzystencji, której wielki teolog był wyznawcą, od przypisywanej mu od czasów św. Hieronima, który wysunął ten zarzut, wiary w metempsychozę: „sam Aleksandryczyk – w wielu tekstach zachowanych w grece, których autorstwo jest bezdyskusyjne – nazywa tę doktrynę głupią i wykazuje, że jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła” (ibidem, s. 142; zob. też w tej kwestii s. 227–228).

¹⁰ Zob. J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. IV: *Poeta mistyk*, wstęp i opracowanie J. Starawski, Kraków 1999, s. 424, 426.

wszystkim zaś z Towiańskim, ponieważ właśnie uczestnictwo w Kole Sprawy Bożej Mistrza Andrzeja umożliwiło Słowackiemu przyswojenie koncepcji reinkarnacjonizmu, z punktu widzenia katolickiej ortodoksji – heretyckich¹¹. Kleiner, zakreślając w swojej monografii rozległe komparatystyczne tło dla mistyki poety, bardzo skrupulatnie przeczytał wersję łacińską podstawowego dzieła Orygenes, *O zasadach*, z którego wyławiał najmniejsze szczegóły, potwierdzające ewentualną wspólnotę idei – np. przekonanie o duchach gwiazd, rozwinięte nieco później: „Bo i gwiazdy (tzn. duchy gwiazd) nie są wolne od grzechu, jak wnosił z *Księgi Hioba* Orygenes, na którego Słowacki powoływał się przecież w dialogu filozoficznym”¹²; ze wzmianki dedukował więc szersze Orygenesowskie lektury polskiego poety. Jednak w swoim wywodzie poddał weryfikacji możliwość bezpośredniego wpływu; wziął pod uwagę *Teodyceę* Leibniza, który streścił w XVIII rozdziale swej rozprawy anonimowe dzieło i nadmieniał z ironią, że wizja unicestwienia śmierci i przemiana ziemskiego globu w słońce, rozwinięta przez anonimowego autora, godna jest zwolenników Orygenes; Kleiner sądził, że jednak wizje owe, pomimo tego ironizowania, „Słowackiemu, sympatyzującemu z Orygenesem, przemówiły [...] do przekonania”¹³. W konkluzji kładł już nacisk raczej na patronat Leibniza i *Teodycei* nad genezyjską wizją, pomniejszał zaś inspirację teologa. Co więcej, w przypisie, jednym z wielu uzupełnień monografii, wysunął tezę, że poeta pism Orygenes właściwie nie znał – owo rzucone przez Tłumacza Słowa zdanie o duszach okrągłych i herezji Orygenes w redakcji B *Dialogu filozoficznego* świadczyć ma paradoksalnie o nieznamości jego dzieł, czy znajomości z drugiej ręki, ponieważ uogólnia, podnosi do rangi tezy dogmatycznej i nadinterpretuje wzmiankę o kulistej postaci aniołów z mniej znanego traktatu *O modlitwie*. Kleiner przyznał ostatecznie, że w mozaice różnych wpływów trudno przesądzać o bezpośrednim oddziaływaniu Orygenes, „stwierdzić, co w towianizmie i w mistyce Słowackiego pochodzi istotnie od wielkiego teologa greckiego, warto wskazać najważniejsze poglądy zgodne”¹⁴.

W rekapitulacji tego komparatystycznego wątku, zawartej w tym samym, obszernym przypisie, do punktów wspólnych zaliczył „przede wszystkim trojaką interpretację prawd religijnych” jako „zasadniczą cechę Orygenesowskiej egzegezy Pisma św.”, rozwiniętą w księdze IV *O zasadach* (w rozdziale II), a opartą na trójpodziale antropologicznym na ducha, duszę i ciało, który ma swój odpowiednik w sensie literalnym (cielesnym, historycznym), psychicznym (etycznym) oraz duchowym (alegorycznym) Biblii. Uściślił, że pewnym ustępom mistrzowski egzegeta – i teoretyk tej egzegezy – przyznaje sens jedynie wyższy, „odmawiając im prawdziwości” na poziomie literalnym, i jedynie zasygnalizował kwestię sporu o alegoryczność czy dosłowność Pisma św., którego znaczenie tymczasem trudno przecenić, bo Orygenes założył fundamenty nie tylko interpretacji biblijnych, lecz całej teologii chrześcijaństwa *in statu nascendi*. Kleiner przypomniał też

¹¹ Zob. ibidem, s. 439 (przypis).

¹² Ibidem, s. 445. W piętzącym się przypisie Kleiner wskazywał łacińskie wydanie *De principiis*: księga I, rozdział 7, ustęp 2, interpretujący z kolei Księgę Hioba (25, 5). Zob. też wzmiankę o tym wątku na s. 443.

¹³ Ibidem, s. 448.

¹⁴ Loc. cit. (przyp.).

charakterystyczną dla Orygenesesa koncepcję ezoteryzmu chrześcijańskiego, wiarę – za Apokalipsą – w utajoną prawdę, „ewangelię wieczną”, górującą nad Nowym Testamentem. W kręgu tych wpływów rozwija się, według Kleinera, przekonanie Słowackiego o powszechnym zbawieniu dusz wszystkich, jakkolwiek Henri Crouzel przypomina, że sam Orygenes odżegnywał się, kiedy przypisywano mu te poglądy¹⁵. Miłośz, naigrawający się z pism mistycznych wieszczca, a jednocześnie wprowadzający ideę apokatastazy do poematu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, jakby nie odstrzegął w lekceważonym romantyku swego poprzednika.

W tym zwięzłym podsumowaniu Kleiner znowu podjął wątek reinkarnacjonizmu, precyzując teraz, że – podobnie jak u Słowackiego – w Orygenesowskiej koncepcji preegzystencji ułomności ciała są skutkiem poprzedniego stanu duszy, między wcieleńiami następują przerwy i nie ma regresyjnych inkarnacji, które uznawał Towiański. Również Słowackiemu, jak i Orygenesowi, „nie jest obca [...] myśl o ciele świetlanym, pokrewna neoplatonikom”¹⁶. Punktem wspólnym jest także „wiara w duchy gwiazd i w anioły narodów i przyjmowanie dwóch aniołów-stróżów, dobrego i złego” (u Orygenesesa wyartykułowana w *Homilii XII na Ewangelię św. Łukasza*, przywołanej tu za Redepenningiem, lecz, jak potem uściśli Kleiner w interpretacji początku *Króla-Ducha*, obecna również w mitologii arabskiej i w Kabale¹⁷). W tym jednym przypisie Kleiner znalazł jeszcze miejsce na analogię z komentarzem Orygenesesa do pierwszego rozdziału Ewangelii św. Jana w śmiałej wizji Słowackiego – skądinąd o gnostyckim charakterze – przyszłej ewolucji, wedle której każdy człowiek ma być kiedyś Synem Bożym, równym Bogu w poznaniu prawdy. Jak wiadomo, w *Samuelu Zborowskim* Słowacki położył własny akcent na konieczność ofiary w tym upodobnieniu się każdego do Chrystusa. Ostrożniej traktuje Kleiner inną analogię: genezyjska teoria kataklizmów, którymi Bóg niszczył światy form dawnych, mogłaby – w trybie warunkowym – przypominać „fantazje Orygenesesa na temat szeregu światów, które mają kolejno powstawać i ginąć w ciągu wieków”, m.in. z dzieła *O zasadach* (III 5, 3)¹⁸. Kleiner powróci jeszcze do tych podobieństw, uwypuklając to, że Słowacki odrzucał ideę wiecznego potępienia – by powołać się na kunsztowną refutację poetycką z *Samuela Zborowskiego*, przekreślającą „widmo babie” (t. XIII/1, s. 170) – dopowiadając, że Orygenes mówił o karach piekielnych, lecz nie wiecznych. Historyk literatury widział w tym zresztą rys epoki: „[...] filozofowie i poeci romantyczni głosili ostateczne zbawienie szatana i solidaryzowali się z Bonnetem w zwalczaniu idei, że może istnieć wieczność nieszczęśliwa. Zło i cierpienie są przemijające – wieczne jest tylko dobro”¹⁹.

Badacz podążający Orygenesowskim śladem obok tych analogii dostrzegł jednak także uderzające różnice, charakteryzując chrystologię poety: „Druga Osoba Trójcy św., której zgodnie z Orygenesem przypisane zostaje stworzenie świata, jest u Słowackiego

¹⁵ Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 49.

¹⁶ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki*, s. 449 (przyp.).

¹⁷ Ibidem, s. 530.

¹⁸ Ibidem, s. 449 (przyp.).

¹⁹ Ibidem, s. 303.

zbiorowością: w utajeniu przedstawia się jako »duchy Słowa« – w widzialności jako wszechświat²⁰.

Chociaż więc Kleiner wciąż uzupełniał punkty w protokole zbieżności, wskazując, że rozróżnienia na Słowo-Chrystusa i ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa doszukać się można też w teologii Orygenes wyodrębniającego Christosa i Jezusa, nie przywiązywał przesadnej wagi do patrystycznych filiacji, decydujące znaczenie w kształtowaniu systemu mistycznego przynajmniej ostatecznie Towiańskiemu i spekulacjom z ducha heglowskiej dialektyki.

Last but not least, podsumowując wywód wybitnego uczonego, warto przypomnieć, że na sympatię Słowackiego – wciąż w sferze hipotez – do Orygenes mogło wpłynąć krytyczne stanowisko poety wobec Kościoła, pogrążonego w błędach, między innymi przez „odtrącenie metempsychozy, zejście z drogi, na którą wiódł go niegdyś Orygenes”²¹. W sporze między heretykiem a oficjalną religią poeta wzięłby bez wątpliwości stronę jednostki przeciwko instytucji, skażonej materializmem w podejściu do tajemnic duchowych²².

Powojenna historia literatury zbyt długo zapoznawała korpus mistycznych dzieł Słowackiego. Dopiero po półwieczu z okładem, na sesji *Słowacki mistyczny*, zorganizowanej w 1979 r. przez Instytut Badań Literackich PAN, Ryszard Przybylski podjął i odświeżył Kleinerowskie wątki komparatystyczno-patrolologiczne w swoim wystąpieniu pt. *Esencja i egzystencja w kosmicznej biografii Juliusza Słowackiego*²³. Skądinąd, z eseju *Pustelnicy i demony*, wiadomo, że dla Przybylskiego nieocenioną zasługą Orygenes, „trzeźwego i mądrego”²⁴, jest rehabilitacja materii. Wpływ wielkiego Aleksandryjczyka w swoim studium o Słowackim Przybylski przyjmuje za oczywisty (choć np. pewne analogie, w demonologii, tylko sygnalizuje), więcej nawet: jest zdania, że u podstaw genezyjskiej wizji Słowackiego, a ściślej fundamentalnej kwestii rozumienia przez poetę idei „słowa”, znajduje się Orygenesowy *nous*²⁵. Tę interpretację wysoko ocenił

²⁰ Ibidem, s. 308.

²¹ Ibidem, s. 325.

²² Crouzel zaznacza, że krytyka Orygenes, który tradycję pragnął pogodzić z „pewną swobodą poszukiwań” teologicznych, związana była w łonie Kościoła z jego rozwijającą się „instytucjonalnością”, z tym, że „triumfujący Kościół IV wieku nie rozumiał już mniejszościowego, prześladowanego Kościoła wieku III. Chrześcijaństwo staje się religią panującą i zaczyna się organizować; coraz więcej miejsca zajmują kwestie władzy oraz struktury kościelnej” (ibidem, s. 233; 232).

²³ Przedtem Jacek Trznadel w książce *Czytanie Norwida*, Warszawa 1978, s. 315–316, cytował *Próby poematu filozoficznego*, przypominając, że Słowacki sięga tu do hellenistycznej koncepcji Logosu-Syna Bożego jako pośrednika między niebem a ziemią, wymieniając – tylko wymieniając – w tym kontekście nazwisko Orygenes, wraz z Filonem i Tertulianem.

²⁴ R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 79.

²⁵ *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum Warszawa 10–11 grudnia 1979*, red. M. Janion i M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, s. 253. Crouzel definiuje *nous* jako „Chrystusowy umysł, którym obdarowuje duch” i wspomina o „subtelnej dialektyce ducha i umysłu [*nous*]”, czyli wyższego, dynamicznego elementu w duchu. *Nous* w preegzystencji konstytuuje całą duszę, nadaje jej dynamikę: „Stworzona na obraz Boga, który jest Słowem, a zatem mieści w sobie uczestnictwo człowieka w obrazie Boga, jest pokrewna bóstwu, do którego coraz bardziej się upodabnia dzięki prowadzeniu chrześcijańskiego życia” (H. Crouzel, *Orygenes*, s. 115; 133). *Nous* jest fundamentem teologii podobieństwa człowieka do Boga.

Marian Maciejewski w dyskusji konferencyjnej, wyprowadzając słuszny wniosek, który podsumowuje w bardzo zrównoważony sposób hipotezę wpływu: „Chyba nawet nie jest istotne, czy Słowacki czytał, czy nie czytał Orygenes, bo ważne jest tylko to, że nastąpiły pewne przestawienia w jego myśleniu w konfrontacji z chrześcijaństwem, co bardzo go zbliżyło do myśli Orygenes”²⁶.

Z kolei następnego dnia, w zagajeniu sesji Ryszard Przybylski sformułował tezę o znaczeniu wielkiego teologa dla Słowackiego jeszcze dobitniej: „Mistyka Słowackiego jest więc w pewnym sensie jakby romantyczną repliką szeroko dyskutowanych niekonsekwencji Orygenes”²⁷.

Wyciągnął wnioski z tego, że idea preegzystencji u autora *O zasadach* wiąże się najściślej z refleksją na temat natury Chrystusa i w tej perspektywie podkreślił wyrazistą wspólnotę poglądów: otóż Słowacki

podobnie jak Orygenes – przyznawał, iż ciało zmartwychwstałego Jezusa jest niebiańską formą Logosu i jako oddzielny byt, wraz ze śmiercią ciała zmysłowego, Syn Boży, Duch, mógł powrócić do swego poprzedniego stanu, ale zgodnie z ideą metempsychozy nie mógł zaakceptować indywidualnego zmartwychwstania ciał wszystkich ludzkich osób²⁸.

Zwrócił też uwagę na niezgodność tej idei z korpusem paulińskim. Niekwestionowaną rolę oryginalnych lektur Ojców Kościoła dla Słowackiego Przybylski podkreślił w osobnym eseju pt. *Śmierć Saturna*, rozważając „typ hermeneutyki”, który „Słowacki przejął właśnie od Orygenes”²⁹. Punktem wyjścia jego olśniewającego wywodu stał się fragment o Saturnie (a właściwie trzy redakcje tego fragmentu, pełniące szczególną rolę w opus mistycznym poety), który już w Kleinerowskim rekonesansie komparatystycznym w stronę wielkiego Aleksandryjczyka był przykładem trójstopniowej egzegezy tekstu³⁰.

Historia literatury i filologia zbyt rzadko sięgają do jednej ze swych najstarszych tradycji – do hermeneutyki patrystycznej; odosobniony pozostaje przypadek Zofii Stefanowskiej, która posłużyła się jedną z najczęściej stosowanych kategorii egzegezy biblijnej – figurą, interpretując *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* w rozprawie *Historia i profecja*³¹. Ryszardowi Przybylskiemu należy niewątpliwie przypisać zasługę przypomnienia wielkości i rozległości tej tradycji oraz uświadomienia jej przydatności w filologicznym rzemiośle. Od czasu jego błyskotliwych i erudycyjnych wystąpień Orygenes, cytowany na ogół z drugiej lub trzeciej ręki, jako mniej lub bardziej autentyczna

²⁶ Ibidem, s. 290.

²⁷ Ibidem, s. 334.

²⁸ Ibidem, s. 335. Założenie preegzystencji potwierdzało Boską, współistotną z Bogiem naturę Chrystusa, odrzucenie preegzystencji – otwierało drzwi herezjom – adopcjonizmowi czy modalizmowi. Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 64. Preegzystencja dusz – to tylko wniosek z założenia, podkreślający stworzenie człowieka na obraz Boga.

²⁹ R. Przybylski, *Śmierć Saturna. O myśli eschatologicznej*, [w:] idem, *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999, s. 173 (pierwotruk *Śmierci Saturna* – „Twórczość” 1985, nr 9, s. 80–93).

³⁰ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki*, s. 322.

³¹ Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o »Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego« Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962 (wyd. I).

inspiracja, ubarwia nowsze prace o Słowackim (i nie tylko o Słowackim) jako firmowy znak odczytania autorów. Co prawda, w ciągu bez mała 30 lat poszerzyła się widocznie patrystyczna biblioteka polskich przekładów, a ich wydania są znacznie dostępnejsze, wraz z syntetyczną monografią najwybitniejszego znawcy Orygenes, francuskiego patrologa Henri Crouzela³², który w swojej książce nakreślił portret teologa o decydującym wpływie na zastęp Ojców Kościoła, porównywalnym jedynie ze św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu.

Tymczasem powoływanie się na Orygenes przez polonistów sprowadza się na ogół tylko do zauważenia miejsc wspólnych, które wskazał już Kleiner; powściągliwie traktuje się hipotezę bezpośredniej zależności – np. Emilia Furmanek wspomina, że „Słowacki, podobnie jak Orygenes, odrzuca ideę ostatecznego potępienia”³³. Lucyna Nawarecka przychyliła się zaś do ostrożnego stanowiska Kleinera, ale też wykorzystuje śmiało wnioski Przybylskiego interpretacji fragmentów o posagu Saturna, dotyczące wzorca Orygenesowej hermeneutyki biblijnej, trójstopniowej wykładni Pisma św.³⁴. Anna Ziętek-Ptak w studium *Starożytny Egipt w „Samuelu Zborowskim”* porównuje Orygenesowską ideę metempsychozy z koncepcjami egipskimi w ujęciu Herodota i przykłada je do tekstu mistycznego dramatu, jednakże zauważa, że chrystologia Słowackiego zbliża go raczej do św. Augustyna, stanowi rozdźwięk z Orygenesem³⁵. Natomiast Olaf Krykowski jest przekonany, że poeta doskonale znał kosmogonię Orygenes, na co mogła wpłynąć między innymi popularność pism teologa w renesansowej Europie i edycja przygotowana przez jego wielbiciela, Erazma z Rotterdamu³⁶.

W swoich komparatystycznych dociekania Kleiner, przyjąwszy, że przypuszczalnym źródłem wiedzy Słowackiego o Orygenesie był głównie Redepenning (czy raczej omówienie jego pracy w „Journal des Débats”, co nie jest wykluczone), nie zadał ważnego, podstawowego pytania: jakie mianowicie wydanie Orygenes poeta mógł mieć w ręku. Za ceną wskazówkę służy zidentyfikowany skrupulatnie przez Kleinera cytat, sparafrazowany w *Dialogu troistym*, pochodzący, jak już wyżej wspomniano, z mniej znanego i mniej obszernego – w porównaniu ze sztandarowymi dziełami Orygenes – traktatu *O modlitwie*, w znacznej mierze składającego się z komentarza do *Ojciec nasz*. W istocie idzie o usunięty z tłumaczenia polskiego niewielki, kilkudziesięciowy fragment z końcowych partii dziełka, wspominający o kształcie sferycznym ciał niebieskich. Ta właśnie rozprawa Orygenes wchodzi w skład piętnastotomowego wydania francuskiego

³² Henri Crouzel SJ jest również autorem licznych studiów o Orygenesie, m.in. książek o jego obrazie Boga oraz „poznaniu mistycznym”. Zob. H. Pietras, *Nota o autorze*, [w:] H. Crouzel, *Orygenes*, s. 11–13.

³³ E. Furmanek, *Symboliczne wizje aniołów*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004, s. 526.

³⁴ L. Nawarecka, *O mitach greckich w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej, Toruń 2002, s. 49.

³⁵ A. Ziętek-Ptak, *Starożytny Egipt w „Samuelu Zborowskim”*, [w:] *Świat z tajemnic wypowiedany. Studia o „Samuelu Zborowskim” Juliusza Słowackiego*, pod red. M. Kalinowskiej, J. Skuczyńskiego i M. Bizior, Toruń 2006.

³⁶ Zob. O. Krykowski, *„Słońce ogromnych kręgi...”. Malarzskie inspiracje Słowackiego*, Warszawa 2002, s. 120–121.

z lat 1837–1838, *in octavo*, i można zaryzykować hipotezę, że jeśli Słowacki w ogóle czytał Orygenesisa, do dyspozycji miał w paryskich czytelniach, według wszelkiego prawdopodobieństwa, przede wszystkim właśnie to, a nie inne wydanie, którego pełny tytuł brzmi: *Chefs-d'oeuvre des Pères de l'Eglise, ou Choix d'ouvrages complets des docteurs de l'Eglise grecque et latine: traduction avec le texte latin en regard*. Ta paryska edycja znana jest też pod alternatywnym tytułem *Choix d'ouvrages complets des docteurs de l'Eglise grecque et latine*. Jest to hipoteza, którą szczególnie warto wziąć pod uwagę, chyba że do wyobraźni badaczy bardziej przemawia poeta studiujący – jak jego uczonego monografista – jakies łacińskie wydanie *De principis* czy też amsterdamską edycję *Przeciw Celsusowi*, przetłumaczoną na francuski w 1700 r.

Tom drugi, obok traktatu *O modlitwie*, zawiera inne mniejsze dzieło Orygenesisa, *Zachętę do męczeństwa*, a przy tym św. Cypriana rozprawę *O upadłych* i Laktancjusza pierwszą księgę *Divinae institutiones* (Podstawy nauki Bożej). Natomiast w tomie poprzednim, otwierającym edycję, który rozpoczynają listy z II w., świętych Klemensa, Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa, znalazł się m.in. słynny traktat Tertuliana *Przeciw widowiskom*, a także jego *Apologetyk* (a ponadto *Apologia* i list św. Justyna, Hermiasza *Satyra na filozofów pogańskich* oraz *Oktawiusz* Minucjusza Feliksa). Do tej wielotomowej edycji weszły też dzieła innych świętych Ojców Kościoła: Grzegorza z Nazjanzu (*Przeciw cesarzowi*), Bazylego Wielkiego, Hilarego, Cyryla Jerozolimskiego, Efrema Syryjczyka, Ambrożego, Jana Chryzostoma, któremu poświęcono aż trzy tomy, dwa tomy pism Augustyna, Grzegorza z Nyssy, mniej znanych Asteriosa z Amazei i Paulina z Noli, Grzegorza Wielkiego papieża, Leona Wielkiego. *Nota bene*, na tom jedenasty złożył się wybór listów św. Hieronima, twórcy czarnej legendy Orygenesisa (w liście CXXIV, *Do Awita, czego należy się strzec w księgach „O zasadach”*), bezlitośnie krytykującego dzieło *Peri archon*, które sam przetłumaczył, ale przekładu, jak wiadomo, nie rozpowszechnił. Edycja ta dawała więc, niepełną oczywiście, ale jednak reprezentatywną, panoramę patrystyczną, ułożoną chronologicznie, oddającą dynamikę i dramatyczne spory pierwszych wieków chrześcijaństwa i formowanie się jego doktryny (przegląd uzupełniony o obszerne fragmenty pism św. Bernarda z Clairvaux, francuskiego doktora Kościoła, w tomie ostatnim). Można zaryzykować tezę, że Słowacki zetknął się z tym wydaniem po akcesie do Koła Sprawy Bożej lub po zerwaniu z Towiańskim, czyli po roku 1841 – w epoce intensywnych poszukiwań religijnych³⁷. Tłumacz Słowa na początku redakcji B *Dialogu troistego* wspomina o przepatrywaniu „kościelnych teologicznych ciemnic” (t. XIV, s. 233) – dobra metafora na lekturę, czy tylko przeglądanie, tej wielotomowej edycji, zawierającej znaczące fragmenty archaicznej tradycji chrześcijańskiej teologii. Słowem, można założyć, że Juliusz Kleiner miał rację, identyfikując cytat jako pochodzący z mało znanego traktatu *O modlitwie*, chociaż oczywiście warto jego tezę

³⁷ Przed egzystencjalno-religijnym przełomem, jaki wiązał się z przystąpieniem Słowackiego do towiańszczyzny, poglądy poety bliskie były herezji thnetopsychików, uważających, że dusza jest śmiertelna – po śmierci tkwi w ciele, znajdującym się – i rozkładającym – w grobie. Szczęsny, bohater *Horsztyńskiego*, jest pewny, że „w grobie się nic nie śni” (t. VIII, s. 361). Skutecznie dyskutował z tymi herezykami Orygenes, przywracając ich ortodoksji (zob. *ibidem*, s. 64).

jeszcze zweryfikować; znaczy to jednak, że chyba przedwcześnie uznał, iż Słowacki znał pisma Orygenesesa z drugiej ręki. *Nota bene*, ta jedna z mniejszych rozpraw w dorobku Aleksandryczyka prezentuje, jak zauważa jego polski wydawca i współtłumacz, „prawie wszystkie filozoficzne i teologiczne poglądy Orygenesesa”³⁸.

Nie powinno się pomijać też kwestii ewentualnej lektury *Zachęty do męczeństwa*, pierwszego tekstu Orygenesesa w tomie. Słowacki, którego pisma mistyczne można odczytywać jako swoistą hermeneutykę listów św. Pawła, mógł w tym tekście znaleźć przykład nieukrywanej, wręcz podkreślanej, ale podobnie konsekwentnej metody ustawicznego powracania do pism Pawłowych³⁹. Orygenes mógł też fascynować swym radykalizmem swoistej pogardy dla cielesności, odrzuceniem ciała, z perspektywą hojnych łask dla tych, którzy wzgardzili – tu za Drugim Listem do Koryntian 4,7 – „glinianym naczyniem” (ZM, s. 139)⁴⁰. Człowiek jest dla niego wszak istotą „niesubstancjalną” (ZM, s. 143), ciało nie zakorzenia go, by tak rzec, w bycie. „Tak zwana śmierć” – pisze Orygenes w trzecim paragrafie traktatu, nasyconym cytatami z Psalmu XLI do tego stopnia, że ustęp ten staje się właściwie parafrazą czterech biblijnych wersetów. Dowodzi w nim, że przez śmierć męczennik pozbywa się tylko jednego sposobu życia. W następnym paragrafie stwierdza: dusza „niech będzie spokojna, wiedząc, że ci, którzy wywędrowali z ciała, przebywają przy samym Panu Wszechrzeczy” (ZM, s. 140) i to bycie poza ciałem doczesnym, przy Chrystusie, było dla niego stanem upragnionym⁴¹. Atrakcyjna dla poety mogła być też perspektywa nowej reguły, nowego swoistego zakonu; w piętnastym paragrafie Orygenes porównał do męczenników tych,

którzy mimo umiłowania ciała i życia zerwali przemożne więzy światowe i w wielkiej miłości wobec Boga prawdziwie przyjęli „Słowo Boże żywe, skuteczniejsze i ostrzejsze nad wszelki miecz obosieczny” [Hbr 4,15], mogli po zerwaniu tych więzów i przygotowaniu sobie skrzydeł wrócić do domu swego władcy [Prz 23,5].

(ZM, s. 148)

Nawet męczennicy ustępują tym nowym świętym, o których powiada Orygenes: „dla miłości Boga w Chrystusie gardzicie zwodniczą i cenioną przez pospółstwo chwałą, wielkim bogactwem i miłością do dzieci” (ZM, s. 148–149). Dla Słowackiego męczennikiem staje się Samuel Zborowski, który uczestniczy w procesie odkupienia, naśladując

³⁸ [H. Pietras], *Wprowadzenie*, [w:] *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i opracowanie Henryk Pietras SI, Kraków 1993, s. 26. Drugi z tłumaczy traktatu odnajduje reminiscencje tego dziełka, znacznie ustępującego objętością *O zasadach czy Przeciw Celsusowi*, u Cyryla Jerozolimskiego, Grzegorza z Nyssy, Jana Złotoustego, Bazylego Wielkiego, Cyryla Aleksandryjskiego. Zob. W. Kania, *Orygenes „O modlitwie”*, Tarnów 1985. Również Henri Crouzel ocenia to dziełko bardzo wysoko (idem, *Orygenes*, s. 84).

³⁹ Crouzel podkreśla, że „Główne elementy Orygenesowej teorii egzegezy odnajdujemy w listach Pawła” (ibidem, s. 107).

⁴⁰ Cytaty z *Zachęty do męczeństwa* (ZM) za wydaniem *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XXIV: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*; Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*; *Zachęta do męczeństwa*, przeł. S. Kalinkowski, wstęp i opracowanie ks. E. Stanuła, Warszawa 1980. W nawiasie podano numer strony.

⁴¹ Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 191.

Chrystusa w jego męce, podobnie jak męczennicy za wiarę w pierwszych wiekach, i – podobnie jak oni – ma za widzów niebiańskie byty, nie tyle w swojej kaźni, ile w jej przedstawieniu, relacji o niej i dochodzeniu jej sensu. Jednak Orygenesową apologię martyrologii i heroiczną genezyjską antropologię Słowackiego dzieli fundamentalne różnice. Dla syna męczennika męczeństwo stanowi szczególny wyraz wdzięczności dla Boga za otrzymane dobrodziejstwa i bezgranicznej wiary, dla poety – raczej etap samodoskonalenia się ducha, przełamywania cielesnej formy, chociaż Słowacki łatwo zaakceptowałby obraz życia jako nieustannej walki, a także „wyższy stopień natchnienia” (ZM, s. 146), wywołany przez wezwania Ewangelii synoptycznych do zaparcia się siebie i wzięcia krzyża. „Jeśli chcemy zachować swe życie, aby otrzymać coś lepszego niż ono, utracimy je w męczeństwie” (ZM, s. 146). Mógł dostrzec też potwierdzenie swego chrystocentryzmu w słowach Orygenesusa o „rozumie Chrystusowym, który jest w nas” (ZM, s. 140)⁴². W traktacie *O modlitwie* Aleksandryczyk pisał: „Człowiek złączony ze Zbawicielem otrzymał władzę w niebie należną Jednorodzonemu, aby z Nim być zjednoczonym, być przenikniętym Jego Boskością i stanowić z Nim jedno” (OM, s. 185)⁴³.

Oddźwięk u poety łatwo mogła znaleźć Orygenesowa symbolika solarna, według której samo słońce, posiadające osobowość, naśladuje Zbawcę; Crouzel podkreśla, że w słowniku nauczyciela w Cezarei Słowo było „Prawdziwym Słońcem”, „Słońcem Sprawiedliwości”⁴⁴. Wprawdzie w jego kosmogonii smok i wąż mają konotacje jednoznacznie negatywne, ale jak u Słowackiego istnieje podział aniołów na prawych i lewych oraz związek, za Księgą Hioba, błyskawicy z szatanem. Natomiast radykalna odpowiedzialność za słowo łączy Orygenesusa również z Towiańskim, podobnie jak typowe dla niego przeciwstawienie litery i duchowego znaczenia, pojawiające się również w *Zachęcie do męczeństwa*. Pojęcie słowa, odwołujące się do myśli platońskiej, otwiera je na sens mistyczny – tak samo rzeczy stają się obrazami duchowych tajemnic, co Słowacki zilustrował właśnie przypowieścią o Saturnie. Jednak bez wątpienia odrzuciłby wizje mąk piekielnych u Orygenesusa, a w traktacie *O modlitwie* także bardzo ortodoksyjne pojmowanie modlitwy, wzywające do modlitewnego udziału w prawowitych, mających sankcję Kościoła, zgromadzeniach. Raczej polemicznie mógł Słowackiego nastroić tu taki wywód, w którym zaciera się dynamika rozwoju duchowego: „Substancję (*ousia*) we właściwym znaczeniu rozumieją ci, którzy bezcielesne istoty uważając za pierwsze, pojmują je na sposób istot bezcielesnych, niezmiennych w swym byciu i niepodlegających powiększeniu ani pomniejszeniu” (OM, s.193).

Mógł zaś zgodzić się z wizją, w której byty duchowe stają się duszami w momencie wcielenia, a oderwane od ciała znowu wracają do duchowej postaci, zyskując boską mądrość: „A gdy dusza się wzniesie, idąc za Duchem i oddzielając się od ciała, nie tylko idzie za Duchem, lecz także w Nim przebywa [...]. Czyż nie przestaje ona już wtedy być duszą i nie staje się duchem?” (OM, s. 129).

⁴² Zob. przyp. 24.

⁴³ Cytaty z traktatu wg wydania Orygenes, kapłan z Aleksandrii, *O modlitwie*, tłum. W. Kania, H. Pietras, [w:] *Odpowiedź na Słowo*, Kraków 1993 (w nawiasie numer strony).

⁴⁴ H. Crouzel, *Orygenes*, s. 60.

Duch może zyskać też (do czego zdaje się nawiązywać poniekąd *Dialog troisty*, nie bez szczypty ironii jednak) boskie piękno:

Oczy ducha wznoszą się aż do oderwania od ziemskich rzeczy i materialnych wyobrażeń i są już tak wysoko, że nie zajmują się rzeczami stworzonymi, myślą tylko o Bogu, Jego słuchają pokornie i skromnie; czyż nie przyjdzie z tego wielka korzyść dla oczu, które wpatrują się bezpośrednio w chwałę Pana i odbijają ją w sobie, upodabniając się do Jego obrazu i coraz bardziej jaśniejąc?

(OM, s. 128)

Z pewnością wspólny był tym dwóm odmiennym kapłanom ducha eschatologiczny radykalizm:

Skoro, co wyjaśniliśmy, wola Boża realizuje się tak na ziemi, jak i w niebie, to ziemia nie jest już ziemią.

(OM, s. 187)

Jeśli więc wola Boża stanie się i na ziemi, jak stała się w niebie, wtedy wszyscy będziemy niebem, bo choć ciało, które „na nic się nie przydaje” (J 6,63) i spokrewniona z nim krew nie mogą posiadać Królestwa Bożego (1 Kor 15, 50), można powiedzieć, że je posiadają, gdy z ciała ziemi, prochu i krwi przemieniają się w istotę niebieską.

(OM, s. 187);

przemiana globu, do której dążył Słowacki, u Orygenes widoczna jest nawet w interpretacji *Genesis*:

Bóg powiedział niegdyś Abrahamowi: „Wyjdź z ziemi twojej”, do nas zaś powie niebawem: „Opuśćcie całą ziemię”.

(ZM, s. 141)

Obydwaj zarysowywali za św. Pawłem perspektywę powszechnego zwycięstwa nad śmiercią. Marzenie Słowackiego o sekcie niejedzących znajduje kontrpunkt w konstatacji Orygenes, że tylko istoty cielesne potrzebują pokarmu, „aby trwać dalej w swej przemijalności” (OM, s. 194).

Jeśli Słowacki czytał tom drugi tej paryskiej antologii patrystycznej, niewykluczone, że zajrzał również do tomu pierwszego, zawierającego pisma Tertuliana, „ojca łacińskiego typu chrześcijaństwa”⁴⁵ – łacińskiego, czyli o odmiennej mentalności niż chrześcijaństwo grecko-orientalne, nacechowanej realizmem, sympatią dla stoicyzmu i silnym wpływem dyskursu prawniczego; w tym wyborze znalazł się słynny *Apologetyk*, zwrócony do namiestników cesarskich i broniący wiary i obyczajów chrześcijan, a „ułożony w formie mowy sądowej i według wzorów szkolnej retoryki”. Naśladując – w kilkudziesięciu paragrafach – mowę obrończą przed sądem Tertulian zademonstrował swój kunszt jurystycznej retoryki, która rozpatrywała zagadnienia wiary w kategoriach prawnych. Mógłby z nią współzawodniczyć popis oratorski Bukarego-Adwokata-Ja w *Samuelu Zborowskim* w procesie dochodzenia Boskiej sprawiedliwości. Zresztą

⁴⁵ Ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 208.

w traktacie *O modlitwie* Syn Boży jest „advokatem u Ojca” (OM, s. 131), chociaż Orygenes nigdy nie dążył do grandilokwencji.

Kolejny tekst Tertuliana również stanowił wyzwanie prawnicze. *Preskrypcja przeciw heretykom* posługuje się terminem rzymskiego prawa oznaczającego sprzeciw jednej ze stron w procesie, który powoduje odrzucenie sprawy bez jej rozpatrywania. Dla Tertuliana, prawnika wykształconego w Rzymie, grzech i odkupienie przekładały się na kategorie prawnicze, chrześcijaństwo stanowiło przede wszystkim nowy kodeks prawa Bożego. Nie występował w roli teologa, lecz pragmatycznie zaangażował się w spory, i jako apologeta i polemista napisał mowę w obronie prześladowanych chrześcijan, by dotarła do wiadomości tych, którzy skazywali na męki i śmierć.

Punktem wyjścia jest hermeneutyka wolności: „Bóg jest najwyższym panem, prawodawcą i sędzią człowieka, człowiek zaś poddanym i sługą Boga, lecz sługą wolnym, nie niewolnikiem⁴⁶”.

Zarazem narodziny są procesem duchowym, dusza ludzka rodzi się z duszy jej rodziców – analogiczną koncepcję, tyle że wykorzystującą kategorię ducha, można znaleźć w pismach mistycznych Słowackiego, w których narodziny dziecka wynikają z działań duchowych:

Oto zbytkawicowanie się w jedność dwojga różnych natur duchowych sprawia to, że duch trzeci, odpowiadający doskonale średniej sile i naturze tamtych sił i natur zrównoważonych... łączy się z nimi... i trzecią uderzając siłą powtarza ów cud dawny przed-Genetyjski: to jest z niczego rodzi formę... Organizm bowiem jest tu tylko pomocą i wywołaniem siły ostatecznej z ducha... a duch spiorunowawszy ciało, gdy o nim zapomni, stanie się twórcą.

(*Dialog troisty z Helionem, Helois i przeciwnikami*, t. XIV, s. 231)

Mistrz wyjaśnia przy tym, że „ten trzeci duch jest z umarłych” (t. XIV, s. 232). Jednak badacze twórczości Słowackiego powinno przede wszystkim zainteresować to, że *Apologetyk* w kilku miejscach powraca do kwestii składania ofiar Saturnowi, najstarszemu z bogów, z którego wywodzą się nawet ci wyższej rangi i bardziej czczeni. (Skądinąd miał obdarzyć ludzką umiejętność pisanie). Tertulian przeciwstawia się pogłoskom o zbrodniach, popełnianych przez chrześcijan; do kulturowanych przez nich okrucieństw zalicza wiarę w życie wieczne, ironicznie kontrastując ją z rzeczywistą makabrą rzymskich obrzędów, które zmierzają do uzyskania wieczności przez krwawe ofiary. Jako argument służy ofiarowywanie dzieci Saturnowi, zwyczaj przez prawo zakazany, któremu kres położyły egzekucje ofiarników, wciąż jednak praktykowany w ukryciu w Afryce.

Żadna zbrodnia nie da się raz na zawsze wykorzenić; nie zmienia swych przyzwyczajęń jakiś tam bożek. Skoro Saturn własnych nie szczędził synów, to cóż dziwnego, że chciał, by i obcych nie oszczędzać, tym więcej, że przecież to sami rodzice swe dzieci składali w ofierze. I nie tylko chętnie się godzili, by w czasie ofiary nie płakały⁴⁷.

⁴⁶ Ibidem, s. 210.

⁴⁷ Tertulian, *Apologetyk*, cyt. [za:] ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, s. 216–217.

Obraz Saturna u Słowackiego jest znacznie bardziej plastyczny, jednocześnie brak w nim tego elementu dosłownego horroru, a jego interpretacja, utrzymana w duchu subtelnej biblijnej egzegezy Aleksandryjczyka Orygenes, alegorycznie tłumaczącego sceny okrucieństwa w Starym Testamencie, właściwie dość wiernie oddająca jego metodę, przeciwstawia się w gruncie rzeczy Tertulianowi. Polemika z trzeźwym, praktycznym realizmem Tertuliana, nastawionym na kwestie etyczne, mogła symbolizować polemikę z całym rzymskim katolicyzmem. Dla poddającego się wpływom stoickiej materialistycznej metafizyki Kartagińczyka wszelki byt realny jest cielesny. Jego wizja religii, niezmienna w moralnym rygoryzmie, nie pozostawia miejsca na intuicje mistyczne, daje apologię pewności i wiedzy, nie zaś poszukiwań i wątpliwości. Jednak ten przesławca herezji sam stał się heretykiem, lekcewał hierarchię kościelną, wyżej stawiając charyzmatyków, *homines spirituales*, w końcu deprecjonując istnienie Kościoła jako instytucji. Decydujący był dla niego prymat Chrystusa nad chrześcijaństwem i Chrystus jako kryterium prawdy; słowa Chrystusa wytyczają granice herezji, którą mógł uznawać.

Do pierwszego tomu francuskiej edycji włączono też drugi traktat Tertuliana, *O widowiskach*, kończący się wizją nowego teatru z udziałem Boga, która nasuwa skojarzenia z monumentalnym i kosmicznym „teatrem narodów” przed „Światowym stwórcą dzieł” (t. XIII/1, s. 187) z V aktu *Samuela Zborowskiego*. Orygenes zresztą zarysował podobną perspektywę eschatologicznego widowiska, które obejrzą męczennicy:

Wy również, jeśli nie opuścicie go [Chrystusa], wejdziecie do nieba, przekroczycie nie tylko ziemię i tajemnice niebieskie. [...] Są bowiem w Bogu jak w skarbcu głęboko ukryte o wiele większe widoki, których pojąć nie może żadna cielesna istota, zanim zupełnie nie pozbędzie się ciała. Jestem pewien, że Bóg gromadzi i trzyma przy sobie rzeczy o wiele znakomitsze od tych, które widziało słońce, księżyc i chór gwiazd oraz ci spośród świętych aniołów, których Bóg uczynił „wichrem i płomieniem ognistym”; gromadzi je po to, aby je pokazać wtedy, gdy całe stworzenie „zostanie wyzwolone z niewoli skażenia do wolności chwały synów bożych” [Rz 8,21].

(ZM, s. 147)

Co prawda Henri Crouzel, apologeta Orygenes, broniący go przed wieloma zarzutami herezji, twierdzi, że trudno u niego znaleźć uzasadnienie „jakoby ciała w życiu wiecznym będą miały postać kulistą” – tymczasem to mniemanie, podstawa komparatystycznego wątku badającego związku Słowackiego z Orygenesem, najbardziej zbliżone do wzmianki rzuconej przez Tłomacza Słowa (który, co znamienne, mówi o kulistych duszach), znajduje się natomiast wśród dokumentów wydanych przez Justyniana, potępiających Orygenes i orygenizm w latach 543 i 553, a mianowicie w piątej anatemie⁴⁸; niewykluczone więc, że Słowacki zetknął się tylko z tą formułą, przepatrując zupełnie inne teologiczne ciemnice historii Kościoła, w których najbardziej fascynowali go wyklęci przez kościelny urząd, i być może zainteresował się nimi na tyle, że sięgnął do pism jednego z takich herezjarchów.

⁴⁸ H. Crouzel, *Orygenes*, s. 240.

Po raz pierwszy nazwisko Orygeneses połączył z nazwiskiem Słowackiego biskup Zygmunt Szczęsny Feliński, wymieniając przy tym również Tertuliana. Portretując poetę w *Pamiętnikach*, kiedy musiał scharakteryzować towianizm, kłopotliwy epizod duchowej biografii wieszczą, zauważył: „Przecie i dzieła Tertuliana i Orygeneses mieszczą w sobie potępione przez Kościół błędy, z prawd jednak w nich zawartych dotąd całe chrześcijaństwo korzysta”⁴⁹.

Mimo w gruncie rzeczy niepewnego gruntu komparatystycznych paralel, warto konfrontować wątki z obydwu pisarzy starochrześcijańskich, walczących z herezjami, ale równocześnie uchodzących za heretyków, z wątkami dzieła Słowackiego⁵⁰. Analogie mistycznego opus Słowackiego i pism Orygeneses, „jednego z twórców języka mistyki” (Crouzel), nie ograniczają się do treści dwu wspomnianych traktatów (*O modlitwie* i *Zachęta do męczeństwa*) i nie polegają tylko na przejściu przez poetę koncepcji trychotomicznej analizy – w istocie najmocniejszego dowodu na lekturę Orygeneses – lecz również na maksymalizmie duchowej interpretacji obejmującej najdrobniejsze szczegóły. Wiele wspólnych wątków wymaga zresztą dokładniejszej analizy; należy do nich, między innymi, koncepcja preegzystencji – Orygeneses pojmował ją jako żywot przed narodzinami, wpływający na ziemskie bytowanie, Słowacki zaakcentował tę ideę dobitnie na początku *Genezis z ducha*⁵¹, u obydwu rozważana jest w związku z kwestią początków ludzkości, a także uwikłana w problematykę teodycei, wyjaśnia istnienie zła. Obydwu łączy doświadczenie dramatu cielesności, dramat duszy zespolonej z ciałem; u Orygeneses „ciało ogarnia promieniowanie ducha, który [...] poprzez nie się objawia”⁵², u Słowackiego męki cielesne zmierzają do rezultatów w sferze ducha, u jednego i drugiego wyraźna jest perspektywa nowego zbawionego ciała, u Słowackiego przeanielnego usilną pracą ducha, u Orygeneses upodobnionego do eterycznych ciał aniołów. Można kontynuować tropienie różnych punktów zbieżnych, także marginesowych – np. krytykę sztucznego entuzjazmu prorockiego w Kole Towiańskiego, „upicie młodym winem” i refutację koncepcji prorockiej ekstazy w herezji montanistów (do których, *nota bene*, przyłączył się Tertulian) u Orygeneses, odrzucenie, jak w *Homiliach na Księgę Jeremiasza*, „złego wina fałszywych doktryn”, które „pozbawia rozumu”⁵³. Jest wśród tych korespondencji jednak kilka zasadniczych, które należałoby wnikliwie rozpatrywać: mistyczna teoria poznania, u Słowackiego także nastawiona na mistycyzm w etymologicznym sensie, na rewelatorstwo tajemnic⁵⁴, ze szczególną rolą przewodnika

⁴⁹ Z.S. Feliński, *Pamiętniki*, oprac. E. Kozłowski, Warszawa 1986, s. 232. Cytat ten przytacza zresztą Kleiner w swojej monografii.

⁵⁰ Instruktywnym przykładem takiej procedury jest rozprawa: H.F. Robins, *If This Be Heresy. A Study of Milton and Origen*, Urbana 1962.

⁵¹ Proklamacja Słowackiego (i jej dalszy ciąg): „Albowiem duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie – a ja m był w Słowie (t. XIV, s. 47) zgadza się ze zwięzłą wykładnią myśli Orygeneses: „»Dusza«, która łączy się ze Słowem, została stworzona wraz z innymi i od swego stworzenia jest zespolona z Synem Bożym” (H. Crouzel, *Orygeneses*, s. 258).

⁵² Ibidem, s. 136.

⁵³ Ibidem, s. 184.

⁵⁴ Por. wykład Crouzela o Orygenesesowej teorii poznania: „Bo jeśli człowiek został stworzony na obraz

duchowego, który podpowiada ukryte znaczenia; decydująca rola wolnej woli w genezyjskim systemie, podobnie jak i u Orygenes, „teologa wolnej woli *par excellence*” (Crouzel). Chrystologia Słowackiego wymaga również odrębnych studiów, uwzględniających w niej znaczenie *nous*, wspomniane przez Ryszarda Przybylskiego, które wyznacza fundament owej duchowej lektury Pisma św.⁵⁵, a także szczególną rolę i strukturę trójcy w dziele mistycznym poety. Równie kluczowa może okazać się rekonstrukcja swoistej pneumatologii poety w kontekście teologii Orygenes.

Co prawda, oprócz komparatystycznych poszlak o filologicznym charakterze, warto byłoby wziąć pod uwagę sam styl lektury poety, badając ją w kontekście platońskiego egzemplaryzmu; tylko podobne może poznać podobne.

Słowacki Reads Origen. Hypotheses Concerning One Remark

The study focuses on a particular case of the reception of patristic literature in Polish Romanticism, namely hypotheses on the influence of Origen upon Juliusz Słowacki (1809–1849), one of the most outstanding Polish poets. Such hypotheses have been formulated on the grounds of one remark found in his mystic works. The article discusses the subject literature, traces common points between Słowacki’s late literary output and two of Origen’s treatises published in France in the years 1837–1838: *On Prayer* and *Exhortation to Martyrdom*. In addition, the article discusses the idea that Słowacki read not only Origen but also Tertullian.

Ο Słowacki διαβάζει τον Ωριγένη. Υποθέσεις ανάγνωσης γύρω από μια αναφορά

Η μελέτη αφορά σε μια ειδική περίπτωση αποδοχής της πρωτοχριστιανικής λογοτεχνίας από τη λογοτεχνία του πολωνικού ρομαντισμού – τις υποθέσεις σχετικά με την επίδραση του Ωριγένη στον Juliusz Słowacki (1809–1849), έναν από τους πιο διάσημους Πολωνούς ποιητές, με βάση μια αναφορά στα μυστικά έργα του ποιητή. Το άρθρο συμπεριλαμβάνει την περιγραφή της μέχρι σήμερα βιβλιογραφίας, παρουσιάζει τα κοινά στοιχεία μεταξύ των μεταγενέστερων έργων του Słowacki και δύο διατριβών του Ωριγένη, οι οποίες δημοσιεύτηκαν το 1837–1838 στη Γαλλία: «Περί Προσευχής» και «Περί Μαρτυρίου». Επιπλέον, αναλύεται η υπόθεση της ανάγνωσης από τον Słowacki όχι μόνο του Ωριγένη, αλλά και του Τερτυλλιανού.

Boga, Logosu, to wszystkie byty dostrzegalne, jakie Go otaczają, również są obrazami boskich rzeczywistości, tajemnicami, które stanowią przedmiot najwyższego poznania” (ibidem, s. 148). Por. też dalszy ustęp: „Świat postrzegalny zmysłowo został stworzony, rzecz jasna, w następstwie upadku preegzystujących umysłów, lecz jego celem jest wskazanie człowiekowi drogi do tych tajemnic, których sam jest obrazem” (s.151).

⁵⁵ Zob. rozdział *Egzegeza duchowa ma sens duchowy w najściślejszym znaczeniu tego słowa*, [w:] ibidem, s. 114–120.

Wątki grecko-bizantyńskie w *Królu-Duchu* Juliusza Słowackiego

Ileż mię razy potem... cerkiew ruska,
[...]
Smętnym... i dziwnym odepchnęła strachem.

Juliusz Słowacki, *Król-Duch*:
*rapsody nie wydane za życia poety*¹

Wschód późnego/genezyjskiego Słowackiego? A może raczej „Wschody”? Z pewnością do drugie. Kilka różnych, migotliwie, często niejednoznacznie, a nawet sprzecznie postrzeganych Wschodów. Rosja, Ruś, Grecja. Prawosławie, Greko-katolicyzm, pogańska Hellada, Orient. Wszystkie one wyraźnie się zazębiają, splatają, tworząc misterną konstrukcję sympatii i antypatii poety. Rosja utożsamiona z jej włodarzem, carem-trupem, była dlań odpychająca, co dobitnie wykazała Elżbieta Kiślak w swej cennej książce na temat Rosji w twórczości Słowackiego². Na przeciwnym biegunie znajdowała się zaś antyczna Grecja, nigdy Grecja nowożytna, współczesna, gdyż ta była dla późnego Słowackiego antywzorem, a w każdym razie jej dziedzictwo wymagało dopełnienia³, bowiem – jak zapisał w *Raptularzu*:

Zmartwychwstać jest to napęlić duchem swoim ciało dawne i formę dawną... Zmartwychwstał jeden tylko dotąd Chrystus – Polska także duchem swoim musi dawne formy rządu swego napęlić i ruszyć – w innej formie powstać jest to odrodzić się w przemienionej naturze, tak Grecja się odrodziła, lecz nie zmartwychwstała⁴.

¹ J. Słowacki, *Król-Duch: rapsody nie wydane za życia poety*, oprac. J. Kuźniar, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, pod red. J. Kleina i W. Floryana, t. XVI, Wrocław 1972, s. 446. Wszystkie cytaty z *Króla-Ducha* oraz innych dzieł Słowackiego pochodzą (jeśli nie podaję inaczej) z tego wydania, lokalizuję je, podając w nawiasie numer tomu i strony.

² Zob. E. Kiślak, *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991.

³ Zob. M. Kuziak, *Ambiwalencja obrazu Grecji w twórczości Juliusza Słowackiego (wokół „Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu”)*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonans*, pod red. M. Borowskiej i in., Warszawa 2007, s. 274–275.

⁴ J. Słowacki, *Raptularz 1843–1849*, Pierwsze całkowite wydanie wraz z podobizną rękopisu, opracowanie edytorskie, wstęp, indeksy M. Troszyński, Warszawa 1996, s. 79.

Bizancjum na mapie wyobraźniowej Wschodu Juliusza leżało pośrodku, dlatego miał wobec niego uczucia ambiwalentne. Badacz tematu pisał:

Słowacki wykazał najdalej idącą otwartość na twórcze adaptowanie i przekształcanie historyczno-kulturowych wątków bizantyńskich, mając przy tym dość osobliwie sprofilowane zainteresowania: jak Krasieńskiego interesował go wschodni polor, ale i fascynowało okrucieństwo⁵.

Niech te zdania staną się punktem wyjścia niniejszego szkicu, podejmującego próbę pokazania na konkretnych przykładach, w jaki sposób w *Królu-Duchu* Słowacki przedstawiał „wschodni polor” oraz wschodnie „okrucieństwo”.

Uniknięcie w tej pracy pewnych powtórzeń nie będzie rzeczą łatwą. Najbardziej widoczne wątki i nawiązania do Grecji i Bizancjum zostały już niejako z wnętrza dzieła wydobyte, wyluskane i skomentowane⁶. Niemniej chciałbym się pokusić o nieco inne nań spojrzenie, wykraczające poza obszar wschodniej religijności, teologii i mistyki, omówiony wyczerpująco w kontekście motywów grecko-bizantyńskich zarówno przez dawniejszych, jak i współczesnych badaczy. Konteksty literackie oraz ważne konstatacje na temat *Króla-Ducha* – i nie tylko niego – wypowiedane przez znawców tegoż dzieła starałem się odnotowywać w przypisach.

Chciałbym potraktować *Króla-Ducha* jako zapis pewnego sposobu postrzegania kultury, w którym na poziomie tekstowym przejawiają się, często być może nie w pełni uświadomione sobie przez autora, różnego rodzaju idiosynkrazje i animozje, jakie wywoływało w nim grecko-bizantyńskie dziedzictwo⁷. Rozszyfrowanie rozsianych w dziele

⁵ J. Ławski, *Bizancjum romantyków. Historia i kultura Wschodniego Cesarstwa w optyce środkowoeuropejskiej*, [w:] *Filhellenizm w Polsce*, s. 76. Podkr. M.B.

⁶ Zob. T. Sinko, *Hellenizm Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1925; J.G. Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego*, pod red. M. Cieśli-Korytowskiej, Kraków 2008; J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. IV: *Poeta mistyk*, wstęp i oprac. J. Starnawski, Kraków 1999, s. 508–611; L. Nawarecka, „Rozbójnik”. *O walce ducha z ciałem w Rapsodzie I „Króla-Ducha”*, [w:] *Poetyka przemiany człowieka i świata w twórczości Juliusza Słowackiego*, pod red. M. Śliwińskiego, Olsztyn 1997; eadem, *O mitach greckich w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej, Toruń 2001, s. 48–59; eadem, *Ikona świata. O materii przemienionej w „Królu-Duchu”*, [w:] *Antyk romantyków. Model europejski i wariant polski. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003, s. 407–428; eadem, *Postać Króla Ducha w kontekście idei przebóstwienia oraz Idea Trójcy Świętej w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, pod red. J. Ławskiego i K. Korotkicha, Białystok 2004, s. 439–438, 495–506; eadem, „Wiara widząca”. *O wschodniochrześcijańskich kontekstach mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, [w:] *Filhellenizm w Polsce*, s. 278–283; B. Sawicka-Lewczuk, *Symbolika świątyni prawosławnej w twórczości Słowackiego. Rekonesans* oraz *O sposobie oglądania wschodu przez Słowackiego mistycznego*, [w:] *Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm*, s. 449–458, 507–514; M. Kuziak, *Ambiwalencja obrazu Grecji w twórczości Juliusza Słowackiego (wokół „Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu”*, [w:] *Filhellenizm w Polsce*, s. 263–277. Już po napisaniu niniejszego artykułu ukazała się książka L. Nawareckiej: *Mistyczny sens mitu w „Królu-Duchu” Juliusza Słowackiego*, Katowice 2010.

⁷ M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 448: „*Król-Duch* jest Księgą poety, który sam się storturował, żeby wyrazić storturowaną kulturę, Księgą napisaną po to, żeby storturować czytelników”. O, tak! Por. w podobnym tonie: M. Saganiak, *Słowacki postmodernistyczny?*, [w:] *Słowacki współczesny*, pod red. M. Troszyńskiego, Warszawa 1999, s. 154.

wzmianek, aluzji i obrazów dających się zakwalifikować do tegoż dziedzictwa nie jest rzeczą łatwą, gdyż Słowacki, na co już wskazywano, nie zajmował w tej kwestii jednoznacznego stanowiska.

I jeszcze słów kilka gwoi wyjaśnienia tematu niniejszego szkicu. Używając określenia „wątki”, mam na myśli pewien zbiór powtarzających się „tematów”, a także „motywów”, które w sposób bezpośredni bądź pośredni wiążą się z szeroko pojętą kulturą grecko-bizantyńską. Wpisują się tu więc postaci lub miejsca zarówno mitologiczne, jak też historyczne oraz przekazane przez tradycję wyobrażenia na temat Grecji starożytnej i Bizancjum.

1. Siłą ducha w Słowiańszczyznę Grecję przenieść

Ograniczamy w tym miejscu rozważania nad obecnością motywów grecko-bizantyńskich wyłącznie do I Rapsodu. Trzeba stwierdzić, iż motywy te dzielą się na dwie podstawowe grupy. Pierwsza obejmuje szeroko pojęty sztafaż antyczny, druga obejmuje zaś motywy związane z kulturą Bizancjum. Do pierwszej z nich – wątki i rekwizyty antyczne, mitologiczne – zaliczymy więc miejsca i postaci związane z grecką mitologią, takie jak: „Letejska woda”, Orfeusz, Ulisses, Hektor itd. Można domniemywać, że na ich obecność w poemacie wpłynęły między innymi dziecięce fascynacje lekturowe *Iliadą*⁸. Co ciekawe, Mieczysław-ślepotka z III Rapsodu, traktowany często jako autorskie „ja”, porównany został do Homera (t. XVI, s. 382). *Król-Duch* to spełnienie marzenia o własnej, nowej *Iliadzie* – micie początku, micie bohaterskim, którego sednem jest walka o władzę, podbój, zdobywanie, do czego jeszcze wróć.

Druga grupa (motywy bizantyńskie) skupia w sobie przede wszystkim odesłania do konstrukcji politycznej imperium bizantyńskiego, najczęściej za pośrednictwem prawosławnej, „greckiej” Rusi: Popiel przedstawiony jako „najpierwszy Złoty Wojewoda” (t. VII, s. 154), potem wszechwładny tyran – Iwan Groźny, przywodzący na myśl cesarza wschodniorzymskiego, *basileusa*, bezpośredniego zwierzchnika Boga na ziemi, pomazańca bożego. Obie grupy nawiązań występują oczywiście w dalszych rapsodach *Króla-Ducha*, tyle że, jak się wydaje, druga jest tu znacznie istotniejsza, ujawnia się na głębinowym poziomie znaczeniowym dzieła, podczas gdy wątki i rekwizyty antyczne pulsują niejako na jego powierzchni.

⁸ Nie zapominajmy o jednym z najwcześniejszych wspomnień z dzieciństwa! dwudziestojednoletni Słowacki o sobie ośmioletnim: „Dowiadywałem się ciągle, czy nie ma jeszcze innego takiego dzieła jak *Iliada*. Matka moja obiecała mi dać *Eneidę* Wirgiliusza. Z jakąż niecierpliwością czekałem tej książki – dostałem ją na koniec – lecz mamże wyznać? Znudzila mnie okropnie i dotąd jeszcze usypiające ma dla mnie [skutki], gdy *Iliada* Homera [dotąd mnie] zachwyca, już nie jako [obraz wojen], ale jako wzór [o-e-zji(?).....] – k o ś c i ...”. A więc w dzieciństwie zachwycała go jako (prawdopodobnie) obraz wojen! Zaś później – jako wzór poezji, a może... polskości! Cyt. [za:] J. Słowacki, *Fragmety pamiętnika (1817-1832)*, oprac. W. Floryan, [w:] idem, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. XI: *Pisma prozą*, cz. 1, Wrocław 1959, s. 152.

W niewydanych za życia poety rapsodach pojawiają się nowe, nieobecne wcześniej akcenty, które trudno zaliczyć do wymienionych wyżej grup. Otóż poeta-rewelator wyraźnie ujawnia swą niechęć do prawosławia, utożsamianego z carską Rosją. Wątki te, mimo że nie przesłaniają sfer „antycznej” i „bizantyńskiej”, biorą górę nad ogólnym obrazem „bizantynizmu” w tym dziele. W dużym uproszczeniu wyglądałoby to mniej więcej tak:

– Grecja antyczna: stosunek pozytywny bądź neutralny (sztafaż mitologiczny jako inkrustacja „epopei słowiańskiej”),

– imperium bizantyńskie: stosunek nacechowany emocjonalnie.

Właśnie w odniesieniu do tego ostatniego można mówić o fascynacji Słowackiego wschodnim polem i okrucieństwem władców Bizancjum, jego dostojników i statystów cesarskiego dworu. Jak wspomniałem, Bizancjum istnieje w *Królu-Duchu* na najbardziej głębinowym poziomie, uobecnia się nie tylko w warstwie fabularnej – okrucieństwo kolejnych wcieleń Króla Ducha, hierarchiczne stosunki społeczne, walka o władzę – lecz również w sposobie widzenia świata oraz jego obrazowego, odrealniającego i antymimetycznego przedstawiania.

W kolejnych rapsodach dosyć istotnej zmianie ulegnie też obraz Grecji antycznej. Nie będzie już ona waloryzowana tak pozytywnie, jak to miało miejsce w Rapsodzie I, ponieważ zakwestionuje poeta jej pogańską religijność. Krótko mówiąc: „Jowisza głowa”⁹ będzie odtąd „Antychrystowa” (t. XVI, s. 359). Można natomiast odnieść wrażenie, że w ostatnich latach życia Słowacki coraz życzliwiej (choć nie bezkrytycznie!) spoglądał na Bizancjum jako alternatywą wobec Rzymu kolebkę, źródło chrześcijaństwa. Bizancjum, oddzielone od prawosławnej Rosji, Trzeciego Rzymu, stanie się źródłem lepszej, bo duchowej, wersji chrystianizmu. Pomimo niepożądanego osądu (materialność, forma, cielesność) znacznie bliżej Bizancjum do wymarzonej Jeruzalem Słonecznej¹⁰, Ziemi Świętej, niżeli Rzymowi, który do końca pozostanie w oczach Juliusza synonimem znienawidzonego papieństwa. Jego uosobieniem będzie np. pojawiający się w II Rapsodzie Otton, czyli „pan martwego Rzyma”, mówiący o sobie: „Śmiercią sam jestem i snem. – A czar dziki,/ Sen i śmierć ducha – mam za pomocniki” (t. XVI, s. 370).

Jak sądzę, tematem ostatniego, niedokończonego dzieła Słowackiego jest więc nade wszystko w ł a d z a : zdobywanie władzy, dochodzenie do niej, utrzymywanie i trwanie jej. Król Duch to „sadyczny” (i sadystyczny...), apodyktyczny tyran dążący do stworzenia świata, w którym duchowość zawładnie materią, cielesnością, gdyż „kształt będąc

⁹ Słowacki częściej posługiwał się rzymską niż grecką nomenklaturą mitologiczną, którą przyswoił podczas edukacji – najpierw w Gimnazjum Wołyńskim, a następnie na Wydziale Nauk Moralnych i Politycznych Uniwersytetu Wileńskiego. Zob. choćby arcydziełne, późne sonety poety: *Córka Cerery* (I, II). Można uznać to za swoiste dziedzictwo (zemstę!) klasycyzmu i Oświecenia w pisarstwie nie tylko tego romantyka.

¹⁰ Rapsod III, Pieśń II, XLIX: „Wieki minęły... a to tknięcie Boże/ I to owianie ogniem naszych ramion/ Wraca, ilekroć w prochu się położył/ Na mych mogiłach – na łachmanach znamion;/ Dlatego z ducha nigdy się nie trwożę,/ A bładnę, kiedy ciałem jest omamion,/ Na walkę z formą przeznaczony wieczną,/ Az Jeruzalem sprowadzę słoneczną” (t. XVI, s. 405).

skazą – ducha skaził” (t. XVI, s. 457)¹¹. Jego wrogiem wydaje się tu ziemia/ziemskość. Czym, jeśli nie krainą „ducha czystego” ma się stać osławiona Jeruzalem Słoneczna? I kosztem kogo lub czego ma się dokonać przebóstwienie stworzenia? Oczywiście kosztem człowieka (ciała) i kosztem materii (formy), ich zniszczenia¹².

Rekapitułując powyższe wywody dotyczące świata przedstawionego *Króla-Ducha*, powiedzmy, iż akcja utworu rozgrywa się w mityczno-baśniowej scenerii, krainie, która jest jednocześnie Słowiańszczyzną (od Łaby po Dniepr) i Grecją starożytno-mitologiczną (Leta, Styks itd.), na którą nakładają się inne obszary mitologiczne, takie jak choćby mitologia germańska, skandynawska (*Eddy*) oraz – co trzeba dobitnie powiedzieć – własna inwencja twórcy, wykreowana przez Słowackiego upiorna kraina ducha. Natomiast z pewnością hierarchia społeczna, wzory zachowań, a także sposób myślenia głównego bohatera ukształtowane zostały wedle modelu bizantyńskiego, który poecie kojarzył się z ciągłą walką o władzę i jej utrzymanie, przewrotami i zamachami, zdradą, despotyzmem, przepychem oraz wymyślnymi okrucieństwami. Świadczy o tym choćby „kariera” Popiela, jego marsz po trupach ku tronowi Lecha. Ciekawe, czy Słowackiemu przemknęła przez głowę myśl, że do stworzonego przez niego Króla Ducha bardziej pasowałoby miano Cesarza Ducha, a od niego już tylko krok do tak znieawidzonego Cara...

Wracając do Homera i jego obecności w *Królu-Duchu*, sięgnijmy do tak zwanych opracowań odmiennych. W Rapsodzie II autor *Iliady* pojawia się osobiście, by pouczyć Króla Ducha oraz przestrzegać go przed Pychą, „gwalcicielką duchowej sprawy”, Prometeanki uosabiającej cielesność (t. XVII, s. 319). Z kolei w dokończeniu Rapsodu I duch Popiela sprowadza duchy Greków „na piękne doliny” (czyżby echo *Konrada Wallenroda?*¹³), do kraju „obszernego” i „nieskończonego”, do „Ojczyzny nowej”.

[VII]

Gwiazda ognista losu... wy ją znanie
O Greki... Orest wężowy niech powie
I ten, który kłął Bogu w majestacie,
Aż piorun jego zobaczył na głowie.
Ja wasz brat – teraz nad wasze postacie
Wyrosłem... świata nowego budowie,

¹¹ Monografistka poety pisała: „[...] jako postać historyczna koncentruje on [Król Duch – M.B.] władzę absolutną, staje się krwawym despotą, który w imię nikomu nieznanym odległych celów sprawuje straszliwe rządy nad ludzkością. Może nosi w sobie ogrom cierpienia, ale jest przede wszystkim tyranem. Okrutny i samotny, z determinacją i fanatyzmem realizuje sobie tylko znane plany historii” (A. Kowalczykowa, *Wstęp*, [w:] J. Słowacki, *Krag pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczykowa, Wrocław 1997, s. LXVI). Mocne to słowa! Oczywiście można bronić Króla Ducha, tłumacząc, że mamy tu „do czynienia z inną, genezyjską moralnością”. Zob. S. Makowski, *Wejść w system – i zrozumieć*, [w:] *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje*, pod red. M. Janion i M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1981, s. 389.

¹² W tym kontekście por. np. J.M. Rymkiewicz, *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, Warszawa 1982, s. 382.

¹³ A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, oprac. S. Chwin, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 100: „Alfie, nam lepiej takimi pozostać./ Jakiemi dawniej byliśmy, jakiemi / Złączym się znowu – ale nie na ziemi./ Doliny piękne zostawmy szczęśliwym”. Na ten temat zob. H. Krukowska, „Doliny piękne zostawmy szczęśliwym” (O „Konradzie Wallenrodzie” Mickiewicza), „Ruch Literacki” 1983, z. 6.

Gdzie dotąd – w równi stawali rycerze
Przydawszy sobie jedną wielką – wieżę...

[VIII]

Bom nową spełnił rzecz... i memi czyny
Doświadczył... związku naszego... z gwiazdami;
Teraz wołam was... na piękne doliny,
Na nową pracę... przestańcie być snami...
Urny czekają was z piękniejszej gliny,
Czary serc głębsze – zbroje ze skrzydłami,
Pieśń od kurhanów, dzwoniąca po rosach,
Dziwnie namiętna – z echem aż w niebiosach...

(t. XVII, s. 103)

W przytoczonych oktawach zwracają uwagę: braterstwo Króla Ducha i Greków, jak się można domyślić – Greków starożytnych, herosów *Iliady*, oraz chęć sprowadzenia ich na polską, czy raczej ówczesną kresową, ukraińską („pieśń od kurhanów”) i litewską („piękne doliny”) ziemię. Podobnie w Pieśni I Rapsodu IV: wyzbyty cielesności, triumfujący nad nią („Nad krwią, nad gniewem zwierzęcym zwycięstwo”) Król Duch wzywał „duchy – które ciało nie mają”, bohaterów spod Troi do „Ojczyzny nowej” (t. XVI, s. 433)¹⁴.

2. Czego nie wyjawi światu Król Duch?

Bohater dzieła Słowackiego, na co często wskazywano, ma potrójną świadomość¹⁵ – jest jednocześnie transcendentnym Duchem, człowiekiem, w którego ów Duch w danym momencie się wciela (Popiel, Mieczysław, Bolesław, by wymienić tych najważniejszych), oraz Juliuszem Słowackim z drugiej połowy lat czterdziestych XIX wieku, tym Juliuszem, który w paryskim pokoju zмага się z ciałem, także i przede wszystkim – ciałem własnym. I ten ostatni, a nie pozaziemski Duch i nie ziemski Król Duch, wydaje się najważniejszy. On i jego wyobraźnia¹⁶.

Rapsod IV można określić mianem słowiańsko-greckiego, gdyż wątki wschodnie zostały w nim stosunkowo mocno wyeksponowane, jeśli porównać go z rapsodami

¹⁴ „»Hektory wasze i Agamemnony,/ I Achillesy... wnet zapragną skrzydeł«./ To mówiąc szedłem, a Tartar zamglony/ Ruszył się za mną tysiącem straszyleł./ Z niemi dna złote... i komet ogony/ Przelatywałem... pełne malowideł/ Cieni... postaci ludzkich i zwierzęcych,/ I dusz... jak małych światełek jarzących...” (t. XVI, s. 433).

¹⁵ Por. L. Zwierzyński, *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*, Katowice 2008, s. 212–213.

¹⁶ W pełni zgadzam się z konstatacją Gustawa Bychowskiego: „Myśl zasadnicza [*Króla-Ducha* – M.B.] – przedstawienie siebie samego jako Króla-Ducha – opiera się na znanych nam przesłankach i jest wyrazem skrajnego narcyzmu, który prowadzi do wyolbrzymienia własnej jaźni i jej roli i znaczenia w dziejach świata”. G. Bychowski, *Słowacki i jego dusza. Studium psychoanalityczne*, wstęp i oprac. D. Danek, Kraków 2002, s. 362.

wcześniejszymi. Słynna oktawa, w której Bolesławowi składają hołd Izaśław i Mścisław, „dwaj ruscy zbiedzy,/ Książęta lud ów dręczące surowy” przynosi obraz niezwykle wymowny. Wydaje się również, że określenie ich mianem „przewrotnych Greków” odsyła do zakorzenionego w wyobraźni Juliusza negatywnego obrazu wyznawcy wschodniego chrześcijaństwa. Hołd zostaje przyjęty, wznagając tylko poczucie władzy: „krola nad krolami” – „a nad ludźmi człowieka” (t. XVI, s. 455). Niemniej Bolesław nie ma złudzeń: natura ruskich książąt, którym odmawia się przynależności do Słowian, nie zmienia się. Pozostaną zawsze przewrotni i zdradzieccy, „bo fałsz był nawet u nich w wolnych darach!” (t. XVI, s. 456)¹⁷.

Widok Kijowa, do którego szedł „łamiąc i bijąc”, wywołuje w Bolesławie pozytywne emocje:

Swemi złotemi błysnął słoneczniki
Kijów... matuszka miast... w złotych obręczach
Na głowie – po pas cała w sadów tęczach...

[XII]
Jakaś cudowna piękność... serce krając
Przez cichy błękit szła – w duchowym wzroku
Niby Homera pieśni odmładzając
I jawiąc znowu tęczami w obłoku;
[...]

(t. XVI, s. 459)

Istotne są tu dwa motywy: „złote słoneczniki” i „złote obręcze na głowie”, czyli kopty cerkwi, oraz „odmładzanie Homera pieśni” – jawne przyznanie się do najważniejszego źródła literackiego (mitycznego raczej!), wobec którego się pisze czy mówi. „Złote słoneczniki” odczytywano jednoznacznie pozytywnie¹⁸, lecz już „obrócze na głowie” mogą się równie dobrze kojarzyć z aureolą świętych, jak i z jarzmem, zniewoleniem. Obraz dobrze oddaje podwójny sposób postrzegania zjawisk, w tym konkretnym przypadku – ambiwalentny stosunek do chrześcijaństwa wschodniego. Dowodem tego są dalsze oktawy, gdzie mowa jest zarówno o „mieście ducha drżącym pod uciskiem”, jak i o „ludzie nabożnym” zamieszkującym Kijów (t. XVI, s. 460). Cała sprawa wyjaśnia się po zdobyciu miasta. Lud okazuje się zniewolony i pozbawiony rozumu¹⁹, a Bolesław, „duch żelazny – i anioł wysoki”, ulega „jednej wielkiej łzie dziewicy” – uronionej przez Mścisławę (t. XVI, s. 461)²⁰.

¹⁷ Por. E. Kiślak, *Car-trup i Król-Duch*, s. 340–343.

¹⁸ B. Sawicka-Lewczuk, *Symbolika świątyni prawosławnej*, s. 455: „[...] »złote słoneczniki« Kijowa objawiały świętość miejsca. Miasto – »cudowne słońce ludzkiej ręki« – samo stało się źródłem światła”.

¹⁹ Komentarz „spadkobiercy Króla-Ducha”: Bolesław „o wielkiej zamyślnie budowie ojczyzny – lecz zły duch stał na drodze – Duch matki ihumenki – serce mu wiąże do Złotej Gławy Kijowa – miasta użycia, zepsutego przez Bizantynów”. T. Miciński, *Król Duch – Jaźń. Poemat Juliusza Słowackiego*, [w:] idem, *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1906, s. 106 (podkr. M.B.).

²⁰ Pojawia się też tu pewna tajemnica: zawstydzony narrator – Bolesław-Duch-Słowacki wyjawia nie wyjawiając, odsłania nie odsłaniając: „Nie, tego nigdy nie wyjawię światu! / A i to dosyć – zem ten wstyd wygada!” (XVI, 462) Czego nie wyjawi – pozostawiamy domyślności czytelników.

Skłaniam się do odczytania *Króla-Ducha* jako wylbrzymionej, a obecnej w wielu wcześniejszych dziełach Słowackiego, narracji dotyczącej władzy, walki o nią, o dominację, panowanie. Tacy byli bohaterowie-ludzie, taki jest bohater-Duch, Król Duch. Jego wcielenia myślą przede wszystkim o królowaniu, dominacji nad innymi ludźmi i duchami, myślą o zdobywaniu oraz podboju. Najprostszą, a zarazem najbardziej narzucającą się paralelę może być tu Arab. Pragnie on zdominować Naturę (człowiek sadyczny!). Istotą libertyńskich potworów wykreowanych przez de Sade'a jest przecież chęć panowania nad życiem innych, chęć zniszczenia totalnego, negacja materii²¹. Analogia jest uderzająca. Bohatera młodzieńczej powieści poetyckiej (*Araba*) łączy z bohaterem „starczym” (jego wcieleniami) to, że obaj niosą śmierć, śmierci pragnąc. Arabowi również nie zależy na materialności. Marzenie o raju (*Arab*, w. 234)²² przekształcone zostanie po latach w marzenie o Jeruzalem Słonecznej. Akceptując „wiarę widzącą” Słowackiego, jego wiarę w cele finalne i genezyjskość tworzonego przezeń świata, nie wolno zapominać o sytuacji osoby mówiącej w *Królu-Duchu*. Sam Duch nie pozostawiłby przekazu, gdyby nie medium: „rozpadający się” Juliusz Słowacki²³, co zresztą zostaje nieraz ujawnione w tak zwanych autorskich „przebiciach”²⁴. W jednej ze słynnych oktaw poematu Słowacki ujął całą „filozofię” bohatera genezyjskiego. Popiel, nowe wcielenie Araba, stwierdza:

Poszedłem dalej... i w męki wyborze
Już nic nie mogąc straszniejszego stworzyć
Zacząłem łamać większe prawa Boże,
Myśląc naturę samą upokorzyć.
Matkę mi z lasu stawiono na dworze...
A ja zamiast się u nóg jój położyć,
U tój w łachmanach podartej orlicy –
Ciała użyłem za knot smolnej świecy...

(t. VII, s. 172)

Dramaty Słowackiego tylko potwierdzają takie odczytanie. Wystarczy prześledzić motywację i czyny większości ich głównych bohaterów – od *Marii Stuart* i *Mindowego* przez *Balladynę*, *Sen srebrny Salomei* do *Samuela Zborowskiego*. Wzorem jest między innymi

²¹ Zob. monografię Bogdana Banasiaka: *Integralna potworność. Markiz de Sade. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź – Wrocław 2006. Słowacki prawdopodobnie znał dzieła Boskiego Markiza. Zob. na ten temat: J. Ławski, *Idiosynkrazje i rozdźwięki. Słowacki i „libertyński” rys kultury zachodniej*, [w:] idem, *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, Białystok 2005 (podrozdział: *Okrucieństwo – sadyczne fantazmaty*, s. 532–535). Por. M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, s. 382.

²² J. Słowacki, *Powieści poetyckie*, oprac. M. Ursel, Wrocław 1986, s. 118.

²³ Zob. *Uwagi ogólne* do XVI tomu *Dzieł wszystkich* (s. 7). Por. M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, s. 317.

²⁴ Np. w oktawie zamykającej Pieśń III Rapsodu III, po tak zwanej wizji dwunastu aniołów, autor-bohater mówi: „[...] Czujęm zgon mego próchna niedaleki,/ A coraz większa mię zwilżała rosa;/ I kwiat mych myśli czujęm coraz słodszy,/ Ciało zużyte – a duch coraz młodszy...” (t. XVI, s. 422; podkr. M.B.).

mi *Iliada* Homera: walka o kobietę, walka o dominację polityczną i ekonomiczną. Walka o najwyższą zwierzchność. Postawy etyczne się zmieniają, pragnienie dominacji pozostaje²⁵. To tematy dzieł Słowackiego. Rację ma Lucyna Nawarecka, przekonywająco dowodząc zbieżności w traktowaniu światła, jego podobnych znaczeń w chrześcijaństwie wschodnim (symbolika ikony) i w III Rapsodzie. Jednak pomimo całej niechęci autora *Księdza Marka* do Kościoła zachodniego, prawosławie też nie zostanie przez niego zaakceptowane²⁶.

Źródła *Króla-Ducha* tkwią – pomijając dzieła kronikarzy, dziejopisów i historyków – zarówno w poematach Homera i mitologii greckiej, jak i w greckiej filozofii, w Platonie i w mniejszym stopniu w neoplatonizmie²⁷. Słowacki sięga do czasów początku Kościoła wschodniego, odrzuca zaś jego spuściznę nieodwracalnie skażoną przez ducha ruskiego (*vide*: rosyjskiego – carskiego – trupiego!):

Ileż mnie razy potem... cerkiew ruska,
Gdzie pop.... krzyżami się – jak szatan łamie,
I świecą swoją – w świętej wodzie pluska,
Jak trup brodaty, blade, w złotej bramie,
A na obrazach coś... jak węży łuska
Błyska – a trupy mnichów leżą w jamie,
Pomimo żem się czułem pod Bożym dachem,
Smętnym... i dziwnym odepchnęła strachem.

(t. XVI, s. 446; podkr. M.B.)

W ten sposób Bolesław wspomina swe dzieciństwo wśród wewnątrz pałaców urzędowych przez „ruską matkę” oraz ubolewa nad „zruszczeniem” swej siostry, Świętochny. Matki komnata była

Pełna obrazów – świec – kadzidl – i ziela,
Jakby z innego podziemnego świata,
[...]
Z czarną indyjską twarzą Zbawiciela,

(t. XVI, s. 445)²⁸.

²⁵ Por. W. Szturc, *Przemiany postaw etycznych bohaterów dramatów Słowackiego*, [w:] idem, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997.

²⁶ L. Nawarecka, *Ikona świata. O materii przemienionej w „Króla-Ducha”*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 408, przypis 5: „Mistyczna symbolika ikon oddziaływała na wyobraźnię poety, ale religijność prawosławna nie ciągała go”. Podobnie Kuziak: „widoczna jest u Słowackiego, również w okresie genezyjskim, krytyka prawosławia” (M. Kuziak, *Ambiwalencja obrazu Grecji*, s. 275, przypis 38). I Sawicka-Lewczuk: „Niewątpliwie, Słowackiego oburzał i przerażał dogmatyzm, »zabobon«, jak pisał, zafalszowanie prawdy oraz materializm, czyli zanik duchowości i »strupienie«, grożące tak Kościołowi Wschodniemu, jak i Zachodniemu. Szczególnie groźny był dlań »caryzm« przenikający Cerkiew” (B. Sawicka-Lewczuk, *Symbolika świątyni prawosławnej*, s. 453).

²⁷ Zob. J. Ławski, *Neoplatońska struktura genezyjskiej wyobraźni: wizja i narracja*, [w:] idem, *Ironia i mistyka*. Nie bez znaczenia jest to, że już na wstępie I Rapsodu dał poeta przypis: „Obacz w Platonie pełną tajemnic ducha powieść o Herze Armeńczyku, na końcu dzieła pt. „Rzecz-pospolita” (t. VIII, s. 145).

²⁸ W tym kontekście warto przytoczyć fragment listu z 1 stycznia 1845 do Juliusza i Wojciecha Stattle-
rów: „Widzę już – widzę stamtąd [z ziem ruskich dawnej Rzeczpospolitej – przypis wydawców] nadchodzącą szkołę niby wenecką, z ruskich cerkwi wylatującą na nietoperzowych skrzydłach popiej sukmany – brodzące na dnach, na złotych blachach – spod topora Iwana Groźnego – uciekli i pochowali się w ciałach polskich,

Jednak jest to fascynacja. I jednocześnie odraza²⁹. Osobno należy potraktować „popa” przyrównanego do szatana. Kapłani prawosławni wywołują w Słowackim zawsze podobne, negatywne konotacje: budzą strach i awersję, jak choćby w obrazie przywołanym w *Rozmowie z matką Makryną*:

„Wtenczas już widok okolicy dziki,
Naszej męczarni – błotnisk – pławy – popów
Poruszył nawet i Żydów i chłopów:
Powstały głośne przekleństwa i krzyki.
[...]”

(t. XIII, cz. 2, s. 100)³⁰

3. Kim jest anioł szósty?

Mylili się w pewnej sprawie, jak sądzę, badacze *Króla-Ducha*. W pochodzie aniołów (w widzeniu Mieczysława) opisanym w Pieśni III Rapsodu III po czwartym – greckim i piątym – rzymskim, idzie anioł bizantyński, a nie – jak twierdził Jan Gwałbert Pawlikowski – anioł „wieków średnich”. Nie jest to również anioł Germanów³¹, jak suponował Juliusz Kleiner, ani też anioł Arabów, jak dowodził Jerzy Krasuski!³² Naturalną kolejną rzeczą, po aniołach greckim i rzymskim kroczył bowiem anioł bizantyński:

Szóstemu rośło jakieś straszne skrzydło
Już z ducha – jako pół miesiąca złote;
W rękę kwiat jakiś dający kadzidło,
A bez owocu... szedł czyniąc ciemnotę
I starty z oczu był jak malowidło;
A pierwszy wielką zostawił tęsknotę,
Bo stał na ducha prawego granicy,
A nie stało mu – w oni – w kadzielnicy.

(t. XVI, s. 420)

W tym wypadku lepiej zdać się na poetę czytającego poetę. Tadeusz Miciński w szkicu *Król Duch – Jaźń*, pisał: „Aniołowie idą – to Egipt, Grecya, Bizancyum, Celtowie, Germany [...]”³³. Mimo że nie wymienił wszystkich aniołów, opuścił pierwszego

w których drżą, jeszcze dotąd szataństwem jednego człowieka poprzerażani...”. Cyt. [za:] *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawymowicz, t. II, Wrocław 1963, s. 65.

²⁹ Świetnie ujęła to Marta Piwińska: „Ta ruska matka, która wymusza ofiarę. Ta swojska obcość cerkiewnych zapachów w małej izdebce na Wawelu” (M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, s. 330). Nic dodać, nic ująć.

³⁰ Zob. na ten temat A. Kotliński, *Mistrz „czerwonego rymu”. Słowacki*, Warszawa 2000, s. 125: „Pop« to duchowa podległość, bierność – to bodaj najpoważniejszy zarzut – a zarazem fanatyzm. To postawa, w której służalczość miesza się z pychą, a wulgarna zmysłowość łączy się z równie pierwotnym okrucieństwem”

³¹ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki*, s. 585; 587 (przyp. 172).

³² J. Krasuski, *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*, Poznań 1980, s. 139.

³³ T. Miciński, *Król Duch – Jaźń*, s. 102–103.

i drugiego (Judei oraz Indii) oraz pominął piątego, rzymskiego anioła, umieszczenie w tym szeregu anioła Bizancjum jest znaczące. „Pół miesiąca złote” wcale nie musi oznaczać arabskiego półksiężycyca. Równie dobrze można odczytać to jako nałożenie arabskiego Stambułu na wschodniochrześcijański Konstantynopol, swego rodzaju kontaminację wyobraźniową Słowackiego³⁴. W obrazie szóstego anioła widzimy całą ambiwalencję stosunku autora *Horsztyńskiego* do Bizancjum: „straszne skrzydło” (postrzeganie negatywne), „kwiat dający kadzidło” (pozytywne), „ale bez owocu” (negatywne), „szedł czyniąc ciemnotę” (negatywne), „wielką zostawił tęsknotę”, „stał na ducha prawego granicy” (pozytywne), „nie stało mu – woni – w kadzielnicy” (negatywne). Naszą hipotezę potwierdza wizja idącego za aniołem szóstym anioła siódmego – włoskiego. W XIV i XV wieku, w czasie schyłku Cesarstwa Wschodniego, Wenecja znajdowała się przecież u szczytu swej potęgi, podporządkowując sobie wiele miast Morza Śródziemnego. Inna sprawa, że upadek Konstantynopola miał wpływ na upadek Wenecji. Kleiner pisał: „Słowa »szedł, czyniąc ciemnotę«, wskazują niszczenie kultury klasycznej przez wędrowniki ludów germańskich”³⁵, a przecież równie dobrze niszczenie kultury klasycznej może się odnosić do spadkobiercy tejże kultury – Bizancjum. W wyobraźni Słowackiego istnieje stała powtarzalność obrazów. Sięgnijmy do *Mnicha*. Najsłynniejszym fragmentem tej powieści poetyckiej jest moment konwersji głównego bohatera:

Wchodzę, stanąłem przy ciemnym filarze,
Już nie pamiętam wrażenia téj chwili.
W oczach się lśniły złociste ołtarze,
Wyscie śpiewali i światła palili.
Ściana jak niebo gwiazdami okryta;
Każda kolumna jak palma stepowa,
A na jéj czole złoty liść rozkwita,
A pod jéj stopą skała marmurowa,
Promień z barwionych bijąc szyb kościoła,
Niósł z sobą obraz na szkłe malowany,
A potem w dymie kadzideł zbląkany,
W mglistych błękitach utworzył anioła;
Nie znałem wówczas sztuki malowidła,
Widziałem tylko, że anioł nade mną,
Roztaczał złotem malowane skrzydła,
Spływał i patrzył w duszę moją ciemną...
Wtenczas rzuciłem ojców moich wiarę...

(t. I, s. 94–95; podkr. M.B.)³⁶

Niech nas nie zmyli stwierdzenie poprzedzające cytowany fragment. Bohater mówi: „ujrzałem złoty krzyż kościoła”. Tym kościołem jest oczywiście świątynia wschodnio-

³⁴ W listach do matki Słowacki używał obu nazw tego miasta, choć zdecydowanie częściej pisał „Konstantynopol”. Zob. *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, t. I, s. 90; 341; 343; 350; 352; 360.

³⁵ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki*, s. 585.

³⁶ Por. dawne ujęcie tego obrazu: S. Skwarczyńska, *Ewolucja obrazów u Słowackiego*, Lwów–Warszawa–Kraków 1925, s. 149–150. Badaczka jednak nie łączy go z obrazem szóstego anioła z widzenia Mieczysława.

chrześcijańska – cerkiew. Prawdopodobnie, jak pisze badaczka tematu, miejscem konwersji Araba z *Mnicha* stała się cerkiew w klasztorze św. Katarzyny na Górze Synaj³⁷. Wystarczy porównać wyszczególnione w obu urywkach dzieł motywy, aby stwierdzić, że szósty anioł bez wątpienia reprezentuje Bizancjum. Na dwunastu aniołów mamy zatem trzech reprezentujących Wschód, będący przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym szkicu: anioł Hellady (czwarty), anioł Bizancjum (szósty) i anioł Rosji (dziesiąty). Jeśli dodać do nich anioły: pierwszego, drugiego i trzeciego, reprezentujących w tym ciągu najstarsze kultury (Judea, Indie, Egipt), okaże się, że połowa wszystkich ma wschodnią genealogię. Pozostałe anioły należą do kultury zachodniej, łańciskiej (piąty: Rzym, siódmy: Włochy, ósmy: Francja, dziewiąty: Anglia, jedenasty: Polska). W takiej konfiguracji powinniśmy się jednak zastanowić nad miejscem Polski i charakterystyką jedenastego anioła, gdyż w aniele dwunastym komentatorzy dopatrują się Polski przyszłej. Dwunasty anioł jest jak czysta karta³⁸, zaś Polska zawsze między Wschodem a Zachodem. Co przeważy?

Wracając do spornego fragmentu oktawy przedstawiającej szóstego anioła: „Szóste-mu roślo jakieś straszne skrzydło / Już z ducha – jako pół miesiąca złote”. Półmiesiąc stał się dla Krasuskiego argumentem za „arabskością” tegoż anioła. Wprowadźmy kontekst. Na początku 1849 r. Słowacki zanotował w dzienniku:

Pierwsze uczucie ducha w miłości i woli, gdy się odłączył od Boga, było s n e m c i e m n o ś c i [podkr. autora].

Wyrzucenie z siebie pierwiastku miesięcznego – a pokonanie ognia światłością jest pracą celową – czyni się to już w modlitwie przez łzy – i uspokojenie żądz cielesnych.

(t. XV, s. 489)

Zważywszy na upadek Bolesława w Kijowie, jego zleniwienie, zatracenie się w żądach cielesnych, wydaje się, że prawosławie uważał Słowacki za skażone zbytnią materialnością, którą w jakiś sposób wyraża w jego twórczości stałe napięcie na linii ogień – światło. Ogień symbolizował często w jego utworach żądzę c i e l e s n ą. Ideałem twórczości mistycznej z lat 1842–1844 był ogień, natomiast od 1845 r., pomimo stałej obecności obrazów ognia (spalania itd.), a może wręcz nasilenia tych obrazów – czego dowodem sam *Król-Duch* – tym ideałem staje się światło, ponieważ jest bardziej niżli ogień duchowe, n i e u c h w y t n e, choć „paradoksalnie wyobraźnia Słowackiego staje się wielką wyobraźnią materialną”³⁹. Dlatego w tym kontekście nie bez znaczenia jest, iż to właśnie „matka ruska” (nazwana, co ciekawe, Marią) wlała w Bolesława „o g i e ń ruską krwią rumiany” (t. XVI, s. 443), co przyczyniło się do jego upadku, pograżyło Króla Ducha na powrót w materię⁴⁰.

³⁷ B. Sawicka-Lewczuk, *Symbolika świętyńi prawosławnej*, s. 450.

³⁸ „Wtem nadszedł dwunasty – nieznan... / I był objawion mi pod tajemnicą / Bez znaków – tylko wiem, że był dziewicą” (t. XVI, s. 421).

³⁹ K. Ziemia, *Wyobraźnia a biografia. Młody Słowacki i ciągi dalsze*, Gdańsk 2006, s. 352.

⁴⁰ Por. E. Kiślak, *Car-trup i Król-Duch*, s. 335: „Postać matki ubranej to w brzęcząco-szumiący atlas, to w mnisi habit, upodobiąjący ją do towarzyszących jej czerńców, skupia w sobie fantazmatyczną siłę cerkwi

„Kościoły azyjskie pozdrawiają was” – jak pamiętamy, „otworzona losem biblija” przekonała ostatecznie Słowackiego do wyjazdu na Wschód. Do Konstantynopola nie pojechał, bo go to miasto „niewiele interesowało”.⁴¹ Wołał – informował matkę – „poznać się z Libanem i z chrześcijańskim ludem Maronitów”.⁴² Ten uraz wobec dawnej stolicy Imperium Bizantyńskiego okaże się trwały. Jednak kwestia ta komplikuje się nieco, gdy sięgniemy do dziennika z lat 1847–1849: „Element łaciński zgubił nas – trzeba koniecznie grecki świat mieć podstawą” (t. XV, s. 487). O jaki „świat grecki” mu chodziło? Czy pisząc „grecki”, miał na myśli również „bizantyński”? Przecież zdarzało mu się oba światy utożsamiać.⁴³ Powyżej przytoczonego zdania znajduje się ciekawy zapis graficzny, bez wątpienia pomocny przy ustalaniu relacji między Polską a Rosją oraz miejscem, które – zdaniem Słowackiego – zajmowały oba kraje wśród innych państw europejskich. Oto tenże zapis⁴⁴:

EUROPY WIELKA TRÓJCA

TRÓJCA LATYŃSKO-ROM[AŃSKA]	TRÓJCA PÓŁNOCNA	TRÓJCA SŁOWIAŃ[SKA] WSCHOD[NIA]
Hiszp[ania] Francja Włochy Portu[galia]	Angl[ia] Germania Skand[ynawia]	Polska Rosja Greko-Słow[ianie]

(t. XV, s. 487)

Widzimy więc, że Polska, Rosja i inne narody słowiańskie należą do wspólnej „rodziny”, są przeciwstawione dwóm trójcom zachodnim: katolickiej „latyńsko-romańskiej” i protestanckiej „północnej”. W świetle idiosynkrazji Słowackiego do Kościoła zachodniego, jak również krytycznych wypadów w stronę Kościoła wschodniego, zastanawia umieszczenie Polski w orbicie „wschodniej”. Wydaje się, że takie rozwiązanie było dla Słowackiego mniejszym złem. Zresztą szło mu chyba o podkreślenie wspólnoty, a nie tylko zróżnicowania⁴⁵. Dlaczego „trzeba koniecznie grecki świat mieć podstawą”?

– kościoła oszałamiającego przepychem i uwodzicielsko pięknego, ale i wampirycznego, odbierającego życie, jałowej religii śmierci, bezpłodnej ascezy, pustej modlitwy”.

⁴¹ *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, t. I, s. 351.

⁴² *Ibidem*, s. 350–351. Fakt omięcia Konstantynopola podczas wschodniej podróży był często wspomniany i komentowany przez badaczy twórczości Słowackiego. Zob. chociażby: R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 457: „Dla Libanu, a ściślej, dla maronitów i ciszy klasztoru syryjskiego pogardził wielkim Konstantynopolem” (podkr. M.B.).

⁴³ Jedyna wzmianka na temat Anny Komnenny, córki cesarza Alekszego I Komnena (panował w latach 1081–1118), pojawia się w korespondencji Słowackiego (list z końca stycznia – początku lutego 1832) w kontekście powieści Waltera Scotta *Le comte Robert de Paris*. Autor *Beniowskiego* pisze Salomei, iż jest to romans „z czasów pierwszej krucjaty, którego scena w Konstantynopolu. Jedną z najdoskonalszych osób jest Anna Comnena, córka cesarza greckiego, sawantka [...]”. *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, t. I, s. 90 (podkr. M.B.).

⁴⁴ Ostatnio zwrócił uwagę na ów „schematyczny rysunek mapy Europy” oraz podkreślił jego wagę J. Ławski (*Bizancjum romantyków*, s. 79–80).

⁴⁵ Zob. *ibidem*.

Odpowiedzi można szukać w *Królu-Duchu*. To z „Athen rozchodziła się wiara” (t. XVII, s. 613), zaś Rzym ją zmumifikował, dlatego „element łaciński zgubił nas”. Dopowiedzmy: kiedy wiara się „rozchodzi”, trwa ruch, rozwój. Gdy zastęga – następuje skostnienie, obumieranie. To przypadek religii zdogmatyzowanej, która przybrała formę. W ten sposób Kościoły, zarówno zachodni jak i wschodni, wykroczyły przeciwko Duchowi, stając się przeszkodą w jego wznoszeniu się na wyższe piętra rozwoju.

4. Cała władza w ręce Ducha

Król-Duch, traktowany jako poemat o władzy, jej pragnieniu, metodach zdobywania i utrzymywania, a jednocześnie (jeśli uwzględnimy „klasyczne” interpretacje tego dzieła) epepeja metempsychiczna, autobiografia symboliczna, mit narodowy, może być zestawiany z innymi, mniejszymi lub większymi utworami Słowackiego z tak zwanego okresu mistycznego czy ściślej: okresów „mistycznego” i „genezyjskiego”. Nieraz już zwracano uwagę na kreację podmiotu wiersza-manifestu *Tak mi, Boże, dopomóż*, „silnego robotnika Boga”, „mającego w sobie ducha – Anioła, co wszystko przeemoże!”⁴⁶

Wiersz ów, jeden z niewielu opublikowanych za życia autora, mimo wszystkich różnic jakże jest jednak podobny do powstałego kilka lat później, jak sądzą wydawcy nowego wydania krytycznego wierszy Słowackiego – między 22 lutego a 9 kwietnia 1848 r., słynnego, „pasterskiego” liryku zaczynającego się od słów *Baranki moje...*⁴⁷. Wymienione utwory łączy jeden i ten sam podmiot: narcystyczne *ego* Juliusza. Punkt wyjścia (juwenalia – wileńskie wprawki poetyckie) oraz punkt dojścia (liryka mistyczna, *Król-Duch*) łączy pragnienie bycia w centrum, pragnienie przywództwa, władzy duchowej nad ludźmi⁴⁸. Ludźmi, których należy w aniołów, czyli duchów przerobić.

Jaki obraz Grecji wylania się z *Króla-Ducha*? To niełatwe pytanie. Wschodni polor i wschodnie okrucieństwo fascynowało Słowackiego wiele lat przed tym zanim zaczął tworzyć swe *opus magnum*. Wydaje się, że pierwszym, a zarazem głównym, duchowym

⁴⁶ J. Słowacki, *Wiersze. Nowe wydanie krytyczne*, oprac. J. Brzozowski, Z. Przychodniak, Poznań 2005, s. 233.

⁴⁷ Ibidem, s. 550: „Baranki moje,/ Zaświtał czas,/ Nad piękne zdroje/ Powiodę was./ Puszczyć was, owieczki,/ Na piękne kwiateczki/ I będę past./ Baranki z ducha,/ Ja pasterz wasz,/ Pan Bóg mię słucha/ Ozłocił twarz.../ Bogiem ja promienny,/ Odprawiam bezsennej/ Anielską straż”. Poniżej wiersza komentarz edytorski wydawców (s. 550–552).

⁴⁸ Nie przekonują stwierdzenia Mikołaja Sokołowskiego, który „w obrazach poetyckich” *Króla-Ducha* dostrzegł: „pragnienie stania się a. – kimś małym, b. – molekułą, c. – niedostrzegalnym”. Zgodzić się można jedynie z ostatnim „pragnieniem” (d.) – chęcią dekompozycji ciała (M. Sokołowski, *Słowacki rhizomatyczny*, [w:] *Słowacki współczesny...*, s. 167). Wszystkie wymienione tu „pragnienia” dotyczą przecież ciała, lecz nie Ducha, który chce być: kimś wielkim, totalnym, widocznym (dostrzegalnym)! Skłonności do „zdrabniania” i pomniejszania samego siebie tkwią u Słowackiego gdzie indziej. Często przecież określał siebie jako „małego wróbelka”, „ptaszka” itd. Zob. też rozwinięcie artykułu Sokołowskiego w jego książce: *Król Duch Juliusza Słowackiego a epepeja słowiańska*, Warszawa 2004.

(i materialnym!) archetekstem poematu jest najważniejsza lektura dziecięco-młodzieńcza poety – *Iliada*. Wszak *Król-Duch* należy, podobnie jak greckie arcydzieło, do epiki heroicznej. Niemal całą późną twórczość Słowackiego można wpisać, z większymi lub mniejszymi zastrzeżeniami, właśnie w ten nurt. Rację ma Andrzej Kotliński, stwierdzając, że epoka „rewelatorstwa Boskości Ducha” zapoczątkowana *Księdzem Markiem* była okresem „erupcji właśnie szczególnej epiki heroicznej, niezwykle silnie nasyconej wizjami batalistycznymi. Jej uwieńczeniem i kresem stał się, poprzez swój kosmiczny zasięg i historiozoficzne przesłanie, *Król-Duch*⁴⁹”. Dodajmy, iż heroizm tej epiki tkwił również w istic greckim heroizmie krzemieńczanina, który w ostatnich latach życia nie tyle fragmenty *Iliady* tłumaczył, ile parafrazował, wyraźnie ją „uduchowiając”⁵⁰. Fragment z pieśni I greckiego eposu w przekładzie Słowackiego niechaj będzie pointą niniejszych wywodów. Achilles do Agamemnona:

– „Nienasycony!” – krzyknął Achilles.... „zglodniały
Na łup!... a więcej branek łakomy niż chwały!
Zajęty ciągle tylko zuchwałą grabieżą!
Myslałby kto, że wszystkie do ciebie należą
Dziewczyny i bogactwa... przez rycerzy krocie
Pojmane, wszystko twoje, co leży na flocie!
A my... sam dym łykamy tylko... pałac grody.
Słuchaj!... jeżeli jakiej, królu, chcesz nagrody
Od wolnych... bo ja wolny tu przed tobą stoję...
Jeśli więc chcesz... to czekaj... aż weźmiemy Troję.
Wtenczas i ty... pożywisz się, miast obdzieraczu,
Wśród płomieni, posoki i wrzasku, i płaczu!...”

(t. XIII, cz. 2, s. 248; podkr. M.B.)

Greek-Byzantine Motifs in *The Spirit King* by Słowacki

The Spirit King is an unfinished late poem by Juliusz Słowacki (1809–1849), one of the most outstanding Polish poets. Power and conquest are the poem’s primary themes. The different incarnations of the Spirit King strive for dominance, over nature and over the individual. The Spirit wants to capture man, destroy his body and turn the man into an angel. The poet was fascinated by cruelty and this is explicitly expressed in his last unfinished work. In this context young Słowacki’s reading of *The Iliad* seems to provide the main archetext of the poem. In fact, similarly to Homer’s masterpiece, *The King Spirit* is a heroic epic. Almost all of Słowacki’s late literary output may be perceived in this way, with smaller or bigger reservations. The author of *Beniowski* took inspiration from widely understood Byzantine and Russian culture which he often associated with sophisticated cruelty, despotism and crimes. The Byzantine Empire can

⁴⁹ A. Kotliński, *Mistrz „czerwonego rymu”*, s. 196.

⁵⁰ Jak wiadomo jest to bardziej parafraza niż wierne tłumaczenie. Zachowały się fragmenty ksiąg: I, XVII i XXI (zob. *Dzieła wszystkie*, t. XIII, s. 2).

be found in *The Spirit King* at the most profound level, it is present not only in the storyline but also in how the world is perceived and how it is presented in a very visual, unreal and anti-mimetic manner.

Ελληνο-βυζαντινά στοιχεία στο *Król-Duch* (Βασιλιάς-Πνεύμα) του Juliusz Słowacki

Το *Król-Duch* είναι ένα ημιτελές ποίημα της τελευταίας περιόδου δημιουργίας του Juliusz Słowacki (1809–1849), ενός από τους μεγαλύτερους Πολωνούς ποιητές. Το κείμενο δίνει την εντύπωση ενός έργου «κατάκτησης». Ένα από τα κύρια θέματά του είναι η εξουσία. Οι διάφορες ενσαρκώσεις του Βασιλιά φιλοδοξούν να κυριαρχήσουν, να υποτάξουν τον άλλον (τον άνθρωπο, τη φύση). Το Πνεύμα προσπαθεί να επικρατήσει του ανθρώπου, να καταστρέψει και να αλλοιώσει το σώμα. Τον ποιητή τον συνάρπαζε η σκληρότητα, όπως βλέπουμε στο τελευταίο ημιτελές του έργο. Σε μια τέτοια ανάγνωση, το κύριο αρχετυπικό κείμενο του ποιήματος είναι το προγενέστερο, παιδικό-νεανικό βιβλίο που διάβασε ο Słowacki – η *Iλιάδα*, επειδή το *Król-Duch* ανήκει, όπως και το αριστούργημα του Ομήρου, στα ηρωικά έπη. Σχεδόν όλα τα μεταγενέστερα έργα του Słowacki εντάσσονται, με λιγότερες ή περισσότερες αντιρρήσεις, σ' εκείνο το ρεύμα. Για το συγγραφέα του *Beniowski*, πηγή έμπνευσης ήταν επίσης ο βυζαντινο-ρωσικός πολιτισμός υπό την ευρεία έννοια, τον οποίο συνδύαζε συχνά με περίτεχνη απανθρωπιά, τυραννία και εγκλήματα. Το Βυζάντιο υπάρχει στο *Król-Duch* σ' ένα πιο βαθύ επίπεδο. Παρουσιάζεται όχι μόνο στην πλοκή, αλλά και στον τρόπο θεώρησης του κόσμου, καθώς και στην εικονική, μη πραγματολογική και αντιμιμητική παρουσίασή του.

Radziwiłł i Sękowski na wodach Archipelagu

Pomysł, by pisać jednocześnie o Mikołaju Krzysztofie Radziwiłł „Sierotce” oraz Józefie Sękowskim, dwóch podróżnikach, którzy płynęli po Morzu Egejskim w tak różnych epokach: pod koniec XVI i na początku XIX wieku, wydaje się ryzykowny (i niepoprawny). Za zestawieniem obu autorów przemawiają jednak dwie okoliczności: podobna trasa wśród wysp zamieszkałych przez Greków i podobne podejście do greckich spraw – obaj podróżnicy zajmują się nimi niejako „przy okazji”.

Można by żartobliwie (i nieco złośliwie) zauważyć, że gdyby bracia Wright urodzili się 150 lat wcześniej, do narodzin filhellenizmu wcale by nie doszło. Wielokrotnie tak się zdarzało, że podróżnicy, którzy opisywali Grecję, podążali do Stambułu, do Ziemi Świętej, do Egiptu. Hellada rzadko bywała celem samym w sobie. Tak właśnie działo się w wypadku polskich podróżników – pierwsze relacje z podróży do Grecji, i tylko do Grecji, to zapewne teksty Józefa Weyssenhoffa i Aleksandra Hirschberga z końca wieku XIX¹. Sławni Polacy, którzy podróżowali wcześniej, jak np. Jan Potocki czy Juliusz Słowacki, odwiedzali Grecję w drodze do Egiptu czy Ziemi Świętej.

W historii polskiego podróżnictwa do Grecji przed wiekiem XX relacje są fragmentaryczne, wizyty w Grecji niezaplanowane, obserwacje w dużej mierze przypadkowe, opisane zaś miejsca stanowią przystanki na trasie do innego celu.

Mikołaj Krzysztof Radziwiłł zwany Sierotką (1549–1616), magnat, dostojnik państwowy (m.in. wojewoda wileński, marszałek wielki litewski, a także książę Świętego Cesarstwa Rzymskiego) i żarliwy katolik (z kalwinizmu przeszedł na katolicyzm w 1567 r.) planował pielgrzymkę do Ziemi Świętej jako wypełnienie ślubów, które złożył Bogu podczas ciężkiej choroby w 1575 r. Początkowo miał udać się na wyprawę w roku 1580, ale z Wenecji zawróciły go wieści o zarazie w Ziemi Świętej. Ponowną próbę podjął w 1582 r. (a więc w wieku 33 lat), wyruszając we wrześniu z Nieświeża wraz z małym orszakiem (cyrulikiem, kucharzem, jezuitą i kilkoma szlachcicami). W kwietniu roku 1583 wypłynął z Wenecji i przez Kretę oraz Cypr dotarł w czerwcu

¹ J. Weyssenhoff, *Dziennik podróży do Grecji*, „Biblioteka Warszawska” 1892, t. I, s. 323–344; 521–550 (podróż w 1891 r., na trasie: Korfu, Patras, Ateny, Egina, Tiryns, Argos, Mykeny, Korynt i Olimpia); A. Hirschberg, *Grecya. Wrażenia z podróży*, Lwów 1895 (trasa: Ateny, Olimpia, Nafplio, Tiryns, Mykeny, Argos).

do Ziemi Świętej. W drogę powrotną wyruszył pod koniec lipca, znowu przez Cypr, skąd zboczył do Egiptu. W październiku popłynął z Aleksandrii na Kretę, na której z powodu choroby przebywał aż do lutego 1584 r., a potem przez Korfu pożegłował do Włoch. W Italii został obrabowany i z dużymi trudnościami dotarł do Nieświeża po prawie dwóch latach nieobecności, w lipcu roku 1584².

Radziwiłł początkowo nie zamierzał spisywać relacji ze podróży, ale nakłonili go do tego przyjaciele, zachwyceni jego opowieściami. Rękopis *Podróży do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu* w języku polskim powstał najprawdopodobniej w latach 1590–1591 i krążąc w odpisach, stał się tak popularny, że autor zdecydował się na wydanie go drukiem – w tłumaczeniu łacińskim księdza Tomasza Tretera – w 1601 r. Po polsku (ale nie na podstawie rękopisu, lecz przekładu łacińskiego) *Podróż* ukazała się drukiem w roku 1607 i już w XVII stuleciu doczekała się wielu wznowień. Była tłumaczona również na inne języki europejskie: niemiecki (wyd. 1605), rosyjski (wyd. 1787) czy francuski (fragmenty wyd. 1883)³. Stosunkowo niedawno fragmenty dotyczące Cypru ukazały się w tłumaczeniu nowogreckim⁴. *Podróż...* była bardzo poczytna, a następnie szeroko komentowana przez badaczy literatury renesansu⁵. Polski czytelnik może ją obecnie poznać w krytycznych opracowaniach Jana Czubka lub Leszka Kukulskiego⁶.

Relację Radziwiłła, choć dotyczy popularnej trasy i częstego celu podróży Europejczyków, chwali się z racji obfitości i różnorodności treści w niej zawartych: niepomahowana ciekawość i przenikliwość autora pozwoliły mu zawrzeć w *Podróż...* liczne cenne, oryginalne obserwacje. Chociaż zdarzają się Radziwiłłowi błędy, charakteryzuje go, jak pisze Tomasz Kempa, „krytyczna ocena wydarzeń”, pozwalająca dementować plotki i mity. Tak dzieje się choćby w przypadku „labiryntu Tezeusza” na Krecie, który – wbrew informacjom przewodników – Radziwiłł uznaje za kamieniołom⁷.

Grecki fragment podróży litewskiego marszałka doczekał się omówienia w dwóch artykułach: Bogdana Rutkowskiego oraz Hieronima Kaczmarka⁸. Obaj autorzy

² T. Kempa, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł „Sierotka” (1549–1616), wojewoda wileński*, Warszawa 2000, s. 119–122.

³ Ibidem, s. 125–126; M.K. Radziwiłł „Sierotka”, *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu (1582–1584)*, (redakcja, przypisy i posłowie L. Kukulski), Warszawa 1962, s. 252–253.

⁴ Α. Παυλίδης, *Η Κύπρος ανα τους αιώνες: μέσα από τα κείμενα ζώντων επισκεπτών της, από τον 1ο αιώνα μέχρι τον 20^ο* [A. Pawlidis, *Cypr przez wieki: w tekstach obcych podróżników od I do XX wieku*], 3 tomy, Nikozja 1993–1995.

⁵ K. Hartleb, *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła pielgrzymka do Ziemi Świętej*, Lwów 1934; A. Kowalska, *Z badań nad peregrynacją Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła*, Łódź 1939.

⁶ J. Czubek, *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła peregrynacja do Ziemi Świętej (1582–1584)*, Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce XV/2, Kraków 1925; M.K. Radziwiłł, *Podróż do Ziemi Świętej...*

⁷ T. Kempa, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł...*, s. 244; M.K. Radziwiłł, *Podróż do Ziemi Świętej...*, s. 21: „Ziemią jechałem, zajmując góry Idy, do labiryntu Thesei [który i dziś także zowią] ale ja z tymi trzymam, którzy chcą, że w tym tam miejscu kamienie ciosano, albowiem i teraz barzo wiele kamienia nagotowanego tam widzieć i znać koleje w skale kół, na których to kamienie wywożono”.

⁸ B. Rutkowski, *Radziwiłła „Sierotki” podróż na Kretę*, „Archeologia”, t. XIX (1968); s. 109–116; H. Kaczmarek, *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki” „podróż po starożytnym świecie”. Cz. I: Balkany i Wyspy*, „Balcanica Posnanensia” 4 (1989), s. 343–351.

komentują przede wszystkim antyczne obserwacje Radziwiłła, dotyczące rzekomego nagrobka Cyserona na wyspie Zakintos, „labiryntu Tezeusza”, ruin miasta Gortyna na Krecie, inskrypcji na temat miejsca śmierci Zeusa („grób Jowiszów” w klasztorze nieopodal Iraklio, czyli dawnej Kandii) na Krecie, legendy o porwaniu Heleny przez Parysa, o czym książę pisze w związku z krótkim pobytem na wyspie Kitira (Cerigo), szkoły filozofów na skale pomiędzy Kefalonią a „Starą Kefalonią, czyli Itaką. Wszelkie obserwacje Radziwiłła na temat współczesnych mu greckich mieszkańców mijanych wysp, ich zwyczajów i sytuacji politycznej oraz ekonomicznej panującej w tej części imperium ottomańskiego są przez Rutkowskiego i Kaczmarka pominięte. Moim celem jest zwrócenie uwagi właśnie na te elementy relacji Mikołaja Krzysztofa.

Radziwiłł podróżuje dwukrotnie przez morza greckie – płynąc do Ziemi Świętej i z niej wracając. W maju 1582 r. mija wyspy Kierkirę (Korcyra, Korfu)⁹ i Kefalonię (Cefalonia). Zatrzymuje się na Zakintos (Zacynthus, Zanti), gdzie zwiedza główne miasto wyspy oraz leżący nieopodal klasztor św. Eliasza.

Drugiego dnia byłem w klasztorze św. Heliasza zakonu św. Franciszka, tamże mszy wysłuchawszy. Na dziwnie wesołej górze tuż nad miastem jest ten klasztor, mając ogród, choć mały, ale barzo cudny; cytryn, pomarańczy, limunij nie masz węższych w całej Grecji (co i sami Grekowie twierdzą).

(s. 19–20)¹⁰

Wyruszając z wyspy, widzi zamek Kilini (Tornese) w peloponeskiej Achai, następnie przepływa koło wyspy Sapienza oraz przylądka Matapan na południu Peloponezu i dociera do Iraklio (Kandia). Podczas pobytu na wyspie Minosa zwiedza między innymi starożytne miasto Gortyna.

Byłem tam, gdzie znaki są miasta Gortyny, które Taurus, król Europy, uniósłszy dziewczkę Agenora, zbudował i nazwiskiem matki swej miasto to był przezwał. [...] Znać, że było miasto wielkie i cudne, bo i teraz widzieć barzo wiele słupów kamiennych, że daleka zda się, jakoby na las pojrzał, co tak gęsto stoją. Widzieć też tam zburzony kościół jakiś, wielkim nakładem budowany. Ale nade wszystko to najdziwniejsza, że jest i teraz cały most przez maluczką rzeczkę, z barzo wielkiego ciosanego kamienia złożony, przez który się i teraz jeździ, a kamienie ani ołowem, ani wapnem jest spojone.

(s. 21–22)

Wśród badaczy trwa spór dotyczący „zburzonego kościoła”. Kukulski uważa, że były to ruiny świątyni Apollona z VI w. p.n.e., Kaczmarek zaś, że bazylika św. Tytusa z VIII stulecia n.e. Zwraca uwagę fakt, że Radziwiłła frapuje najbardziej ów kamienny mostek, skądinąd bardzo popularny w całej Grecji typ konstrukcji.

Równie ciekawe wydają mu się zwyczaje mieszkających na wyspie katolików, którym władze kościelne pozwalają – w szczególnych okolicznościach – na uczestnictwo we mszach prawosławnych: „Katolicy mogą bez naruszenia sumnienia wchodzić i modlić się w cerkwiach, jednak tam, gdzie by nie było katolickiego kościoła, których tam we wsiach niewiele” (s. 22).

⁹ W nawiasach podaję nazewnictwo używane przez Radziwiłła.

¹⁰ Wszystkie cytaty z *Podróży do Ziemi Świętej...* za wydaniem L. Kukulskiego (por. przyp. 3).

Pod koniec maja książę opuszcza Kretę i, mijając Karpatos i Rodos, cumuje u wybrzeży Cypru. Wyspa Afrodyty to świeża zdobycz Osmanów – jej weneckie twierdze padły pod naporem wojsk Selima II zaledwie kilkanaście lat wcześniej, w roku 1570 i 1571. Cypr jest wyspą podbitą i spustoszoną, dlatego Radziwiłł obserwuje tylko zrujnowane miasta („Niedaleko jest miasto Larnika; więcej miało niż tysiąc domów, ale teraz jakoby wszystko niemal zburzone”, s. 24) i boi się wyjść na ląd. Odwiedza jednak miasto Limassol (Lemissol), dzień po najeździe Genuńczyków, a także saliny (odkrywkowe przymorskie kopalnie soli) nieopodal Larnaki (Larnika). Spotyka też „rzezacza”:

Gdym z okrętu dla wypatrzienia położenia wysiadł, zabiegł nam drogę niejaki szaleniec (zowią ich pospolicie maslocznikami), w rękach nóż szeroki, brzytwie podobny mając, który, iż nas pielgrzymami być sądził [...], przystąpił i pytał: „Co mi dacie, a ja się za zdrowie cesarza, pana mego, będę rzezał.” Chciał grosza, który Turcy zowią majdyn. [...] Daliśmy mu, przez tłumacza oznaczając, że takowego rzezaną widzieć nie pragniemy. Ale on, wzięwszy majdyn, dwa razy się na piersiach głęboko dosyć zarznął i była rzecz straszna tak barzo lejącą się krew widzieć. Nie był znać przy rozumie, jako i ci pospolicie, którzy masłok, w proch starszy, piją.

(s. 23)

Autor opisuje smutny los mieszkańców, szkicując żywot zislamizowanego Greka, z którym ma przez chwilę do czynienia. Ów Grek jest najwyraźniej dwuznaczną postacią:

Kady turecki, skoro się dowiedział [o wynajęciu statku], zaraz z namowy jednego Greka (który się pobesurmanił przed kilkiem lat, będąc pierwiej zacnego domu z Cypru i gdy Turki Nikozejj dobywali, barzo mężnie i fortunnie z Turki czyniał, wiele ich swą ręką pobiwszy) pobrał żagiel i liny, abyśmy odjachać nie mogli, ażbyśmy mu co dali (gdyż Turcy z tego żywą, co wydrą a wyprotzwarzą u chrześcijan).

(s. 24–25)

Ponownie na Cyprze Radziwiłł jest na początku sierpnia. Znowu boi się opuścić statek, wraz z kompanami spędza noc w kościele na brzegu. Schodzi na ląd w Limassol, a wracając na pokład, obserwuje niepokojący zwyczaj: „Po zachodzie słońca szliśmy wsiadać, a iż tam na Cyprze pilnują, aby nikt nie wsiadał obywatel insuły, tedy na brzegu siedział sam subbpaszy, doglądając tego (s. 133)”.

Przy okazji pobytu na wyspie ma okazję spróbować wina przyprawianego żywicą, które pod nazwą „retsina” jest do dzisiaj popularne w Grecji i na Cyprze. „Sierotka” próbuje dociec powodów takiego „psucia” wina:

[...] pierwiej niż muszcz leją, beczi gumą albo żywicą niejaką, która zapach ma smoły, pokurzają, dlatego też te wina zawsze smołą trąca, który jednak zapach, jako obywatele tuteczni twierdzą, głowie je zdrowy, iż i twardość wina zelżywa, i w nieodmienności chowa. Mnie i tym, którzy tam ze mną byli, zdały się barzo śmierdzące te wina, a że ten zapach tak barzo ostry głowie raczej szkodzi, niż pomaga.

(s. 134)

Ponownie na greckie morza statek Radziwiłła wraca w październiku, po pobycie w Egipcie. Dociera do wyspy Karpatos (Scarpanto), cumuje w porcie Agata (zapewne

dzisiejsza osada Agata na południe od miasta Karpatos). Przy okazji pobytu na wyspie książę komentuje sposób zbierania przez Turków podatków:

Bo choć ta insuła turecka i mieszka tam kapitan, tedy jako i w inszych insułach in Archipelago Grekowie chrześcijanie role i winnice sprawują, a Turcy siedzą w zameczkach i nie schodzą, bojąc się Greków, jedno tam żywność ze sobą mają; aż gdy przyjdzie czas podatek wybierać od Greków, to galer kilka przyplynie, które mają janczarów nieco, dopiero wybierają dań od chłopów.

(s. 201)

Po wielki sztormie (podczas którego załoga wyrzuca w morze mumie zakupione przez Radziwiłła w Egipcie) podróżnik ląduje na Krecie. Gości go dostojnik wenecki z Sitii, z którym zwiedza okolicę. Ma sposobność obserwować greckie zwyczaje pogrzebowe, które napawają go niesmakami:

Trafiło się, że mijając kościółek jeden grecki, widzieliśmy, jako po umarłych tam powinni żałują, co barzo podobno onym pogańskim zwyczajom, bo wtenczas, że żona męża grzebła, podrapała sobie twarz, włosy targała, szaty rozdarła na piersiach, głową się o mur tłukła, że aż krew puszczała; k temu najmują i mężczyzny, i białe głowy, którzy idąc płaczą, narzekają, ręce łamią; rzecz barzo brzydka i sprośna.

(s. 211)

Zimę Radziwiłł spędza w Iraklio (Kandia) i Chania (Kanea), kurując się i uczestnicząc w kreteńskim „życiu towarzyskim”, które nie spotyka się z jego aprobatą. W Chania obserwuje budowę arsenałów (krytych doków na galery), z których kilkanaście zachowało się na wybrzeżu portu do dzisiaj. Z Krety udaje mu się odpłynąć dopiero z początkiem lutego. Na pierwszy postój zatrzymuje się na Kiritze (Cerigo), a następnie w Porcie Przepiórek (Porto delle Quaglie).

Jakoż nazajutrz, gdzieśmy także stać musieli dla przeciwnego wiatru, barzo wiele ludzi przyszło, mając wędłych przepiórek siła, k temu inszych potrzeb ku żywności; jednoż że jest to lud łotrowski, który zbija (a między górami mieszkając i dani nie dają cesarzowi tureckiemu), tedy pilne oko tam na nie galer zawsze mają i działa narychtowane ku nim stoją; na galery puszczają je dla skupowania od nich i do nich też wysiadają, jako i wtenczas wysiadaliśmy. A każdy z tamtych chłopów w pancerzu z łukiem; nad wieczorem powadzili się sami między sobą na brzegu, strzelali haniebnie do siebie, a myśmy tymczasem patrzyli.

(s. 224)

Port Przepiórek, obecnie zwany Porto Kajo (Πόρτο Κάγιτο), jest jednym z głównych portów na półwyspie Mani, słynącym z „dzikich” i niepokornych mieszkańców. Relacja Radziwiłła dowodzi, że zła opinia o Maniotach sięga XVI wieku – jest zresztą jedną z pierwszych relacji, która w taki sposób opisuje mieszkańców tego niegościnnego półwyspu.

Radziwiłł dodaje, że nad portem wznosi się twierdza zwana „Braccio de Maina”, która została, co prawda, oddana przez Wenecjan Turkom, ale zgodnie z umową stoi pusta, by weneckie galery mogły cumować w spokoju. Radziwiłł spędza jeszcze dwa dni na Mani, nocując w Jerolimenas (które to miejsce nazywa Starym Portem) oraz w zatoce niepodal Itilo (Vituli), głównej osadzie Mani. Potwierdza się zła opinia o Maniotach:

Zaraz nas ostrzegli marynarze [innej galery – P.K.], abyśmy na tym miejscu nie zostali, gdzie kotwice rzucono, i dla wiatru, jeśliby gwałtowniejszy przypadł, i k temu, że było blisko nad brzegiem, a widzieli z wieczora niemało ludzi, którzy się zbierali, acz nie wiedzieć dlaczego, jednoż trzeba tam być ostrożnym.

(s. 224)

Z Mani galera Radziwiłła płynie już do Włoch, mijając turecką twierdzę w Metonie (Metoni), wysepkę Prodoną (Sfakteria) obok tureckiego zamku w Pylos, wyspę Zakintos i w oddali twierdzę Nafpaktos (Lepanto, gdzie „Sierotka” wspomina sławne zwycięstwo morskie na Turkami w 1571 r.). Zatrzymuje się następnie w porcie Panormos (Viscardo) na wyspie Kefalonia, a potem, mijając Lefkadę (Leukas) i Paksi (Paxo), dociera na Korfu. Zwiedza główne miasto wyspy, ogląda relikwie św. Spyridona w kościele pod jego wezwaniem, odwiedza klasztor nieopodal miasta. Korfu jest ostatnim greckim przystankiem w podróży Radziwiłła – 7 marca jest już we Włoszech.

* * *

Postać Józefa Sękowskiego (1800–1858) budzi do dzisiaj wiele kontrowersji. Był on wybitnym orientalistą (już w młodym wieku posiadał świetną znajomość kilku wschodnich języków i kultur; w zakresie kultury klasycznej kształcił się także w pod kierunkiem Gotfryda Ernesta Groddecka¹¹), a zarazem – renegatem, oportunistą, krytykiem Polski, prześmiewcą Powstania Listopadowego. Biografowie skupiają się na dojrzałym okresie życia Sękowskiego i na jego pracach powstałych już w Petersburgu, szczątkowa relacja z podróży, którą młody uczoney odbył po Morzu Egejskim parę miesięcy po wybuchu Powstania Greckiego, to tekst mało znany i niekomentowany¹².

Fragment relacji Józefa Sękowskiego wydany został w trzech tomach „Pamiętnika Warszawskiego” z roku 1823¹³. Chociaż tytuł sugeruje opis podróży powrotnej z Egiptu¹⁴

¹¹ Prof. Groddeck był powinowatym matki Sękowskiego, mężem jej siostry lub ciotki. Por. R.W. Wołoszyński, *Sękowski Józef Julian*, [hasło w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXVI, Warszawa–Kraków, s. 422.

¹² Biografka Sękowskiego i komentatorka jego twórczości literackiej, Daria Ambroziak, w książce *Każdy baron ma swoją fantazję: Józef Sękowski – Polak z pochodzenia, Rosjanin z wyboru* (Opole 2007) poświęca podróży powrotnej Sękowskiego zaledwie jeden paragraf (s. 29–30). Jan Reychman (*Polscy podróżnicy na Bliskim Wschodzie*, Warszawa 1972) pomija jakikolwiek komentarz do tej podróży, co uzasadnia w sposób następujący „dotyczą one [jego przygody – P.K.] już ziem greckich i wydarzeń związanych z Grekami, nie będziemy ich więc tu przytaczać” (s. 22).

¹³ „Pamiętnik Warszawski” 1823, t. IV, s. 18–35; 171–185; 244–261. Wszystkie odwołania w cytatach z relacji Sękowskiego odnoszą się do tego wydania.

¹⁴ Sękowski podróżował po Anatolii, Syrii i Egipcie od jesieni 1819 r. do lata 1821 (W. Słabczyński, *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988, s. 179). Odwiedził m.in. Stambuł, wykopaliska Troi, Dodekanez i Cypr, Bejrut. Pół roku przebywał w Aleppo. W Egipcie popłynął w górę Nilu, docierając do Nubii i Etiopii (W. i T. Słabczyński, *Słownik podróżników polskich*, Warszawa 1992, s. 278). Fragmenty relacji z tej wyprawy znalazły się w „Tygodniku Wileńskim” (1819, nr 6; 1820, nr 2: *Dziennik podróży z Wilna przez Odessę do Stambułu*) i „Pamiętniku Warszawskim” (1820, t. XVIII: *Opis podróży Józefa Sękowskiego do krajów Wschodu*; t. XIX: *Wyjątki z listów Józefa Sękowskiego pisanych do przyjaciela do Wilna*; 1822, t. II: *Wyjątki z opisu podróży w Nubii i Etiopii*). Krótka wzmianka o podróży Sękowskiego znalazła się również w „Gazecie Korespondenta Warszawskiego i Zagranicznego” 1821, nr 186, s. 2254.

do Stambułu, trzy opublikowane części dotyczą drogi z Aleksandrii do Patmos. Sękowski odbył podróż w lipcu i sierpniu 1821 na pokładzie jednostki austriackiej. Opuściwszy Aleksandrię, jego statek skierował się ku Cyprowi, a następnie ku wyspom Kastelorizo i Rodos. Na pierwszy dłuższy postój, wymuszony niesprzyjającymi wiatrami, jednostka zatrzymała się na wyspie Tilos (Piskopi), a potem na Patmos. Relacja urywa się, gdy statek odpływa z Patmos w kierunku Smyrny.

Najpewniej Sękowski spisał swą relację już po powrocie z wyprawy. Wskazują na to uwagi dotyczące przebiegu powstania, które po sukcesach lata 1821 r. zaczęło zmagać się z coraz większymi trudnościami. Pesymizm co do dalszych losów walczących Greków, ale i sympatia dla ich wysiłku obecna jest w całej relacji.

Jednocześnie czytelnika uderza dobre rozeznanie autora w polityce imperium otomańskiego, a przede wszystkim dobra opinia młodego Polaka o muzułmanach. Rok 1821 to czas niespokojny, ponieważ wiosną w dwóch miejscach imperium wybuchają bunt Greków. Sytuację na Wołoszczyźnie udało się opanować, po Morzu Egejskim pływają liczne i nieuchwytnie jednostki greckie, budzące niepokój wyznawców islamu. W Aleksandrii huczy od plotek. Chodzą słuchy o masakrach, jakich dokonują greccy buntownicy. Mimo to sytuacja jest spokojna, a grecka mniejszość w mieście niezagrożona. Sękowski pisze o tolerancji władz, które muszą co prawda powstrzymać ludzi przed wymierzeniem Grekom sprawiedliwości, ale Pasza gwarantuje spokój:

Pomimo pomyslnych nowin z Konstantynopola, które donosząc mu o powodzeniach Turków na Wołoszczyźnie i upokorzeniu buntowników nakazywały pokazać się przez Portą wiernym jej poddanym, Pasza [Egiptu] okazał wspaniałą bezinteresowność dla Greków mieszkających na jego ziemi. (s. 22)

Niesforne żołnierstwo arnauckie [albańskie – P.K.], wiedzione łakomstwem i nadzieją rabunku, czyniło spisek na wyrznięcie chrześcijan aleksandryjskich w pierwszy dzień bajramu, lecz czujność Paszy potrafiła odkryć i stargać zawczasu czarne ich knowania.

(s. 23)

Do uszu Sękowskiego być może nie docierają wieści o sytuacji w Stambule i powieszeniu Patriarchy Grzegorza V w kwietniu 1821 r. (w Niedzielę Wielkanocną). W jego relacji nie pojawi się też wzmianka o lipcowych masakrach, których ofiarą padnie przede wszystkim cypryjski kler, mimo że brzegi Cypru Sękowski zobaczy potem z pokładu statku.

Zarazem w Aleksandrii głośno jest o postępach Greków, którzy przy każdej okazji mszczą się na ludności muzułmańskiej: „[Pewien kapitan maltański], spotkany będąc przez korsarzy kasiockich [tj. z wyspy Kasos – P.K.], na ich żądanie wydał im bezbronnych i spokojnych muzułmanów [pasażerów statku – P.K.] (których to Grecy natychmiast powiesili) oraz ich towary” (s. 24).

Na wyspie Kastelorizo dochodzi do jednej z wielu tego typu konfrontacji między chrześcijanami a muzułmanami, którzy do czasów powstania żyli w zgodzie. Po marcu 1821 wielokrotnie mają miejsce krwawe zajścia, których ofiarami padają z reguły wieśniacy tureccy lub greccy: „Bezbronni tutejsi muzułmanie padali pod nożami

powstańców; ich domy szły na rabunek, żony ich i dzieci poginęły w męczarniach lub w morzu potopione zostały” (s. 25–26).

Zanim jeszcze Sękowski wypłynie z Aleksandrii, obserwuje tworzenie silnej floty, mającej zapewne rozprawić się z Grekami – buntownikami:

Do obsadzenia eskadry [Paszy Egipskiego – P.K.] wzięto w Aleksandrii ku obronie ojczyzny [podkreślenie P.K.] wszystkich marynarzy greckich.

(s. 18)

[Flota] składała się z 16 statków rozmaitej wielkości i 2800 ludzi, wraz z majtkami i 14 sternikami, najętymi spomiędzy Franków.

(s. 21)

Z początkiem lipca flota wychodzi w morze; w ciągu kilku dni z szesnastu okrętów na skutek usterek wykruszają się trzy. Nieco osłabiona, ale wciąż silna eskadra płynie w kierunku Cypru, a potem na Dodekanez. Statek Sękowskiego wypływa prawie dwa tygodnie później, ponieważ port aleksandryjski był zamknięty dla jednostek cywilnych właśnie z powodu niedawnego wyjścia z portu floty wojennej. Choć Polak nie spotka się z turecką flotą, jej obecność położy się cieniem na wszystkich poczynaniach Greków na Dodekanezie, których będzie świadkiem.

Młody orientalista udowadnia, że ma świetne rozeznanie w wydarzeniach i zwyczajach ludzi Bliskiego Wschodu. Jednak porozumiewa się z nimi po włosku, który to język stanowi w owym czasie *lingua Franca* marynarzy Śródziemnomorza. Sękowski chce być wszechstronnym obserwatorem, opisując nie tylko wydarzenia, które są jego udziałem, ale też ludzi, których spotyka, oraz miejsca, które odwiedza. Zajmuje go nawet fauna i flora¹⁵:

Wziąwszy strzelbę na plecy poszedłem w towarzystwie mego czelaka, drapać się po skałach i pod porozem polowania poznać wewnętrzny stan tej wyspy.

(s. 31)

Wieś rzeczona [...] stawia widok znakomitego i dość porządnego miasta, albo raczej miasteczka, co winna jest białej barwie kamienia, z którego domy są stawione i terasom wybijanym wapnem. Po prawej ręce na wierzchołku góry, wznoszą się rozwaliny gotyckiego zamku, zbudowanego zapewne przez kawalerów Rodyjskich.

(s. 33–34)

Nie jest to dla niego pierwsze spotkanie z Grekami i kulturą nowogrecką. W Odesie miał styczność z tamtejszą kolonią grecką, co opisał na łamach „Kuriera Wileńskiego”¹⁶. Na pewno też płynął po Morzu Egejskim w drodze do Egiptu w 1819 lub

¹⁵ Por. S. Burkot, *Polskie podróźopisarstwo romantyczne*, Warszawa 1988, s.71–72: „Sękowski na plan pierwszy wysuwa samego podróżnika, jego drobne przygody, spotkania z ludźmi; interesujące są zwłaszcza scenki rodzajowe, żywe, dynamiczne, tworzące w sumie koloryt lokalny”.

¹⁶ W „Tygodniku Wileńskim” (1819, s. 287–299; 1820, s. 19–29) Sękowski opublikował artykuł *O zabawach i śpiewach nowożytnych Greków*, który powstał na podstawie paru sławnych francuskich relacji podróżnych (m.in. Pouqueville’a). Sękowski przedstawia w nim zabawy Greków – głównie z Fanaru

1820 r. Wspomina np., że był na Cyprze, i to dwukrotnie. Prócz słowa „Grecy” używa również często określenia „Romeowie” (Romejowie, nowogr. Ρωμαίοι) i dziwi się, że „[...] od szumnych Hellenów [...] – powstańcy dają sobie klasyczne nazwisko” (s. 249). Parokrotnie – i poprawnie – wtrąca greckie słowa do swojej relacji, często nawiązuje też do mitologii greckiej, przywołując postacie Odyseusza, Achillesa i Jazona.

Wiele uwagi poświęca cechom Greków jako narodu, wskazując na zmianę, jaka w nich zaszła po wybuchu powstania:

Własnym oczom zaledwo wierzyć mogłem: jako? sąż to ciż sami Grecy, którychem przed kilkuna-stoma miesiącami uniżonych i płaszczących się przed nadętym mużulmanem zostawił? co z pokorą i uszanowaniem zatrzymywali się przed nikczemnym janczarem, dopóki on nie przejdzie? Widzieć ludzi w dziwaczno-otomańskim stroju, co pierwiej był godłem ich hańby i niewoli, szumnie mówiących o niepodległości; widzieć oswobodzone z żelźywch kajdan ramiona, szlachetnie pracujące około nabycia chwały w obronie własnej ojczyzny, było dla mnie tak wielką nowością do widzenia w dzisiejszych Romeach, zem pilnie każdego ich kroku i wyobrażenia postrzegiał.

(s. 172–173)

Niekoniecznie zmiana, która tak nagle zaszła w Grekach, jest zmianą na lepsze:

Niewolnicza podległość i uniżoność, która wprzódy znamionowała Romeów, zamieniła się w naj-nieznajniejszą zuchwałość, osoby zaś które nigdy nie rozkazywały, jak tylko wzięły imiona rządów, chciały natychmiast rozkazywać zuchwale tym, co ich słuchać żadnego nie mieli obowiązku.

(s. 254)

Grecy stają się chciwi i łasi na cudzą własność. Statek Sękowskiego cudem unika konfiskaty, którą zamierzały przeprowadzić natarczywe władze wyspy: „Głośno gadać zaczęto o skonfiskowaniu, w którym Romeowie więcej teraz smakują niż w obiecanej wolności” (s. 255).

Najwięcej jednak uwagi Sękowski poświęca samemu powstaniu. W poniższym fragmencie plastycznie opisuje położenie zniewolonego narodu:

Zrodzeni będąc i wychowani w rozpacy, karmiąc się gorzkim chlebem niewoli, Grecy nie umieli nawet spodziewać się swobody; i tylko w spodlonem nieszczęściami życia, szukali okropnych przyjemności cierpienia, na kształt zloczyńcy obciążonego straszliwemi kajdanami, wycieńczonego nędzą, i zawsze obraz haniebnej kaźni mającego przed oczema, który się z boleścią przewraca na twardym gruncie więzienia, szukając położenia ciała, w jakimby mu ciężkie jego żelaza i rany mniej dolegały.

(s. 171)

i z Janen, zwłaszcza w okresie wielkanocnym, opisuje kilka tańców greckich (georgina, kandiotu, wołoski, romeika) oraz zabaw (diskos, pyrrika). Poza tym tłumaczy z języka nowogreckiego (!) kilka nowogreckich piosenek ludowych oraz poemat, który napisał „młodzieniec nieiakis, Riga” (s. 19). Pod koniec artykułu (s. 29) wspomina najznakomitszych, zdaniem ich rodaków, pisarzy nowogreckich: „Koray, z wyspy Scio, na równi z Dorotheusem z Mityleny, Pangiotos Kodrikas, tłumacz Fonterella, a także Psalida z Ioannina, autor *O prawdziwej szczęśliwości*”. Uwagi Sękowskiego, a zwłaszcza tłumaczenie pieśni, wyprzedzają o całe 10 lat publikację przekładów Aleksandra Chodźki. Ze społecznością Greków w Odessie Sękowski zetknął się już podczas podróży; postanowił też przetłumaczyć na język polski statut szkoły helleńskiej. Tłumaczenie ukazało się w „Tygodniku Wileńskim” (1819, s. 289–299) pod tytułem *Prawidła dla szkoły hellenskiej kupców greckich w Odessie, przełożone z nowogreckiego*.

Uderza go z jednej strony pycha powstańców, z drugiej jednak wielka brawura i optymizm, jakie charakteryzują ich w walce z przytłaczającymi siłami wroga:

Wrażenie, które w nas zostawili, dało powód do rozmyślenia nad wielkością przedsięwzięcia i szczeniemi ich zasobami. Żalować przychodziło, że tyle męstwa i zręczności, unosiło się na morzu na tak błahych łódkach, których dwadzieścia lub trzydzieści razem, nie było w stanie natrzeć na jeden liniowy okręt.

(s. 179)

Powstańcy zdają się całkowicie zdeterminowani, chcą walczyć do końca, gotowi do wszelkich poświęceń: „*Cóż robić? jeden z nas zostać musi, my, albo Turcy!*” było końcem każdej rozmowy” (s. 176).

Z nutą przerażenia Sękowski pisze o planach samobójczej wyprawy, mającej na celu zniszczenie wspomnianej już floty egipskiej w porcie Rodos:

Rada wojenna, złożona z wyższych urzędników morskich i dowódców okrętowych, postanowiła była wybrać dwanaście statków, to jest po cztery z każdej z wyspy Hydry, Specji i Kasso, i osadzić je ochotnikami. Te miały się poświęcić na zgubę i wdarłszy się do rodyjskiego portu, starać się spalić flotę turecką.

(s. 248)

Relacjonuje przebieg całej narady, podczas której dopracowano plan do ostatniego szczegółu, ustaliwszy nawet wysokość rent dla wdów po ochotnikach. Do akcji jednak nie doszło, ponieważ zanim greckie bruloty wyruszyły w kierunku Rodos, flota Paszy zdążyła już port opuścić.

Autor relacji próbuje dociec, jakie są powody wybuchu powstania¹⁷. Jednym z nich jest oczywiście żalosne położenie Greków w Imperium. Sękowski jednak nie zadowala się tak prostym wyjaśnieniem:

Jednym ze słusznych względów porównania charakteru Greków Odysei z dzisiejszym charakterem Romeów, jest niepohamowana i prawdziwie wschodnia chciwość zysku, która we wszystkich czasach działania tego ludu znamionowała. [...] Ta jednak wada, aczkolwiek niechwalebna, była jedną z najgłówniejszych przyczyn wielkości Greków. [...] Taż sama chciwość, co stworzyła potęgę Anglii, ta chciwość zysku przez tylu Europejczyków żelzywie nowożytnym wyrzucana Grekom, stała się dziś niewinnym powodem do szlachetnych usiłowań około skruszenia rdzawego ich jarzma, i odzyskania ojczystej niepodległości.

(s. 179–180)

Chciwość zrodziła się w czasach wojen napoleońskich, kiedy Grecy zmonopolizowali przemyt towarów (przede wszystkim zboża) przez angielskie blokady. Mieszkańcy kilku biednych wysp w ciągu jednego pokolenia zgromadzili wielkie fortuny:

Okropny ten handel, szczęśliwie prowadzony przez lat kilka, przeniósł się do Hydry, Specji, Ipsary, i innych wysp Archipelagu, ogromne pieniądze; a tych część użyta została na dogodzenie próżności

¹⁷ Por. Z. Peszke, *Orientalista Józef Juljan Sękowski*, Warszawa 1934, s. 4: „Z właściwą sobie bystrością stara się wyjść poza sam opis i sięgnąć do istoty sprawy”.

greckiej, która poduszczyla spanoszonych Hydry mieszkańców do stawienia na swej skale okazałych domów i pałaców oraz na pomnożenie liczby narodowych okrętów.

(s. 182–183)

Imperium ottomańskie było dla nich najwyraźniej przeszkodą w osiągnięciu jeszcze większych zysków – dlatego między innymi wybuchło powstanie.

Podczas postoju na Tilos Sękowski ma okazję spotkać eskadry z najważniejszych wysp powstania: Hydry, Psary i Spetses. Zauważa od razu, że w szeregach Greków walczy wielu Arwanitów: „Hydrioci i Specjoci, pierwsi obrońcy niepodległości greckiej, nic prócz wiary z Grekami nie mają spólnego, pochodzą oni z albańskiego pokolenia, mówią arnauckim językiem, i różnią się od Romeów charakterem, obyczajami i strojem” (s. 178, przypis). Jest to fakt, o którym w kontekście historii powstania greckiego łatwo się dzisiaj zapomina.

Sękowski ma okazję poznać legendarnego kontradmirała z Hydry, Jorgosa Kunduriotisa, wybranego później przewodniczącym powstańczego Zgromadzenia Narodowego. Rozmowa rozczarowuje Polaka: „Kundurioti okazał się nam bardzo miernym człowiekiem. Rozmowa była pospolitą, wyobrażenie częstokroć mylne lub przesadzone, a tego rzędu liczyć należało i to, które był powziął o sobie samym” (s. 244).

Ciekawia go jednak opinie admirała na temat dalszego rozwoju działań powstańczych. Uderza go, po raz kolejny, odwaga – lub buta – Greków:

Kundurioti szczerze zostawał przekonany, iż wkrótce Konstantynopol będzie w ich ręku; i utrzymywał śmiało, iż na dziesięciu Turków dosyć jest jednego Greka. [...] Kundurioti miał więcej szczerości od innych swoich rodaków, i nie chciał podnosić do kwadratu sił romejskich, gdyż mu się zdawało, że i szczupły pierwiastek jest więcej niż dostatecznym na zagładzenie plemienia ciemiężców.

(s. 244–245)

Sękowski ma okazję przyjrzeć się bolączce całego powstania – sporom w siłach greckich. Od floty Hydry i Spetses odłączyła się eskadra z wyspy Psary (Ipsara). Powodem była... kawa:

Dwie przymierzone floty pokłóciły się między sobą i żwawo się połajały na morzu z powodu kawy, którą skonfiskowawszy na jednym chockim statku, nie mogły się równo podzielić. Eskadra Specji i Hydry, jako znakomitsza liczbą i starsza powagą przywłaszczyła sobie cały ten ulubiony płód dla wschodnich, a ukrzywdzeni Ipsaroci, idąc zapewne za przykładem przodka Romeów Achillesa, odłączyły się od siły i pozostali na rodzinnej wyspie.

(s. 246)

Gdy wyspę Tilos opuszczają Hydrioci i Specjoci, nadpływają statki Psariotów, którzy w tymczasem postanowili wrócić do zjednoczonej floty. Z daleka widzi Sękowski sztandar wyspy: „[Flaga Psar:] białe flagi z wyobrażeniem kotwicy, krzyża, księżycy a włóczni, wyszytych czerwonym kolorem” (s. 250).

Ma następnie okazję porozmawiać z obrażonymi Psariotami. Podkreśla, że zgoda między wyspiarzami jest tymczasowa. Psarioci mają bardzo złą opinię o swoich ziomkach, szczególnie o tych z Hydry: „Panowało jednak między nimi [Ipsariotami – P.K.]

znaczne przeciw Hydriotom rozjątrzenie, a jeden z Ipsariotów nazwał ich łotrami, κακοί άνθρωποι” (s. 251).

Sękowskiego interesuje również ludność cywilna, zwykli Grecy zamieszkujący wyspy. To oni pierwsi padają ofiarą wojny między imperium ottomańskim a „buntownikami”: „Niepodobna opisać przestachu, jakim nasze przybycie napełniło nielicznych i nędznych mieszkańców tej wyspy, którzy biorąc nas za Turków, rozumieli iż już przyszła ostatnia ich godzina” (s. 28).

Zdaje sobie sprawę z bogactwa ich kultury, między innymi – różnorodnych strojów, z jakich słyną. Na wyspie Tilos sytuacja ma się jednak zgoła inaczej:

Każda prawie wyspa Archipelagu różni się strojem mieszkańców mniej lub więcej dziwnym; lecz o stroju obywateli Piskopia nic powiedzieć nie umiem: gdyż mężczyźni jak kobiety, którem widział, byli tak staremi łachmanami okryci, iż w nich, ani kroju, ani koloru nie zostało.

(s. 34)

Dopiero na wyspie Patmos zauważa element stroju, który wart jest opisu:

Ubiór niewiast patmoskich odznacza się szczególniej pikowaną czapką w kształcie wysokiego walca, ściętego ukośnie do góry. Długa sztuka muszliny lub gazy przepasuje go pośrodku, i tworząc z tyłu ogromny z dwiema kokardami węzeł, po plecach aż do pięt pada.

(s. 253)

Sękowskiego zajmują też dwa zwyczaje wschodniego ludu, z którymi kilkakrotnie styka się w czasie podróży. Pierwszym z nich jest *kiefy*, który autor tak objaśnia w przypisie:

Kiefy ma liczne u wschodnich znaczenia, jako weselości i dobrej myśli, zdrowia, itd.; lecz *kiefy robić* znaczy pospolicie siedzieć rozwalonemu na sofie i nic nie myśląc, kurzyć lulkę, pić kawę i zamknięwszy oczy oddać się całej lubości lenistwa. To w naszym języku możnaby przez wyraz rozkoszować się w próżnowaniu wytłumaczyć. Grecy, Turcy, Arabowie, Persowie robią ten *kiefy* prawie co godzinę.

(s. 29)

Współcześnie κέφι oznacza po nowogrecku ‘dobry humor’ lub – ogólnie – ‘nastrój’¹⁸. Innym zwyczajem narodów Wschodu, w oczach Sękowskiego już mniej sympatycznym, jest wieczna potrzeba otrzymywania podarunków:

Ci, którzy byli na Wschodzie, znają dobrze wyraz *bakszysz* i uprzykrzoność prostego ludu, który za najmniejszą posługę, za odpowiedź nawet daną na zapytanie, a częstokroć i bez powodu, domaga się podarunku, czyli *bakszyszu*.

(s. 180, przyp. 1)

Wobec przejmującej niedoli prostego ludu uderza autora postawa wielu przedstawicieli prawosławnego kleru. Obserwując, jak bogaty klasztor na Patmos zamyka się przed uchodźcami z Azji Mniejszej, konstatuje:

¹⁸ Por. *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής* [Słownik nowogreckiej koine], Saloniki 1998.

Duchowieństwo romejskie zawsze widokami osobistymi odstrychnione od ludu, sprawie jego sprzeczne, a szczerze do otomańskiego przywiązane rządu, od którego wypływała wszystka jego obszerna władza i dowolna powaga, w tym tłumie nieszczęść, jakie przywalały teraz naród grecki, rzadko się gdzie okazało skłonmem do ulżenia cierpień rodaków i dania miłosiernej pomocy strapionych braciom jednej wiary i synom tej samej ziemi.

(s. 253–254)

Relacja Sękowskiego, choć krótka i niedokończona, stanowi ciekawy przyczynek do historii pierwszych miesięcy powstania greckiego. Nie wspomina co prawda ważnych i zasadniczych wydarzeń, mających wpływ na losy wojny, przynosi jednak obraz „powstania dnia codziennego”. Ciekawe są zarówno opisy flot czy postaci powstańców, jak też fragmenty dotyczące położenia ludności Dodekanezu i hipotezy autora na temat genezy wybuchu wojny o niepodległość.

Relacje Radziwiłła i Sękowskiego są ważne nie tylko dla historii polskiego podróżnictwa do Grecji. Radziwiłł przemierzał wody Archipelagu w ciekawych i burzliwych czasach, z których pochodzi niewiele świadectw. Wielcy podróżnicy, jak Jacob Spon czy George Wheeler, jeszcze do Grecji nie dotarli. Sękowski z kolei opisuje pierwsze miesiące powstania, co prawda świetnie udokumentowanego, ale dopiero w późniejszym okresie. Choć polskich filhellenów walczących w powstaniu było wcale niemało¹⁹, żaden z nich nie pozostawił po sobie wspomnień. Relacja Sękowskiego jest tym cenniejsza dla polskiego filhellenizmu, że stanowi jeden z niewielu, jeśli nie jedyny, znany tekst, spisany przez naocznego świadka wydarzeń.

Radziwiłł and Sękowski on the Waters of the Archipelago

The text describes Greek themes in two accounts by Polish travelers: Mikołaj Krzysztof Radziwiłł “Sierotka” and Józef Sękowski. Radziwiłł sailed across the waters of Greece in 1582 and 1583, first on his way to the Holy Land, then on his return journey from Egypt to Italy. His account is fairly well known and parts of his comments concerning Greece have been the subject of studies. Commentators focus solely on Radziwiłł’s observations concerning ancient monuments and tend to overlook his interesting notes on the Greek land of his time. Sękowski partially followed Radziwiłł’s route sailing from Egypt, but over two centuries later, in the summer of 1821. He witnessed the beginnings of the Greek uprising on the Dodecanese islands. His travel log includes interesting remarks on the genesis of the uprising and prewar relations between Muslims and Christians in the Ottoman Empire.

¹⁹ Por. J. Raszewski, *Polacy i powstanie greckie. Rekonesans*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej i in.), Warszawa 2007, s. 144–150.

Ο Radziwiłł και ο Sękowski στα νερά του Αρχιπελάγους

Το άρθρο παρουσιάζει τα ελληνικά μοτίβα σε δύο αναφορές Πολωνών ταξιδιωτών: του Mikołaj Krzysztof Radziwiłł του «Ορφανού» και του Józef Sękowski.

Ο Radziwiłł ταξίδεψε στις ελληνικές θάλασσες το 1582 και το 1583, πρώτα στο δρόμο για τους Αγίους Τόπους κι έπειτα επιστρέφοντας από την Αίγυπτο στην Ιταλία. Η αναφορά του, η οποία αποτελεί την πιο γνωστή περιγραφή ενός πολωνικού προσκυνήματος στους Αγίους Τόπους, είναι σχετικά διαδεδομένη, ενώ τα σχόλιά του για την Ελλάδα έχουν αναλυθεί εν μέρει – τα αποσπάσματα σχετικά με δύο σύντομες διαμονές του Radziwiłł στην Κύπρο μεταφράστηκαν στα ελληνικά στο βιβλίο του Άνδρου Παυλίδη, *Η Κύπρος ανά τους αιώνες: μέσα από τα κείμενα ξένων επισκεπτών της, από τον 1ο αιώνα μέχρι τον 20ο*, 3 τόμοι, Λευκωσία 1993–1995. Οι Πολωνοί σχολιαστές των ταξιδιών του επικεντρώνονται αποκλειστικά στα σχόλια του Radziwiłł για τα αρχαία μνημεία και παραβλέπουν τις ενδιαφέρουσες αναφορές στη σύγχρονη προς τον συγγραφέα Ελλάδα. Ο Radziwiłł ταξίδεψε όχι μόνο στην Κύπρο, που μόλις είχε κατακτηθεί από τους Οθωμανούς, αλλά πέρασε και μερικούς μήνες του χειμώνα στην Κρήτη, επισκεπτόμενος τα παλάτια πολλών Βενετών κυρίων. Επισκέφτηκε επίσης τη Μάνη και σχολίασε στα περισσότερα σημεία την αγριότητα των κατοίκων της.

Ο Sękowski επαναλαμβάνει εν μέρει τη διαδρομή του Radziwiłł, ταξιδεύοντας με το πλοίο από την Αίγυπτο. Το κάνει όμως πάνω από δύο αιώνες αργότερα, το καλοκαίρι του 1821. Παρατηρεί τις αρχές της ελληνικής επανάστασης στα νησιά της Δωδεκανήσου. Συναντά τους κατοίκους της Κάσσου, των Ψαρών και της Ύδρας. Γνωρίζει προσωπικά το ναύαρχο Κουμουνδουριώτη. Η αναφορά του (η οποία είναι αναμφίβολα η μοναδική πολωνική αφήγηση ενός μάρτυρα της ελληνικής επανάστασης) συνοδεύεται από ενδιαφέροντα σχόλια για την τούρκικη αντίδραση στο ξέσπασμά της και για τη συμπεριφορά των μέσων κατοίκων των νησιών που αντιμετωπίζουν το αβέβαιο μέλλον. Κάνει επίσης έξυπνες παρατηρήσεις σχετικά με τις ρίζες της επανάστασης και τις σχέσεις μεταξύ των μουσουλμάνων και των χριστιανών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία πριν την επανάσταση.

Wizerunek Greków na tle innych narodów europejskich w świetle Henryka Bogdańskiego *Dziennika podróży z lat 1826 i 1827*

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie obrazu Greków w *Dzienniku podróży z lat 1826 i 1827* Henryka Bogdańskiego. Pamiętnik ten zawiera liczne odniesienia do sprawy greckiej oraz do sytuacji narodu greckiego w niewoli tureckiej i w czasie powstania. Polski filhellen, gotowy poświęcić życie za wolność Greków, starannie notował wszelkie spostrzeżenia ich dotyczące, szczególnie charakteryzując zarówno jednostki, jak i poszczególne grupy społeczne. Interesował się także innymi narodami, których przedstawicieli miał okazję spotykać. Pamiętnik zawiera liczne ekskursy poświęcone walce o wolność, która była – w świetle *Dziennika* – najważniejszym celem życia Bogdańskiego.

Pamiętnik Bogdańskiego opublikowany został po raz pierwszy w całości w roku 1980; pominięto jedynie „Dodatek nie należący do dziennika, a przecież mający z nim związek” (znajdujący się w rękopisie wraz z dziennikiem), zawierający poglądy autora na rozmaite kwestie historiozoficzne. Na tej właśnie edycji się opierałem; z niej też pochodzą wszystkie cytaty¹. Podstawowy komentarz do *Dziennika podróży z lat 1826 i 1827* zawarty został we wstępie do wzmiankowanej edycji². Porusza on zagadnienia dotyczące powstania dziennika i zachowania rękopisu, streszcza przebieg podróży obu studentów i przypomina ważniejsze wydarzenia powstania greckiego, pomija natomiast kwestię stosunku Bogdańskiego do Greków.

Autor relacji pochodził z okolic Przemyśla, studiował zaś w Wiedniu prawo³. Franciszek Zabłocki, drugi uczestnik wyprawy, przyjechał do Wiednia z tych samych stron,

¹ H. Bogdański, *Dziennik podróży z lat 1826 i 1827*, przygotowali do druku, wstępem i przypisami opatrzyli J. Długosz i J.A. Kosiński, Kraków 1980 (dalej DP). Nazwiska greckie występujące w cytatach pozostawiam w pisowni oryginalnej. W tekście pracy przyjmuję zasady transkrypcji fonetycznej. W niektórych wypadkach trudno jest ustalić, jak brzmiała poprawna forma nazwiska, zapewne nieco przez Bogdańskiego zniekształcona. Dokonuję wówczas korekty, zaznaczając w przypisie, że proponowana przeze mnie forma jest prawdopodobna, ale w żaden sposób nie potwierdzona.

² DP, s. 5–6.

³ Henryk Bogdański urodził się w Niżankowicach koło Przemyśla w 1804 r. Przed wyjazdem do Wiednia podjął studia we Lwowie w 1823. Aktywnie uczestniczył w obu powstaniach 1830 i 1860 r. Był też

by kontynuować studia (również prawnicze), rozpoczęte na lwowskim uniwersytecie. Obaj młodzi ludzie podjęli decyzję o podróży do Grecji, dysponując niewielkimi zasobami finansowymi: w pierwszym dniu wyprawy posiadali jedynie 88 złotych reńskich (DP, s. 5–8).

Wyruszyli z Wiednia 1 lipca 1826 r. Przez Bratysławę dotarli do Komarna, skąd udali się z biegiem Dunaju aż do Pesztu. W Peszcie pozostawali przez ponad dwa miesiące, licząc na nawiązanie kontaktów z kimś, kto mógłby im pomóc w przedostaniu się do Grecji. Nadzieje na to, że dotrą na południe przez Serbię lub Wołoszczyznę spełzły na niczym, toteż podróżnicy przedostali się do Chorwacji przez południowo-zachodnie Węgry. Minęli Varaždin, zatrzymali się na krótko w Rijece, po czym znów utknęli na ponad dziesięć tygodni w Trieście, podejmując różne próby kontynuowania podróży. W Trieście okazało się, że nie ma żadnej możliwości dotarcia na Peloponez. Zmuszeni więc do rezygnacji z planów, powrócili przez Lublanę, Maribor i Veszprém do Pesztu. Czas ponownego pobytu w Peszcie mijał obu filhellenom na nauce: uczęszczali na wykłady anatomii, rozczytywali się w dziełach poruszających sprawy polityczne, historyczne i konstytucyjne, a Zabłocki rozpoczął nawet pisanie dramatu w języku niemieckim pt. *Huniad w Belgradzie*, który spotkał się z uznaniem dyrektora peszteńskiego teatru (s. 192–194). Tutaj też przyjaciele się rozstali: Zabłocki pozostał na Węgrzech, poszukując innej możliwości dotarcia do Grecji, Bogdański powrócił zaś przez północno-wschodnie Węgry (omijając główne miasta, zawitał tylko do Sátoraljaújhely) i Słowację; granicę galicyjsko-węgierską przekroczył w Barwinku. Zapiski z tej podróży uporządkował Bogdański niedługo po powrocie do kraju; niestety, zredagowany już dziennik spłonął podczas rewizji policyjnej u przyjaciela polskiego studenta. Na szczęście jednak niedoszły powstaniec nie utracił zapisków sporządzanych podczas podróży, dzięki czemu po czterdziestu blisko latach, jakie upłynęły od wyprawy, mógł spisać jej dzieje na nowo. Miało to miejsce we Lwowie w 1867 r. Ta właśnie redakcja pamiętnika dotarła do naszych czasów.

Notatki Bogdańskiego stanowią wartościowe źródło opisujące realia krajów, przez które przebiegała trasa ich podróży. Studenci wykazują duże zainteresowanie historią miast i ich zabytkami, położeniem i klimatem, bieżącym życiem miast, handlem, szkolnictwem, lokalnymi gazetami, nawet cenami artykułów żywnościowych⁴. Interesują ich miejsca niezwykle; bardzo żałują, że z powodu panującej zimy nie mogli zwiedzić grot Jaskini Postojnskiej (s. 158). W relacji Bogdańskiego pojawiają się także drobne informacje dotyczące okolic Postojnej (wówczas Adelsbergu), ruin zbudowanych tam zamków oraz atrakcji geologicznych, takich jak podziemne rzeki (s. 159). Notowane są

członkiem tajnego stowarzyszenia, Związku Bezimiennego (nosił pseudonim Logran), a od 1834 działał w Węglarstwie Polskim. W związku z działalnością konspiracyjną w 1841 r. został aresztowany i następnie osadzony w twierdzy Spielberg w Brnie na Morawach, skąd wyszedł na mocy amnestii w 1848 r. Zmarł w 1887 r., pochowany został na Cmentarzu Łyczakowskim. Por. K. Lewicki, *Bogdański Henryk*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1936, tom II, s. 191.

⁴ W odniesieniu do Triestu: DP, s. 119–122, do Simmering: DP, s. 33, Bratysławy: DP, s. 38, Budy i Pesztu: DP, s. 55, Székesfehérváru: DP, s. 88, Zagrzebia: DP, s. 97, Rijeki: DP, s. 103.

również wybrane inskrypcje, np. odnoszące się do zwycięstwa Sobieskiego pod Wiedniem (s. 34–35). Opis uzupełniają liczne ekskursy, np. na temat historii żydowskiego osadnictwa na Węgrzech (s. 178–179) czy dziejów Cyganów (s. 185).

Obydwaj podróżnicy byli ludźmi niezwykle wrażliwymi: świadczy o tym choćby sposób, w jaki opisują mijane miasta (np. Triest, s. 112 i s. 118–121) albo wrażenie, jakie wywarł na nich wschód słońca w (s. 113). Zachwyca ich też morze, które widzą po raz pierwszy w życiu. To właśnie morze skłania Bogdańskiego do refleksji na temat nieskończoności i bezkresu przestrzeni, jeszcze wyraźniej zaznaczającego się w Trieście, gdzie linii horyzontu – w przeciwieństwie do Rijeki – nie ograniczają wyspy (s. 114). Organizacja przystani i poszczególne statki, które w niej cumują, również przykuwają uwagę podróżnika (s. 114–117). Bogdański zatrzymuje się też nad pięknem jednego z alpejskich wąwozów (s. 164–165) i wyglądem zamarzającego Dunaju (s. 196).

Obydwaj studenci władali kilkoma językami obcymi. Bogdański – niemieckim, francuskim i łaciną; Zabłocki był zaś prawdziwym poliglotą, gdyż, potrafił porozumieć się także po włosku, angielsku i nowogrecku. Wykazywali też duże zainteresowanie językami narodów, przez których ziemie podróżowali. Spisali nawet ostrzeżenie w języku słoweńskim, zabraniające niszczenia drzew w lesie („Sledno Skodovanje tego draje bode po postavi oistru strafanu”, s. 156). Notowali słowa dialektu styryjskiego i porównywali je z polskimi; odnosili się także do prozodii styryjskiej (s. 165). Żaden z nich nie znał niestety węgierskiego, co w znacznym stopniu utrudniało komunikację ze spotkanymi w węgierskich wsiach chłopami. Poznane wyrazy węgierskie notuje Bogdański na ogół w zniekształconej postaci (s. 48 i 175).

Szerokie zainteresowania obu podróżników sprawiły, że zastanawiali się nad zagadnieniami o charakterze społecznym: obmyślili projekt reformy austriackiego systemu oświaty (s. 203–206), krytykowali ponadto zasady panujące na peszteńskim uniwersytecie (s. 194–195).

Z oczywistych względów najchętniej opisywanym przez Bogdańskiego narodem są Grecy. Polski student przygląda się zarówno poszczególnym jednostkom spotykanym w podróży (przede wszystkim w Peszcie i Trieście), jak i notuje refleksje na temat całego narodu greckiego lub pewnych grup społecznych, np. kupców, których ocenia zresztą bardzo negatywnie.

Najważniejszym – z punktu widzenia uczestników wyprawy – Grekiem, o którym pisze na kartach dziennika Bogdański, był Werowalis, student medycyny, wielki orędownik sprawy powstańczej. W walce wyzwoleniczej nie mógł wziąć udziału z powodu wątłego zdrowia (s. 53). Udzielał on stałej pomocy Polakom.

Werowalis okazał się ofiarnym przyjacielem po powrocie studentów do Triestu. Zobaczywszy Bogdańskiego, rozplakał się ze wzruszenia i zaproponował jemu oraz jego towarzyszowi mieszkanie pod swoim dachem, odradzając zarazem zimową podróż przez Karpaty (s. 189). Troskliwie wypytywał Polaków o ich potrzeby i dzielił się wszelkimi zapasami, które miał, choć zmuszało go to do udzielania dodatkowych korepetycji i zastawienia otrzymanego od matki pierścienia (s. 190). Równie ofiarni

byli inni Grecy zamieszkali w Peszcie, zapraszający Polaków na obiady i udzielający im pomocy materialnej. W tym kontekście Bogdański wymienia przede wszystkim rodzinę Triandafilosów (s. 190)⁵. Pomóc materialnie Polakom chciał prawdopodobnie dyrektor greckiej szkoły, Dimkas Tsiku⁶, i chyba tylko ta przyczyna skłoniła go do pobierania u Bogdańskiego lekcji języka francuskiego – a przynajmniej autor relacji nie potrafił znaleźć innego motywu zachowania Tsiku (s. 195)⁷. Peszteńscy Grecy starali się pomóc Polakom w nawiązaniu kontaktów z przybyłymi na doroczne targi kupcami, którzy mogli udawać się w kierunku Peloponezu, lecz niestety zabiegi te nie odniosły skutku (s. 80). Wyruszającym z Pesztu Polakom Grecy wręczyli listy polecające do członków rządu powstańczego (s. 86–87).

Greki Afksaniadis umożliwił Polakom spotkanie z bośniackim kupcem, który szczegółowo omawiał sytuację Grecji ogarniętej pożogą wojenną:

Przedstawiono nam Grecję ogołoconą ze wszystkich fizycznych środków, tak prowadzenia wojny z przemożnym nieprzyjacielem, jako i wyżywienia, i utrzymania walczących, i tylko wspieraną przez obcych przyjaciół – Grecję, pomimo nieporównanego i jednego ducha zrzucenia jarzma Turków, przecież podzieloną na stronnictwa ścierające się z sobą nawet już teraz, podczas wojny. Zapewniono nas, że takiego przyjęcia serdecznego nie znajdziemy w Grecji, o jakim może marzymy. Odmalowano nam jaskrawymi barwami niedostatek ogólny, wojenne trudy i straszne okrucieństwa Turków i Egipcjan z jeńcami – i mało nam obiecywano wsparcia i pomocy przed dostaniem się do Morei.

(s. 84)

Opis ten potwierdza relacje innych osób, które udawały się w tym czasie do Grecji, w tym żołnierzy. Warto zwrócić też uwagę na słowa na temat niezgody panującej wśród Greków – brak jedności w działaniach powstańczych był przedmiotem troski prasy polskiej tego okresu; niezgoda ta zdziwiła też, jak widać, Bogdańskiego, skoro wzmiankę o niej zapamiętał jako tak samo istotną, co informacje o nędzy panującej na Peloponezie i okrucieństwach tureckich.

W Peszcie mieli Polacy okazję przyjrzeć się greckiemu karnawałowi. Zabawy greckie

nie różnią się wprawdzie co do istoty od naszych; bo tak jak u nas są mieszaniną jedzenia, picia, tańców i pogadanki; jednego tylko grania w karty podczas tych rozrywek nie widzieliśmy u nich – ale tylko w jakości każdej z tych rozrywek i w usunięciu wszelkiej subiekcji i niewygody, jako też w przypuszczeniu do grona weselących się takich osób, które u nas zwykle bywają wykluczane, zachodzi różnica. Zastawiano przed wieczorem obiad suty, z kilkunastu złożony potraw – przy siadaniu do stołu nie robiono różnicy starszeństwa wieku lub znaczenia [...]. Mięsiwa bywało niewiele; ale za to najwięcej delikatnych legumin, a wszystkie słodkie, w których Grecy mają wielkie upodobanie; najulubieńsza i najśodsza nazywa się baklawas [...]. Jest na stole wino i piwo; ale nie ma toastów. – Potem wychodzą wszyscy do innego pokoju i rozpoczynają rozrywkę prawdziwie rodzinną, bez wszelkiej wykintności i etykiety – żadnej między nimi nie ma różnicy, nikt nie

⁵ Triandafilos radził też studentom, aby do Grecji udali się przez Wołoszczyznę. Bohaterowie odstąpili od tego zamiaru z powodu zarazy, która wybuchła na Wołoszczyźnie, por. DP, s. 79.

⁶ W tekście występuje jako „Cziku”.

⁷ Dodajmy, że Tsiku rzeczywiście nauczył się swobodnie konwersować po francusku w ciągu dwóch miesięcy.

jest pierwszym ani ostatnim, służący nie są wykluczeni od wspólnych uciech [...]. Niezachowanie każdej innej przyzwoitości względem kobiet jest źle widziane i miesza wesołość towarzyską [...].

(s. 197–198)

W Rijce Polacy spotkali się z konsulem rosyjskim Melisinosem, z pochodzenia Grekiem. Zdradzili mu swoje plany; Melisinos odniósł się do nich z pewną życzliwością dopiero po zapoznaniu się z treścią listów od Afksaniadisa, lecz nie udzielił Polakom żadnej pomocy i nie zdecydował się dać im żadnych pism polecających (s. 109–110).

Greków w Trieście, według relacji Bogdańskiego, miało być ponad 9 tys. Autor zapisków twierdził, że większość z nich stanowili kupcy, widzący tylko zyski, niechętnie wspominający losy ojczyzny, często trudniący się także donosicielstwem. Bogdański określa ich mianem „wstydu swoich rodaków” (s. 126). Jedynie mniejszość greckiej kolonii w Trieście zajmowała się pracą umysłową i popierać miała sprawę powstania. Ów rozłam w greckim środowisku nie dziwił Polaka, a tym bardziej nie był argumentem przeciwko sprawie greckiej:

A zatem błędzi, kto o charakterze całego narodu sądzi podług kupców albo podług wólczegów Europy z odrazą do pracy, gdyż naród grecki okazał prawdziwego ducha wolności i organizacji, a sprężystością przekonał całą Europę, że godzien zająć miejsce w rządzie niepodległych krajów. Nie można ich potępiać z powodu stronnictw, które ich dzielą w tak świętej sprawie, bo jedynomyślność w narodzie jest niepodobieństwem, a nawet różnorodność widzenia jest potrzebną, bo jest kontrolą działania; nareszcie żaden naród w zaburzeniu nie był od nich wolny [...]

(s. 126)

Co więcej, kupcy greccy nie byli zainteresowani okazaniem pomocy materialnej filhellenom, co Bogdański gorzko kwituje zdaniem: „Podobna śmierć [głodowa – P.Ch.] nie byłaby nowością między Włochami i kupcami greckimi” (s. 149).

Nie tylko jednak kupcy niechętnie nastawieni byli do sprawy greckiej. Zwolennikiem powstania nie był także grecki ksiądz, opiekun cerkwi w Trieście. Zagadnięty przez Zabłockiego

[...] starzec z pochyloną śnieżną głową wysłuchał nas cierpliwie i z surową odpowiedział powagą, że nam pomóc nie może i kroków naszych nie pochwała, że żyje pod rządem austriackim, a wierny monarsze, którego dobrodziejstwa używa, przeciwko rozkazom jego niczego czynić nie myśli; skarcił nas za nasze przedsięwzięcie i siebie naśladować radził [...]. Zdziwiony tą niechęcią, a domyślając się bojaźni, pokazał mu Zabłocki listy zalecające nas Grekom w Nauplii, wspomniawszy imiona znanych greckich patriotów, okazując własnoręczne ich podpisy – i to go nie zmiękczyło, ruszył ramionami i sucho oznajmił nam wolę swoją najprędszego opuszczenia go, dodawszy, że wymienionych Greków nie zna. Obeszło nas to i tknęło, bośmy mu nie wierzyli, a rozgniewani, odchodząc rzekliśmy, że szlachetnemu sercu pierwsza jest ojczyzna.

(s. 130)

Bogdański dziwi się postawie duchownego tym bardziej, że nieco dalej podkreśla rolę religii, która, wedle jego słów, „ożywiła otuchą” i „nadała barwę powstaniu” (s. 131). Warto zauważyć, że religia Greków wspomniana zostaje w opozycji do islamu, a Bogdański opatruje ją określeniem: „dręczona jarzmem mahometanów” (s. 130).

Zdarzali się i kupcy wyjątkowo przychylnie nastawieni do powstania. Jednym z nich był P., którego nazwiska Bogdański nie zapamiętał, emisariusz rządu greckiego. Przyjął on obu Polaków uprzejmie, ale niestety w żaden sposób nie mógł im pomóc w dotarciu do walczącej Grecji (s. 131).

Dość niezwykła okazała się postawa konsula tureckiego w Trieście, z pochodzenia Greka. Z zainteresowaniem wysłuchał opowieści o celu ich podróży i starał się udzielić im stosownej rady, mianowicie aby przebrali się za Bośniaków, których język trudno było przedstawicielom postronnych narodów odróżnić od polskiej mowy, i wydobyć od jakiegoś triesteńskiego Bośniaka paszporty, które on – jako konsul turecki – podpisze. Konsul zaproponował nawet, że uda się z Polakami na policję w celu potwierdzenia rzekomej autentyczności tych paszportów. Niestety, projekt ów upadł z powodu braku stosownych znajomych w Trieście, których paszporty Polacy mogliby wykorzystać, jak również dlatego, że studenci znani już byli policji z formalności meldunkowych, załatwianych na żądanie gospodyni, u której zamieszkali. W tej sytuacji konsul nie miał już nic do zaoferowania (s. 140–141).

Wśród Greków, także tych, którym sprawa powstania była droga, nie brakowało też postaw bardzo praktycznych. Takie właśnie stanowisko zajął Konstandinos, triesteński przyjaciel Polaków. Poradził im wracać do ojczyzny wobec niemożności wydostania się z Triestu i nikłych rezerw finansowych, którymi obaj dysponowali. Konstandinos sugerował Polakom zebranie większej kwoty i wyruszenie do Grecji w przyszłości, sądził bowiem, że wojna grecka potoczy się jeszcze przez dłuższy czas (s. 151). Sam Konstandinos aktywnie uczestniczył w walkach greckich na Wołoszczyźnie pod dowództwem Ipsilandisa (s. 151–152).

Bogdański często stara się porównywać Greków z Polakami. Niekiedy porównania te mogą zaskakiwać, zarazem jednak podkreślają one emocjonalny stosunek polskiego studenta do sprawy greckiej:

Twarze greckie [w Trieście – P.Ch.] wiele mają podobieństwa do polskich, jak te ostatnie na starych widzimy popiersiach – wspaniałe ich rysy i imponująca postać przypominały nam dawnych Rzeczypospolitej Polaków – sami Grecy to przyznają i przypisują przyczynę tego częstemu przez Turków podczas wojen zabieraniu w jasyr mieszkańców polskich obojga płci i osadzaniu ich po różnych prowincjach tureckich i dlatego Grecy z upodobaniem nazywali nas braćmi.

(s. 126)

Charakterystyczne dla relacji Bogdańskiego jest postrzeganie Greków nowożytnych jako bezpośrednich kontynuatorów antycznej tradycji w zakresie rozwoju nauki, kultury, a przede wszystkim przymiotów wojskowych. Zjawisko to staje się zrozumiałe w kontekście ówczesnej edukacji, w której dużą rolę odgrywały języki klasyczne i wiedza o kulturze starożytnej. W podręcznikach gimnazjalnych antyczni greccy wodzowie przedstawiani byli jako wzorce osobowe, szczególnie aktualne zwłaszcza w okresie polskiej niewoli. Tendencję tę odnajdujemy również w relacjach prasowych odnoszących się do powstania.

Bogdański i Zabłocki pragnęli dołączyć do powstania tak bardzo, że nawet pozornie nieistotne zjawiska atmosferyczne przywoływały im skojarzenia z wydarzeniami

znany z historii. Oglądany w Trieście wschód słońca skierował myśli obu niedoszłych powstańców ku bitwie pod Salaminą:

Nareszcie zacerwienił się cały błyszczący przestwór, jakby oblany krwią Persów pod Salaminą i Mykale; a powracające z łowów rybackie łodzie przedstawiały urwiska okrętów, ścigane przez Temistoklesa i Ksantypa. Roiliśmy o świetności starej Grecji; a z zadowoleniem i wiarą łącząc ją z Grecją terażniejszą, widzieliśmy w szybko wyskakujących promieniach, sięgających już, już do brzegu dobijających rybaków, Kanarisa z podpalonymi statkami prześladowającego egipską flotę. [...] Słyszeliśmy jęki porażonych i „Zwycięstwo Greków!” wykrzyknęła nasza wyobraźnia⁸.

(s. 113)

Plastyczność tego opisu skłaniać może nawet do powątpiewania w to, czy opisane wrażenia były prawdziwe, czy też są tylko kreacją literacką piszącego wspomnienia; trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że obydwaj bohaterowie oglądali wschód słońca nad morzem po raz pierwszy w życiu, co – zważywszy na ich młody wiek oraz idealistyczną postawę – mogło faktycznie zrobić na nich niezwykle wrażenie.

Cała narracja pamiętnika przesiąknięta jest nadzieją na wyzwolenie narodów. Celem wyprawy była

rewolucja grecka – tam chcieliśmy się uczyć być Polakami i przypatrzeć się, jak naród utraconą uzyskuje wolność, bo inna jest nauka czucia, a inna przykładu.

(s. 28)

Choć zdanie to – o charakterze motta – wyjaśnia, jaki był cel przedsięwzięcia Polaków, to w dalszej relacji autor nie traktuje poczynionego tu rozróżnienia między biernym wspieraniem walki o wolność a rzeczywistym w niej uczestnictwem jako zasadniczego. Potępia jednak niechęć do sprawy greckiej rozumianej jako walka o wolność narodów. Zwróćmy bowiem uwagę, że powstanie greckie – zgodnie z przytoczonym powyżej zdaniem – staje się jedynie frontem, na którym walka zniewolonych narodów o prawo do niepodległego bytu toczy się chwilowo, autor zaś wyraża nadzieję na to, że niebawem takim frontem staną się ziemie polskie. W tym sensie można być Polakiem wszędzie tam, gdzie walczy się o wolność – i można oczekiwać na pomoc wszystkich walczących narodów, gdy w przyszłości powstanie ogarnie ziemie polskie. Uwaga ta, choć może nieszczególnie odkrywczą, ważna jest dla zrozumienia istoty filhellenizmu, dającego się odnaleźć na kartach dziennika. Bogdański niezwykle szanuje Greków, popiera ich wyzwolenicze dążenia, z uwagą przypatruje się greckiej kulturze i przyjaźni się z licznymi Grekami zamieszkałymi w Peszcie, ale jego postawa nie wynika ze szczególnego umiłowania kultury greckiej, lecz z założenia, które przedstawił czytelnikowi na wstępie dziennika. Filhellenizm Bogdańskiego nie staje się przez to gorszym filhellenizmem (przecież gotów był w imię walczącej Grecji poświęcić życie!), lecz nabiera specyficznego odcienia, o którym należy pamiętać, czytając tę relację. Dlatego również

⁸ Warto zwrócić uwagę na mylne objaśnienia podane przez przypis: Salamina jest wyspą u wybrzeży Attyki, a Mykale jest przylądkiem w Azji Mniejszej. Ksantypus w tym kontekście przywołany być powinien raczej jako zwycięzca spod Mykale.

rozważania na temat pojmowania wolności w pamiętniku Bogdańskiego są nierozdzielnie związane z problematyką filhellenizmu.

Bogdański przyznaje otwarcie, że Grecy stali się dlań przykładem, gdyż „długo ciążące jarzmo barbarzyńców nie przytłumiło w nich głosu przyrodzenia” (s. 28). W Heladzie zamierzał nabyć doświadczenia i przenieść je potem na ziemię polskie. Tak zresztą cel jego podróży rozumiał peszteński znajomy, Grek Afksaniadis (s. 85).

Równocześnie podkreśla Bogdański niemożliwość wynarodowienia nacji, które pozostają pod czyjąś władzą. Jak zauważa, nie można sprawić siłą, aby ktoś zmienił swą przynależność narodową, ponadto o istnieniu narodu przesądzają pomniki historii, język, literatura, miłość ojczyzny i wiara w odrodzenie polityczne (s. 76). Uwaga ta odnosi się zarówno do Polaków, jak i do Greków. Dążenia narodowowyzwoleńcze są wspólne wszystkim uciemiężonym narodom, o czym świadczy zadowolenie peszteńskiego Greka Afksaniadisa, okazywane wówczas, gdy Polacy wołali: „Jeszcze Polska nie zginęła!” (ibidem). Wytrwanie w postanowieniu dotarcia do walczącej Grecji spotkało się ze wzruszeniem okazanym przez Afksaniadisa, Werowalisa, a nawet bośniackiego kupca, który zdawał relację z położenia, w jakim znajduje się Grecja (s. 85).

Autor relacji zauważa, że spośród państw europejskich tylko Austria nie tolerowała istnienia związków filhelleńskich, które organizowały składki na rzecz walczącej Grecji. Państwo austriackie odznaczać się miało także wrogością wobec Greków – według Bogdańskiego działało w porozumieniu z Ibrahimelem Baszą, utrudniając Grekom poruszanie się po terytorium austriackim i opuszczenie go (s. 75–76).

Po powrocie do Pesztu bohaterowie relacji spotkali niejakiego Wiszniewskiego, Polaka, który służył pod dowództwem Kościuszki. Obaj studenci z uwagą i wzruszeniem przysłuchiwali się jego opowiadaniu (s. 189). Kościuszko stał się zresztą patronem ich przyjaźni: rozłączając się w Peszcie, wręczyli sobie nawzajem dwa pierścienie, na których kazali wygrawerować napisy: „Kościuszko” i „Dzień 3-ci Maja”, aby stale pamiętać o swojej przyjaźni i o „świętym zamyśle tego wielkiego męża, o którego nazwisko wzrok nasz nieustannie obijać się będzie” (s. 214).

W Peszcie mieli także okazję poznać luterańskiego pastora z Gdańska, który z zainteresowaniem odniósł się do planu wyprawy do Grecji, a nawet starał się doradzić, w jaki sposób młodzi Polacy mogliby dostać się na Peloponez (s. 202–203).

Upadek Polski przypisuje Bogdański – w rozmowie z pewnym bratysławskim kupcem – niezgodzie panującej wśród szlachty i niemożności podjęcia decyzji (s. 41).

Nieraz pojawia się na kartach pamiętnika kwestia europejskości Greków, bardzo trudna dla ówczesnego filhellena. Z jednej bowiem strony Bogdański niezwykle szanuje klasyczną spuściznę, a współczesnych Greków – zwłaszcza tych z kolonii peszteńskiej – uważa za swoich braci, z drugiej zaś dostrzega zacofanie ich kraju, przyjęcie wschodnich strojów oraz zachowania mało charakterystyczne dla Europejczyków. Co ciekawe, to z jego ust pada stwierdzenie:

Grecy obyczajami swoimi i całym narodowym usposobieniem należą więcej do Azji niżeli do Europy; moralnie tylko przez chrześcijaństwo z Europą połączeni, odstrychnięciem od katolicyzmu

zerwali z nią i zwrócili się znowu ku Azji, dokąd ich pociąga pęd handlowy i cała ich narodowa istota; a nawet w potocznym życiu nie zaliczają siebie do Europy; bo gdy kto z Grecji do innych europejskich krajów się uda lub z tychże do ojczyzny wraca, mówią, że pojechał do Europy albo z Europy do domu powrócił.

(s. 199)

Zdanie to rzeczywiście może zaskakiwać: gdzie podziela się więc cała klasyczna przeszłość? Przyznajmy, że jak na dwustustronicowy pamiętnik rzadko przywoływana jest ona w greckim kontekście, co dziwi tym bardziej, że w owym czasie prasa relacjonująca zdarzenia zachodzące w Grecji bardzo chętnie odwoływała się do historii starożytnej⁹. Taki też sposób odbioru greckiej walki był dość oczywisty u wykształconego Europejczyka. Może więc Bogdański przejął inny sposób postrzegania greckiej walki od samych Greków, którzy widzieli powstanie nie jako przejaw odrodzenia dawnych cnót i wartości, lecz jako żywy dramat swego narodu: tych właśnie Greków, żyjących w dziewiętnastym stuleciu. Na potwierdzenie tej hipotezy brakuje niestety w tekście dowodów.

Krajem zniewolonym, przez który przebiegała większa część trasy podróżujących studentów, były Węgry, a ściślej: ziemie należące historycznie do Korony Węgierskiej. Bogdański dostrzega podobieństwo sytuacji politycznej Polski i Węgrów. Przytaczając wątki dyskusji w parlamencie węgierskim odnoszących się do zmiany praw i przejścia nowych rozwiązań austriackich, opatruje swe informacje komentarzem:

Usiłuje [cesarz austriacki – P.Ch.] także Węgrów i administracyjnie zrównać z innymi prowincjami [...] – lecz Węgrzy, ten dumny naród na swoją odrębność i narodowość, wolą raczej zostać przy złym własnym, niżeli przyjąć może lepsze obce, kiedy mu tego złego poprawić nie wolno.

(s. 40)

Dostrzega rolę szlachty w życiu politycznym Węgiei (s. 39). Z zaciekawieniem przytacza węgierski zwyczaj koronacyjny, zdradzając tym samym zainteresowanie tradycjami narodowymi, których zachowanie warunkuje ciągłość istnienia narodu (s. 42). Wspomina także węgierską legendę o założeniu Komarna, odwołując się przy tym do mitycznego Arpada (s. 44). Oba te ekskursy zdradzają, że Bogdański uznawał Węgrów za naród bardzo stary, będąc jednocześnie zdania, że długie dzieje narodu przyznają mu

⁹ Można przekonać się o tym choćby na przykładzie publikacji „Gazety Krakowskiej” z lat 1821–1830: postrzeganie greckiej współczesności przez pryzmat starożytnego dziedzictwa jest tu niezwykle częste. Obok nazw geograficznych pojawiają się imiona postaci mitologicznych i historycznych (np. Teby jako gród Epaminondasa i Pelopidasa, Ateny jako miasto Minerwy (!), rzeczka Ilissos jako miejsce nauczania Sokratesa itd.), często zdarzają się jednak nawiązania wykraczające poza odniesienia geograficzne. W relacjach mowa jest o „łagodnych obyczajach”, o praworządności (ustawicznie przeciwstawianej barbarzyństwu Turków), a jako wzór walczących wymieniany jest bohaterski Leonidas (w kontekście heroicznej walki podczas oblężenia Trypolis w październiku 1821). Czytając doniesienia „Gazety Krakowskiej” z pierwszych lat powstania greckiego, odnosi się niekiedy wrażenie, że opisywana jest w nich wojna starożytnych Greków z Persami, której tłem stają się współczesne zmagania narodowowyzwoleńcze. Zob. mój artykuł *Ukryte słowa. Powstanie greckie w świetle doniesień „Gazety Krakowskiej” z lat 1821-1830*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej i in., Warszawa 2007, s. 150–169. Por. też A. Trzpił, *The Greek war of independence in accounts published in „Kurier Litewski”*, s. 301–317.

w pewien sposób większe prawo do niezależności. Autor relacji przyznaje to zresztą bezpośrednio, opisując ruiny zamku w Vácu, oglądane z perspektywy płynącego Dunajem:

[...] podobne pamiątki, we wspomnieniu tylko istniejącego świata, obudzają uszanowanie dla starożytności i mimowolnie korzy się przed nimi czoło jak przed białowłosym starcem, pamiętającym lepsze czasy politycznej niepodległości.

(s. 47)

Podobny cel mają dygresje historyczne dotyczące dziejów Székesfehérváru w klasztorze Szegszárd (s. 90 i 91).

Pamiętnik Bogdańskiego jest ciekawym świadectwem postrzegania innych narodowości przez Polaków. Sposób, w jaki autor patrzy na cudzoziemców, wydaje się interesujący z tego także powodu, że stara się on osądzać obcokrajowców w kontekście stosunku do walki narodowowyzwoleńczej.

Z zaciekawieniem, choć i dużym dystansem, przedstawieni są Turcy. Bogdańskiego pociąga w nich przede wszystkim egzotyka. Określa ich jako ludzi pięknie zbudowanych, przystojnych, cechujących się dumną postawą i poruszających się posuwistym krokiem (s. 124). Czar ów jednak pryska szybko, bo polskiego filhellena zraża do przedstawicieli tej narodowości

pogardzająca duma, która jest tylko pychą, ma swoją postawę w ograniczonym jedynie umyśle i niskim ucywilizowaniu. Bo w rzeczy samej u Turków mało znajdzie pięknego wykształcenia i głębokiej rozważliwości i nauki, których brak daleko ich oddzielił od reszty mieszkańców Europy i rażące sprawia odbicie od teraźniejszego czasu – nawet mało między nimi umie czytać i pisać; po większej części wstydy są zatrudnienia, które podług zasady ubliża powadze [...].

(s. 124)

Z relacji tej wyciera przekonanie o niższości kulturowej Turków. Bogdański pisze niżej, że „gramatykiem”, tj. uczonym, jest u Turków ten, „któren więcej przeczytał Koranu albo go umie na pamięć” (s. 124). Zainteresowanie Polaka wzbudza szczegółowo przezeń opisany strój turecki, kindżał noszony przez Turków (Bogdański nazywa go „ginczałem”), „piękny i wysoki” turban oraz – duże wąsy (s. 125). Polak zauważa, że w zachowaniu i gestach Turcy starają się okazywać wyższość Europejczykom. Przyznaje jednak, że podobnych gestów używają Grecy. By jednak zachować kontrast między Grekami a Turkami, zaraz dodaje, że przybyli do Triestu Grecy szybko zmieniają strój na europejski (s. 125).

Z wyraźną niechęcią odnosi się polski student do Włochów. Narzeka na ich zapalczywość, mściwość, skłonność do zbrodni i dewocyjną obłudę. Kulturę włoską uważa wyłącznie za wynik oddziaływania włoskiego klimatu, Włochami pogardza zaś jako narodem powstałym z wymieszania się w okresie średniowiecza potomków Rzymian z „tłumami ciągnących narodów” (s. 126). Zapewne na taki odbiór rodaków Dantego wpłynęły osobiste przejścia z pewnym agentem policji włoskiej narodowości, który usiłował wybadać zamiary Polaków. Jego dociekaniom kres położyło oświadczenie

Zabłockiego, który oburzył się na próby uznania studentów za wichrzycieli politycznych (s. 148).

Dla odmiany z dużym zainteresowaniem obserwuje Chorwatów. Drobiazgowo opisuje ich strój, podoba mu się także uroda Chorwatek („bardzo przystojne, hoże, dobrego wzrostu i pięknej, smukłej kibici, płeć ich delikatna i biała, rysy twarzy przyjemne i cera zdrowa – nie zawstydyłyby się w salonach miejskich; a nawet śmiało rzeknę, że by je przyozdobiły”, s. 129). Ceni Chorwatów za utrzymywanie porządku w obejściach i prowadzenie rozsądnej gospodarki rolnej (s. 92).

Od Chorwatów odróżnia Krajan, tj. Słoweńców, którzy także wzbudzają jego zainteresowanie. Niejednokrotnie uwagę jego przykuwa uroda Słowenek („piękna i hoża gospodyni”, s. 157; „gospodyni, piękna i dobra kobieta”, s. 161) podkreśla ich troskliwość przejawiającą się choćby w pomocy Zabłockiemu, gdy ten zasłabł (s. 157), i w pomocy zmęczonym wędrowcom (s. 161).

W nieco innym kontekście przywołuje Bogdański słowiańskich mieszkańców Styrii. Wspomina przede wszystkim ich smutny los pozostawiania w długoletniej niewoli austriackiej i silnej germanizacji, której zostali poddani. Efektem tego stało się nie tylko zniemczenie języka, ale również niebezpieczeństwo zepchnięcia go do roli mowy plebejskiej. Jako zagrożenie dla żywiołu słowiańskiego w tej części Europy postrzega też Bogdański rozprzestrzenianie się mowy włoskiej, promieniującej z miast nadmorskich¹⁰.

Niezwykle cenna jest inna uwaga Bogdańskiego odnosząca się do mieszkańców Styrii: jak miał się on oto przekonać, lud styryjski nie uległ jeszcze całkowitemu zniemczeniu pomimo licznych wysiłków czynionych w tym celu przez władze austriackie. Ta obserwacja prowadzi autora relacji do następującej tezy:

Nigdy się naród uciemienieniem w inny przestoczyć nie da – parcie rodzi przeciwparcie, jest to przyrodzone prawo ducha – przynięcioną narodowość dopóty całą siłą się rozpręza, dopóki nie piękna cisnące ją okowy.

(s. 172)

Francuzi i Anglicy pojawiają się w relacji Bogdańskiego tylko w kontekście ewentualnej pomocy, której mogą udzielić obu studentom w wydostaniu się z Triestu i przeprawie do walczącej Grecji. Francuski kapitan statku, z którym rozmawiał Bogdański, w sposób uprzejmy odmówił okazania pomocy Polakom, uciekając się do kłamstwa. Stwierdził bowiem, że nie ma stosownych uprawnień, aby zaokrętować na pokład nowych pasażerów (s. 140). Tymczasem angielski kapitan, do którego zwrócił się Zabłocki, udzielił mu pouczenia, aby szanował rząd, którego poddanym pozostaje. Obaj zagraniczni kapitanowie nie wykazali zatem żadnego zrozumienia dla sprawy, która skłoniła Polaków do podjęcia podróży na południe Europy. Poruszony odpowiedzią Anglika, Zabłocki sprowokował go do niezbyt uprzejmej wymiany zdań, w której kapitan miał

¹⁰ DP, s. 165: „Romanizm i Niemczyzna posuwając się coraz dalej w Sławiańszczyznę, wypychają ją, niszczą jej narodowość i ubożą – a o władnąwszy inteligencję i majątki, doprowadzają narodowość do wzgardzonego przez siebie proletariatu”.

powiedzieć: „Czyśmy złoczyńcy, by nas [tj. nasz okręt – P.Ch.] przetrząsano? [...] obraziłeś mój narodowy honor” (s. 165). Zdanie to ujawnia wyraźną różnicę w pojmowaniu honoru narodowego przez przedstawiciela nacji, która nigdy nie utraciła wolności, i tej, która o ową wolność zmuszona była walczyć. Według jednego godną postawą jest przestrzeganie praw, według drugiego zaś – walka z całym zastanym światem o ustanowienie sprawiedliwych reguł.

Z pewnym dystansem odnosi się autor pamiętnika do Węgrów. Stosunek ów związany był zapewne z niezajomością języka węgierskiego¹¹. Spostrzeżenia Bogdańskiego potwierdzają jednak fatalny stan rolnictwa węgierskiego pod rządami austriackimi (s. 90; 177; 179). Rezultatem tych zaniedbań była wielka nieufność chłopów węgierskich do polityki rządu, a wraz z nią – do obcych. Tylko znajomość języka włoskiego, którą podzielał również wójt miasta Vásvár, uratowała Polaków od niechybnej śmierci z rąk chłopów: ci, widząc odróżniające się od węgierskich czerwone koszule studentów, wzięli ich za obcych podpalaczy, winnych licznych pożarów w tym rejonie. Ubogie wsie i nieprzystępni, nieufni chłopci dominują także w pejzażu Wielkiej Niziny Węgierskiej obserwowanym przez Bogdańskiego w drodze powrotnej do kraju (s. 218 i 219). Węgrzy na kartach pamiętnika są skorzy do zwady, zaś zaściankowa szlachta węgierska ma w sobie wiele z cech polskiej szlachty: cechuje ją warcholstwo, nieuporządkowanie, ale też patriotyzm. Węgrzy na tle innych narodów prezentują się Bogdańskiemu jako naród niespokojny, który „wojnę i zatargi przynosząc nad spokój domowy, zaniedbywał uprawę roli” (s. 222). Polak zwraca też uwagę na silną już wówczas wzajemną niechęć słowacko-węgierską (s. 222) oraz poczucie wyższości Węgrów w stosunku do narodów słowiańskich (np. do Chorwatów, s. 92).

The Image of Greeks in Comparison to Other European Nations in the Light of Henryk Bogdański's *Travel Log in the Years 1826–1827*

The work discusses the manner of presenting Greeks in *Travel Log in the Years 1826–1827* edited by Henryk Bogdański, a Lvovian, a student of Law at the University in Vienna, who accompanied by Franciszek Zabłocki, set off to Greece. The two philhellenes were forced to interrupt their journey in Trieste and return to Vienna. Bogdański, the narrator and the author of the memoir, refers to Greeks with special sympathy. He is truly interested in Greeks and their customs. Bogdański values freedom greatly, and draws considerable attention to the strive of other nations for liberation. He justifies them, and is ready to sacrifice his own life for the freedom of other nations. Bogdański's philhellenism should be understood in this context: it inscribes into the author's romantic attitude.

¹¹ Potwierdza to sam Bogdański (DP, s. 92).

Η εικόνα των Ελλήνων στο φόντο άλλων Ευρωπαϊκών εθνών όπως παρουσιάζεται στο «Ημερολόγιο ταξιδιού του 1826–1827» του Henryk Bogdański

Το άρθρο αναλύει τον τρόπο παρουσίασης των Ελλήνων στο «Ημερολόγιο ταξιδιού του 1826–1827», που συντάχτηκε από τον Henryk Bogdański, κάτοικο του Λβιβ, φοιτητή της νομικής στο πανεπιστήμιο της Βιέννης, ο οποίος, μαζί με τον συμφοιτητή του Franciszek Zablocki, έφυγε για την Ελλάδα για να συμμετάσχει στον επαναστατικό αγώνα. Επειδή δεν κατάφεραν να περάσουν στην Ελλάδα, οι δυο φιλέλληνες ήταν αναγκασμένοι να σταματήσουν στην Τεργέστη και να γυρίσουν στη Βιέννη. Ο Bogdański, ο αφηγητής και συγγραφέας του ημερολογίου, αναφέρεται στους Έλληνες με ιδιαίτερη συμπάθεια. Τον ενδιαφέρουν πραγματικά οι Έλληνες και τα ήθη τους. Ο Bogdański εκτιμά πολύ την ελευθερία και παρατηρεί τις ενέργειες διαφόρων εθνών, που ποθούν την ανεξαρτησία, τις χώρες των οποίων επισκέπτεται. Τις κρίνει δικαιολογημένες και είναι έτοιμος να θυσιάσει τη ζωή του για την ελευθερία άλλων λαών. Έτσι πρέπει να κατανοούμε το φιλελληνισμό του Bogdański: διακρίνεται σε ολόκληρη τη ρομαντική στάση του συγγραφέα.

„Greckie liryki” Cypriana Norwida (*Marmur-biały*, *Z listu do Włodzimerza Łubieńskiego*¹)

Wiersz Norwida *Marmur-biały* może być traktowany jako pierwsza wersja słynnego utworu *Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie*. Jest bowiem w dużym stopniu zbudowany na kontraście między obiektywnym, historycznym znaczeniem, jakie dla społeczeństw i dla kultury (narodowej czy europejskiej) miały wybitne, wymienione w wierszu jednostki, a niewdzięcznością społeczną i tragicznym losem tych osób. W *Coś ty Atenom...* są to m.in. Sokrates, Mickiewicz, w *Marmurze-białym* – Homer, Fidasz, Milcjades, wybitne osobowości, które tak bardzo zasłużyły się w dziejach Grecji (czy Polski) i tak tragicznie nieprzystającą do ich zasług otrzymały od społeczeństwa odpłatę.

Zatem można dostrzec w *Marmurze-białym* załączek poetyckiego pomysłu, który w *Coś ty Atenom...* zyskał retorycznie mistrzowski kształt i stał się podstawą bardziej uniwersalnej niż w *Marmurze-białym* krytyki społeczeństw europejskich i ogólnych mechanizmów społecznych. Jednak pomysł ten nie w pełni mieści się w przywołanym powyżej koncepcie, polegającym na drastycznym zderzeniu dorobku i znaczenia wybitnych i ważnych dla kultury i zbiorowości jednostek z ich tragicznym losem, naznaczonym społeczną niewdzięcznością, odrzuceniem lub brakiem pamięci. Otóż jest on tylko częścią szerszego zamysłu poetyckiego, który zbudowany został na personifikowaniu Grecji.

Paradoksalność tego wizerunku Grecji-kobiety polega na tym, że równocześnie ukazane w nim zostały wspaniałe cechy symbolizujące kulturę grecką, wartości wpajane przez jej wielkich twórców-nauczycieli, oraz zimne, nieco demoniczne, marmurowe i kamienne piękno, jakie ją – w wierszu – znamionuje. Kobieta-Grecja, która ma „ramiona

¹ *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida* autorstwa Z. Trojanowiczowej i Zofii Dambek (t. I: 1821–1860, Poznań 2007, s. 321) podaje następujące informacje o okolicznościach powstania obu utworów (pod datą lipiec...początek października 1848 r.): „Norwid wyjeżdża w podróż po Morzu Śródziemnym i wokół Grecji. Trasa: Neapol – Pompeje – Herkulanum – Palermo – Kalabria – Morze Egejskie – Kreta. W czasie podróży powstają wiersze: *Z listu (Do Włodzimerza Łubieńskiego)* i *Marmur-biały*”. W przypisie autorki podają informację dotyczącą bardzo zajmującej badaczy Norwida kwestii jego ewentualnego pobytu w Grecji: ich zdaniem, poeta raczej nie był na Krecie, ze względu, jak sądzą, na pozostawanie wyspy pod panowaniem tureckim: „Niemniej podejrzewano Norwida o udział w poszukiwaniach archeologicznych na Krecie” (s. 322).

z marmuru/ I – serce” (MB, w. 100)², bardzo tu podobna jest – w swym pięknie marmurowym i posagowym, w chłodzie serca – do tylekroć poruszających wyobraźnię Norwida (i kreowanych przez wyobraźnię poety) „wielkich dam”, wciąż go fascynujących, a przez swą salonową wyniosłość i swoistą konwencjonalność, nieprawdziwość istnienia równocześnie odpychających.

Kilkakrotnie pojawia się w wierszu zwrot o tych, którzy ją, kobietę-Grecję, uczyli. Do Grecji właśnie zwraca się podmiot wiersza, przypominając jej nauczycieli, co stanowi zarówno opis kształtowania walorów artystycznych, moralnych i duchowych, jak i rodzaj opisu edukacji „wielkiej damy”, edukacji niepokojąco przypominającej przygotowanie do życia w salonie: nauka śpiewu, dostoje wyginanie kibici, powściągliwość dobrego wychowania...

Wydaje się, że tajemnica poetyckiej wymowy tego wiersza polega na grze i przepływie znaczeń między Grecją, utożsamianą z obrazem salonowej „wielkiej damy”, chłodnej, wyniosłej, nieosiągalnej, a uniwersalnymi i prawdziwymi (nie-salonowymi) wartościami kultury greckiej, których uczą wielcy artyści i mężowie stanu. Grecja jest tu piękna i pełna wdzięku, błękitnooka i mądra, symbolizowana tu przez Minerwę. Homer uczył ją „śpiewać z gwiazdami do chóru” (MB, w. 3), Fidiasz „uczył kibic wyginać dostojnje/ I stąpać jako bogi, duchem czując ciało [...]” (MB, w. 8–9, podkr. MK), Arystyd – przebaczać.

Te trzy elementy bardzo wyraziście pokazują Norwidowskie rozumienie kultury greckiej. To Homer uczył Grecję śpiewać z gwiazdami do chóru, zatem znakiem kultury greckiej – bardziej niż jasność rozumu i zdolność logicznego myślenia – jest kosmiczna harmonia, granicząca z mistyką, ale i pierwotna naturalność sztuki. Fidiasz uczył kibic wyginać, a więc uczył nieco salonowego wdzięku, ale także „stąpać jako bogi, duchem czując ciało”, zatem nie tylko piękna zewnętrznego, ale i opanowania ciała duchem, a może jedności ciała i ducha? Słysząc w tych słowach Norwida echo winckelmannowskiej refleksji o rzeźbie greckiej, o jedności sztuki, człowieka i sacrum, o greckim bogu-człowieku w pięknym (po platońsku rozumianym) ludzko-boskim ciele. Ale także Mickiewiczowskie słowa z wiersza *Na pokój grecki* o bogu, który w salonie, zatem przestrzeni naruszającej pierwotny, autentyczny ład kultury antycznej, na powrót chowa się w kamieniu... (zresztą i Norwid uruchamia podobną metaforę w drugim ze swoich „greckich” liryków). Wracając do analogii z winckelmannowską myślą, trzeba jednak powiedzieć, że „duchem czuć ciało” to już chyba coś więcej niż estetyczna antropologia w duchu Winckelmanna, to już inne rozumienie materii – materii pokonanej przez ciało, zwłaszcza, że pojawia się tu Arystydes, który „przebaczać uczył, cierpiąc jak wygnani [...]” (MB, w. 13)...

Grecja tak wychylona ku ewangelicznemu przebaczeniu i duchowi przekraczającym ciało, panującemu nad ciałem i materią, tak piękna i wdzięczna okazuje się

² C. Norwid, *Marmur-biały*, [w:] idem, *Pisma wszystkie*, pod red. J. Gomulickiego, t. I: *Wiersze. Część pierwsza*, Warszawa 1971, s. 100 (stosując skrót MB i podając numer wersu). Wiersz *Z listu (Do Włodzimierza Łubińskiego)* cytuję również za tym wydaniem (s. 97–99), oznaczając go skrótem ZL i podając numer wersu.

jednak „nie-wdzięczna”. Nie potrafi bowiem pojąć, kim była i czego tak naprawdę ją nauczono. W tym wierszu świat grecki nie do końca wie, czym jest – nie do końca pojął swą własną tożsamość. To także świat w pewien sposób zamknięty: jest już tylko w pięknych zwaliskach, nie otworzył się na to, co miało nadejść, a czego załóżki tkwiły w nim samym. Zamknął się w pięknych zwaliskach, w niepamięci i w niemówieniu.

Tę Grecję, te nadobne zwaliska (MB, w. 17) podróżny

[...] żegna z tęsknotą,
Rosami operlone rwąc fijołki drobne,
J e d y n e , c o łzawieją tam... i rosną po to.

(MB, w. 18–20)

Łzy, które pojawiają się w ostatnim wersie wiersza, nie są jednak podobne do łzy spoza tego świata, „zza planety”, co z błękitu w groby przecieka... To tylko rosa na fijołkach, jedyna łza...

Motyw łzy pojawia się również w drugim „greckim” liryku Norwida, także pisanym u brzegów Grecji; w istocie motyw ten otwiera wiersz *Z listu do Włodzimierza Łubieńskiego*:

[...] greckiej kolumny
Na brzegu morskim, falą oszklonej – tak żal mi!
Że prawie łzę ja dla niej miałem, jak dla trumny

(ZL, w. 1–3)

Radość spotkania, tęsknota w momencie pożegnania oraz żal i smutek to uczucia towarzyszące podróżnemu spotykającemu się tu z Grecją. Łza, o której pisze Norwid w pierwszych wersach poetyckiego listu do przyjaciela, jest wyrazem bezradnego smutku, nie jest łzą odkupiającą, co z nieba w groby przecieka... Łzę dla Grecji „miałem jak dla trumny” (ZL, w. 3)... Co oznacza tu porównanie kolumny do trumny? Czy to znak umarłej kultury? Czy znak bliskości tej kultury, bliskości odczuwanej przez podmiot mówiący? A może kolumna „na brzegu morskim”, falą oszklona (ZL, w. 2) przypomina eksponat muzealny, pozbawiony życia i zamknięty na żywą przemianę?

Taka refleksja, zakorzeniająca Norwidowską wizję Grecji w romantycznym, nacechowanym emocjonalnością, osobistym stosunku do Grecji, jest dopełniana przez drugą, zasadniczą część wiersza, opowiadającą, za Plutarchem, historię sycylijskiego spotkania Cyserona z greckim wychodźcą, starym mędrcom, samotnikiem uczącym „młódź mądrości greckich (może wiary!)” (ZL, w. 16), tęskno nieraz nucącym rapsody, w mówieniu skąpom – skromnym – dumnym,

[...] jak narody
Zbolałe – albo Mężę w głębokość sumienia
Schodzący – gdy historii rzekną: „Do widzenia!”

(ZL, w. 17–20)

Ta opowieść, nie do końca zgodna z prawdą historyczną, przekształcającą relację Plutarcha (opisującego pobyt Cycerona nie na Sycylii, ale na Rodos), przybiera kształt przypowieści, paraboli, staje się uogólnieniem losów narodów podbitych i zniewolonych, które w wierszu reprezentuje zarówno ów stary mędrzec, jak i podmiot utworu, „syn Grymhildy” (ZL, w. 46). Żeby odczytać w pełni znaczenia tekstu, trzeba by z pewnością uruchomić jego różnorodne i szerokie konteksty, m.in. te, które tworzy *Irydion* Krasińskiego i inne literackie wizje Rzymu. Z pewnością istotny jest też fakt, że wiersz ten ożywiany jest przez te same napięcia, które znajdujemy w *Epimenidesie* i w mowie o powstaniu styczniowym z roku 1875 – napięcia między samoistną refleksją nad dziejami Grecji a budowaniem polsko-greckich analogii historycznych. W tym porządku postrzegany, filhellenizm Norwida jakby wchodzi w krąg pytań o znaczenie kultury Grecji w dziejach Europy, ale i w pytania o wspólnotę narodów poniżonych i przez historię odepchniętych.

W tym momencie jednak najbardziej mnie interesuje wizja Grecji, którą buduje tu poeta, przede wszystkim poprzez uruchomienie osobistej i narodowej perspektywy. Podmiot, autor owego poetyckiego listu do przyjaciela, podkreśla, że myślenie o Grecji w czasach wielkiego zamętu, smutku i bólu (aluzje do *Wiosny Ludów*) jest ważne i warte osobistego zaangażowania:

...A ty mnie ganić będziesz, że greckiej kolumny
 Na brzegu morskim falą oszklonej tak żal mi!
 Że prawie łzę ja dla niej miałem, jak dla trumny,
 Gdy tyle bólów, smutków tyle się dziś psalmi.
 – Więc słusznie gań – a smucić pozwól się niesłusznie [...]
 (ZL, w. 1–5)

Poeta prowadzi rozmowę z przyjacielem i wspomina „czas i powieść starą”, jak mówi, „starą nie wam” (ZL, w. 8), to znaczy: aktualną i dziś, ale również: że każda refleksja nad odległymi, ważnymi formacjami kulturowymi ma znaczenie, nie jest bezzasadna.

Cicero spotyka się ze starym mędrce, a ich rozmowie przysłuchuje się młodzież. Stary wychodziec jest uosobieniem kultury greckiej, nośnikiem najistotniejszych wartości greckiej kultury. Jakże to wartości i na czym polega dramaturgia owego spotkania Rzymu i Grecji, o którym pisząc „Plutarch [...] nie czuł głębi” (ZL, w. 44), a którą odczuł „syn Grymhildy” na italskich gruzach przebywający?

Ów stary Grek uczy mądrości greckich, może wiary, co warto podkreślić, „tęskno nieraz nucający rapsody” (ZL, w. 17), wpisuje się więc w najstarszą, najpierwotniejszą – według romantycznego rozpoznania – warstwę kultury greckiej, homerowo-ludową. To ktoś dumny, w mówieniu skąpy, skromny, doświadczący cierpienia narodu, przez to mierzący historię sumieniem („dzieje nie są wyszynkiem” – jak mówi Byron w *Epimenidesie*).

Kultura grecka, której wartości w rozmowie z mędrce-wychodźcą prezentuje Konsul, charakteryzowana jest przez kategorie natchnienia, duchowości, miłości ojczyzny:

– Cicero mówił – mówił nie do rzymskiej rzeszy,
 Jak chytry stron gladiator – lecz jak duch, co spieszy
 Wargami, by rytmowej wydażyły lawie –
 Więc jak natchniony – Grekiem się rodzący prawie;
 A mówił wciąż helleńskim słowem i przydechem,
 Bo była rzecz o duchu – rzecz ostatnim śmiechem
 Po wychyleniu mętnej okryta trucizny
 Jak głazem – na nim słowa te dwa: m y ś l - o j c z y z n y ...

(ZL, w. 28–35)

Z tym to wychodźcem Konsul, pod otwartym niebem,
 / O sokratejskich rzeczach mówiąc: n i b y c h l e b e m /
 Mistycznym się narodów rozłamywał w słowie.

(ZL, w. 21–23)

I znów, jak w wielu „greckich” tekstach Norwida, widzimy tu kulturę grecką jako antycypację chrześcijaństwa, niezwykle nałożenie znaczeń przedchrześcijańskiej kultury greckiej (sokratejskie rzeczy) i chrześcijaństwa (chleb rozłamywany w słowie). Analogia ta zostaje jeszcze wzmocniona: przedchrześcijańska kultura grecka to chleb mistyczny narodów, a posługiwanie się tym kodem jest komunią; ta kultura to słowo łączące narody, to możliwość komunikacji, porozumienia, łączności. Komunia, namaszczenie, przełamanie chlebem...

O takiej funkcji kultury greckiej (choć w innym porządku) pisał Norwid w liście do Wojciecha Grzymały w roku 1852:

P. S.

Oto, co zacząłem był mówić, chociaż nic w tym nowego, tylko że w porównaniu do klasycznej Grecji Francuzi rozumieją, a tak, jak im dziś zwykle samo przez się opisują, to zawsze tylko trywialne strony stają się popularne – np. polka! – ducha zaś ani rusz nie wiedzą... Toteż na to podobą się Opatrzności postanowić, żeby piękna Grecja, co o piękną kobietę wojnę domowa zapaliła, służyła teraz ludom jako talizman porozumiewania się w sztuce... tak, jak na inne potrzeby w tym rodzaju będzie Polska służyć³.

Wydaje się jednak, że sąd ten ma w sobie dużo goryczy: żeby osiągnąć taką wartość w kulturze, trzeba w historii doświadczyć niesprawiedliwości, cierpienia, poniżenia. Narodom zbolałym i jednostkom poniżonym właściwego. W tym porządku w myśli Norwida spotyka się doświadczenie narodu greckiego (wpisane w kreację starego wychodźcy) i polskiego narratora wiersza – „syna Grymhildy”. Doświadczenie to jest pełne goryczy, jednak „gruzy italskie”, z których mówi podmiot wiersza, świadczą o tym, że nie wszystko wyszał „u piór- Roma!...” (ZL, w. 43)...

³ C. Norwid, List do Wojciecha Grzymały [Paryż, lato? 1852], Post scriptum do [Tańce słowiańskie], [w:] idem, *Pisma wszystkie*, t. VIII: *Listy*, Warszawa 1971, s. 175.

Greece in Norwid's "Greek Lyrics"

Philhellenism is a particularly important phenomenon in the literary output of Cyprian Norwid (1821–1883), late Romantic and one of the most outstanding Polish poets. It links in his poetry with numerous references to Ancient Greek culture. Norwid's philhellenism joins two perspectives: a panoramic reflections upon the great cultural formations of Europe and deliberation upon the condition and place of an individual in modern civilization.

As it is believed nowadays, Norwid never visited Greece, he only travelled near the shores of Crete, and the journey itself became an inspiration for him to write two lyrics (*White Marble* and *From a Letter Sent to Włodzimirz Łubieński*). These lyrics read in the context of Norwid's philhellenic texts, such as *Epimenides* (1854) and the speeches delivered on 22 January 1875 on the anniversary of the Polish anti-Russian January Uprising of 1863 show the poet's historical deliberation upon Ancient Greece and its heritage. The image of Ancient Greece in *White Marble* oscillates between material and spiritual beauty and the personification of a great lady from the nineteenth-century parlours. The Greek world in the poem reveals its beauty and sublimity, though it appears closed to changes, and seems not to understand itself or its identity.

The second poem, *From a Letter Sent to Włodzimirz Łubieński*, refers to Plutarch's account on Cicero's visit to the island of Rhodes (Norwid changes Rhodes to Sicily) and takes the form of a parabola generalising the history of enslaved nations, in which the fate of a Polish narrator meets with the history of conquered Greek nations. Just like in many of Norwid's works, we can perceive that Ancient culture foreshadows Christianity in this poem.

Η Ελλάδα στα «ελληνικά λυρικά ποιήματα» του Norwid

Στα έργα του Cyprian Norwid (1821–1883), ενός από τους μεγαλύτερους Πολωνούς ποιητές της τελευταίας ρομαντικής περιόδου, ο φιλελληνισμός είναι ένα ιδιαίτερα σημαντικό φαινόμενο, επειδή συνοδεύεται από πολλές αναφορές στον πολιτισμό της αρχαίας Ελλάδας. Ο φιλελληνισμός του Norwid συνδυάζει δυο προοπτικές: την πανοραμική σκέψη για τις μεγάλες ευρωπαϊκές πολιτιστικές δομές και την ανάλυση της κατάστασης και της θέσης του ατόμου στο σύγχρονο πολιτισμό.

Σήμερα κυριαρχεί η γνώμη ότι ο Norwid δεν επισκέφτηκε ποτέ την Ελλάδα, βρέθηκε μόνο το 1848 σ' ένα πλοίο κοντά στις ακτές της Κρήτης και το ταξίδι έγινε πηγή έμπνευσης για δύο λυρικά ποιήματά του (*Marmur-biały* – *Λευκό μάρμαρο* και *Z listu do Włodzimirza Łubieńskiego* – *Από μια επιστολή προς τον Włodzimirz Łubieński*). Αυτά τα έργα, αν τα διαβάσουμε στα πλαίσια των φιλελληνικών κειμένων του Norwid, όπως είναι *Ο Επιμενίδης* (1854), ή η ομιλία η οποία παρουσιάστηκε στις 22 Ιανουαρίου του 1875 (στην επέτειο της πολωνικής αντιρωσικής επανάστασης του Ιανουαρίου), δείχνουν τον ιστορικό – σοφιστικό στοχασμό του ποιητή για την αρχαία Ελλάδα και την κληρονομιά της. Η εικόνα της αρχαίας Ελλάδας στο ποίημα *Λευκό μάρμαρο* ταλαντεύεται μεταξύ του υλικού και πνευματικού κάλλους και της προσωποποίησης της «μεγάλης κυρίας» των σαλονιών του 19^{ου} αιώνα. Ο ελληνικός κόσμος, αν και με χαρακτηριστική ομορφιά, μεγαλοπρέπεια και αρμονία, φαίνεται να είναι ένας κόσμος κλειστός στις αλλαγές, ο οποίος δεν κατανοεί πλήρως τον εαυτό του και την ταυτότητά του. Το δεύτερο ποίημα, *Από μια επιστολή προς τον Włodzimirz Łubieński*, το οποίο αφορά σε μια αναφορά του Πλούταρχου στην επίσκεψη του Κικέρωνα στη Ρόδο (ενώ η Ρόδος γίνεται Σικελία), παίρνει τη μορφή παραβολής, η οποία γενικεύει τη μοίρα των σκλαβωμένων εθνών, όπου η μοίρα του Πολωνού αφηγητή συναντά τη μοίρα του ελληνικού κατακτημένου έθνους. Στο ποίημα, όπως σε πολλά έργα του Norwid, συναντάμε το χριστιανισμό να προμηνύεται στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό.

Wieszcz i mędrzec – postać Epimenidesa u Norwida

Epimenides. Co o nim wiadomo i czemu można dać wiarę

Dziwna i tajemnicza jest postać Epimenidesa¹. Tak niewiele o nim wiemy ze źródeł antycznych². Jego wizerunek był więc zapewne owiany tajemnicą już w starożytności. Miał żyć w VI w. przed Chr. w Knossos na Krecie, będąc „postacią częściowo legendarną”³. Informacje, które do nas dotarły, są raczej proveniencji bajecznej. Nie każdy, tak jak Sokrates, miał szczęście do utalentowanych uczniów w rodzaju Platona i Ksenofonta, którzy zadbali o wizerunek swego Mistrza, chociaż filozof nie zostawił po sobie żadnych dzieł. Epimenides nie miał takiego szczęścia. Tradycja mówi wprawdzie o dziełach jego autorstwa na temat teogonii oraz wieszczenia, a także o traktacie o Radamantysie i Minosie⁴, jednakże nic z tego nie dotarło do czasów nowożytnych. Ślady jego poematu *Kretika* zachowały się w Nowym Testamencie, a także u Atenajosa⁵. Trudno nawet określić, czy był Epimenides wieszczem, czy filozofem. Odpowiedź na to

¹ Nie wspomina o nim nawet jednym słowem Giovanni Reale w swej *Historii filozofii starożytnej* (t. I: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1993). Z kolei w monumentalnej *Literaturze Grecji starożytnej* (pod red. H. Podbielskiego, t. II: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, Lublin 2005, rozdz. oprac. przez J. Gajdę-Krynicką) pojawiają się na jego temat dwie wzmianki. Pierwsza (s. 437, przyp. 4) umieszcza naszego tajemniczego Greka w towarzystwie Pitagorasa i Talesa. Druga natomiast (s. 442) wymienia Epimenidesa razem z Homerem i Hezjodem. A więc za każdym razem nasz tajemniczy filozof pojawia się w najświetniejszym towarzystwie...

² Może najstarszy przekaz to wzmianka Arystotelesa w jego *Ustroju politycznym Aten*.

³ Por. przypis do listu św. Pawła do Tytusa 1,12, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich, pod red. Benedyktynów Tynieckich, Poznań 1965.

⁴ Pojawić się tu może pytanie, dlaczego autor pominął postać Ajakosa (Eaka) – trzeciego z sędziów w krainie zmarłych. Przypuszczalnie uczynił to ze względów patriotycznych, Eak nie pochodził bowiem z Krety. Może właśnie z powodu tego „wakatu”, według pewnej tradycji sam Epimenides został po śmierci sędzią w krainie zmarłych. Por. u Norwida: „Wierzono, iż był to E a k u s i że zniknął na czasy pewne”. C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. Gomułcki, t. III: *Poematy*, Warszawa 1973, s. 57.

⁵ *Deipnosophistai* XIII 78–79. Mowa jest tutaj o słynnej dobrowolnej ofierze za miasto z własnego życia złożonej przez Kratinosa i Arystodemosa. Już w starożytności uważano to jednak za legendę, ibidem.

pytanie jest trudna, nie tylko ze względu na enigmatyczność tej postaci. Sprawia bowiem trudność także ustalenie precyzyjnej konotacji słowa wieszcz (προφήτης) w tamtych bardzo dawnych czasach⁶.

To, co wiemy o Epimenidesie, zawdzięczamy Diogenosowi Laertiosowi, o którym z kolei nic prawie nie wiadomo! Czego jednak dowiadujemy się od Diogenesa? Okazuje się, że jest tutaj parę interesujących informacji, choć natury dość szczegółowej. Było więc trzech Epimenidesów. Dla nas interesujący jest jednak tylko ten pochodzący z pradawnego miasta Knossos na Krecie. Diogenes przekazał także dwa listy, które rzekomo wymienili Epimenides i Solon. W pierwszym (Solona do Epimenidesa) jest mowa o oczyszczeniu Aten po zamordowaniu stronników Kylona w 630 r. przed Chr. Epimenides miał odwrócić klątwę od miasta, dokonując ofiary z owiec w miejscu, w którym pędzone zwierzęta kładły się na ziemię⁷.

Ten na poły mędrzec, na poły mag był otaczany ogromnym szacunkiem, jako ktoś nie z tego świata⁸. Przespał ponoć kilkadziesiąt lat w jaskini góry Ida⁹. Po przebudzeniu miał zyskać szczególną zdolność wieszczenia i rozumienia woli Zeusa. Sen w antyku stanowił bowiem szczególny pomost pomiędzy rzeczywistością i transcendencją, jakkolwiek bywał zwodniczy i kłamliwy. Epimenidesa zaliczano nierzadko do elitarnego grona mędrców. Może także dlatego, że doczekał się niesłychanie późnej starości. Starość z kolei, jeśli tylko była rozumna, również cieszyła się w starożytności ogromną estymą, co zaświadcza choćby *Iliada*.

Grecki wieszcz jest samotny i obudziwszy się, wraca nierozpoznany do swoich. To przecież figura samego Norwida, którego samotność wiąże się z jego rolą i poetyckim czynem¹⁰. Epimenides mógł zafascynować Norwida z jeszcze jednego powodu. Otóż jego imię zostało w czasach nowożytnych nierozzerwalnie złączone ze słynnym powiedzeniem o kłamliwych Kreteńczykach, potem nazwanym paradoksem kłamcy. Poeta za św. Pawłem wzmiankę o tym zamieszcza jako motto¹¹ swego utworu. Nie jest jednak zainteresowany logiczną warstwą paradoksalnego stwierdzenia, lecz chodzi mu przede wszystkim o gorzki sąd Epimenidesa na temat swych rodaków. Co pewnie nam pozwala wysnuć wniosek o podobnie pesymistycznym poglądzie polskiego poety na temat wad własnego narodu.

Proponuję więc spojrzeć na postać Epimenidesa z kilku stron.

⁶ Określenie *prophetes* miało różne znaczenia: przekazujący wolę bogów, poeta, tłumacz, szarlatan, lekarz.

⁷ Strabon, *Geogr.* X 4, 14 pisze, że Epimenides oczyszczał przy pomocy wierszy.

⁸ Mamy inny taki przykład w tradycji antycznej, mianowicie Apolloniosa z Tyany, uzdrowiciela i czarodzieja, którego fantastyczny żywot przekazał sofista Filostratos (II/III w. po Chr.).

⁹ Według przekazu Diogenesa Laertiosa Kreteńczyk przespał 75 lat. Zdaniem zaś Norwida – 57 lat. Czy ma tu miejsce tzw. „czeski” błąd poety?

¹⁰ Samotność widziana w aspekcie roli i czynu, [za:] J. Duvignaud, *Sytuacja dramatyczna i sytuacja społeczna*, przeł. R. Modrzewska-Węglińska, „Pamiętnik Literacki” 67, 1976, z. 2, s. 283–297. Pisze o tym także M. Junkiert w artykule *Pamięć o Grecji. Różne oblicza Epimenidesa*, zob. w niniejszym tomie s. 225–234.

¹¹ Narażę się może tu na krytykę opacznego rozumienia jako motto dwuwiersza zawartego we wstępie do poematu, a nie pojawiającego się samodzielnie. Jeżeli jednak z mottem związane jest jakieś niedopowiedzenie, tajemnica, to mimo objaśnień zawartych we wstępie, słowa o kłamliwych Kretensach pozostają nie do końca jasne i tłumaczą się jeszcze inaczej może niż sam poeta to odczuł.

Epimenides i jego sen

Uśpiony bohater to również istotny element strukturalny poematu Norwida, element o dość wyraźnej antycznej proveniencji. Warto przypomnieć, że starożytni poeci odróżniali (*hypnos*) od sennego widzenia, marzenia (*oneiros*). Uważano, że to co nam się śni, może mieć związek z przyszłością. Dlatego z kolei wśród marzeń sennych rozróżniano za Homerem sen, który zwodzi i oszukuje, oraz taki, który rzetelnie zapowiada zdarzenia przyszłe i w związku z tym radzi i pomaga¹². Oneiros w swej personifikacji pojawia się już w *Iliadzie*¹³. W *Eneidzie* z kolei Hypnos (łac. Somnus) przyjąwszy na siebie postać przyjaciela, uśpił dzielnego sternika Palinura i doprowadził do jego śmierci w odmętach morza¹⁴. Według Wergiliusza¹⁵ Hypnos mieszkał w Podziemiach, natomiast zdaniem wielu innych poetów – w kraju Kimmeryjczyków¹⁶. Sen mógł dawać nawet nieśmiertelność. Oto na prośbę zakochanej w Endymionie bogini Selene Hypnos zesłał wieczny sen na młodzieńca i w ten sposób zachował jego młodość¹⁷. Śpiący Epimenides mógł więc być postrzegany jako wciąż drzemiąca i niezniszczalna witalność i wola. Śpiący wieszcz to również odwołanie do czasów współczesnych poecie; uśpiony bohater wstaje, by podjąć się czynu. Dość letargicznej bierności! Grecja jest już, przynajmniej formalnie, niepodległa. Może więc kolej na inne uciśnione narody, a wśród nich na Polskę? Powstanie ze snu ma także wymiar paraleli ze zmartwychwstaniem, o czym poniżej.

Epimenides i prawda/kłamstwo

Kreteńczycy cieszyli się w starożytności wątpliwą sławą zawołanych i notorycznych kłamców¹⁸. Uważano ich również za wybornych łuczników, jednak ich predylekcja do

¹² Przecież i my dziś często wierzymy w sny. Już Homer nauczał, że dwie były bramy w krainie zmarłych. Jedna z rogu – przez nią do ludzi przechodziły sny prawdziwe. Druga zaś z kości słoniowej, przez którą przechodziły sny złudne i mamiące. A przecież wielką popularnością cieszyły się różnego rodzaju senniki, jak choćby *Onejrokritika*, najbardziej znany i zachowany, autorstwa Artemidora z Efezu (II w. po Chr.).

¹³ Zeus postanawia zesłać na wodza Greków Agamemnona zwodniczy sen, aby zachęcić go do bezsensownych bitewnych poczynań (*Iliada* II, w. 6 i nn.).

¹⁴ Wergiliusz, *Eneida* V.

¹⁵ *Eneida* XII.

¹⁶ *Iliada* XIV, w. 230 i n.; Seneka, *Herkulesszalone*, w. 1073 i n.; Owidiusz, *Metamorfozy* XI, w. 592; Wergiliusz, *Eneida* VI, w. 278, 390. Kimmeryjczycy byli ludem zamieszkującym mgliste i zasnuwane mrokiem tereny na zachodnich brzegach Oceanu. Później lokalizowano ich w południowej Italii.

¹⁷ Hypnos sam zakochał się w Endymionie, więc sprawił, że młodzieniec spał z otwartymi oczami, aby mieć z nim szczególną namiastkę kontaktu wzrokowego. Pomysł Selene, by uśpić chłopca, chroniąc go w ten sposób przed niszczącym wpływem czasu, jest całkiem oczywisty. Bogini obdarza bowiem ukochanego tym, co należy do jej atrybutów, tj. snem.

¹⁸ Por. np. E. Kaczyńska, *Wizerunek Kreteńczyków w twórczości Kallimacha z Cyreny*, „Meander” 2000, s. 513–553. Poza tym warto pamiętać, że niektóre miasta (*poleis*) w antycznej Grecji miały swoje na ogół nie najpochlebniejsze wizytówki, np. Abdera (głupcy) czy Korynt (rozpustnicy). Kreta zaś to z kolei kraina widziana w stereotypie kłamców. Także inna grecka kraina Tessalia cieszyła się szczególną sławą ojczyzny czarownic i czarowników (por. *Satyrikon* Petroniusza).

kłamliwych wypowiedzi była szczególnie znana¹⁹. Siłę owego stereotypu potwierdza już Homerowa *Odyseja*, skoro Odys niejednokrotnie podaje się za Kreteńczyka²⁰, ale i sama bogini Atena tak czyni²¹, może dlatego, aby z czystym sumieniem „mijać się z prawdą”.

Motto poematu odwołuje się do słynnych słów o Kreteńczykach zawsze kłamcach. Znany paradoks kłamcy w starożytności był wiązany z imieniem Eubulidesa z Miletu, który jako jedną z zagadek logicznych podał takie oto stwierdzenie: „Człowiek mówi, że kłamie. Czy to co mówi jest prawdą, czy kłamstwem?”²² Jest to istotnie paradoks oparty na samozwrotności zdań²³. Natomiast stwierdzenie Epimenidesa, że wszyscy Kreteńczycy kłamią, nie jest wewnętrznie sprzeczne, nie jest więc paradoksem, nawet jeśli uzupełnimy to stwierdzenie informacją, że tak zdecydowanie o Kreteńczykach wypowiedział się Epimenides, ich ziomek²⁴. Można więc przypuszczać, że poeta wybrał takie właśnie motto ze względu na gorycz, z jaką spoglądał na swych ziomeków, którzy żyją byle jak i nie rozumieją swego wieszca. Najistotniejsze jednak jest jednoznaczne potępienie postawy tych, którzy nie chcieli przyjąć do wiadomości nieśmiertelności Boga. W historii Epimenidesa jest mowa o konflikcie pomiędzy mędrce i jego pobratymcami dotyczącym rzekomego grobu Zeusa na Krecie, który to fakt Epimenides z oburzeniem negował²⁵. To właśnie z tego powodu nazywa on Kreteńczyków kłamcami²⁶. Nietrudno znaleźć tutaj paralelę do Chrystusa i do tych, którzy chociaż „swoi, ale Go nie przyjęli!”²⁷.

Epimenides w zwierciadle Biblii

Ten legendarny mąż pojawia się u św. Pawła oraz w *Dziejach apostołskich*. Oczywiście trudno mieć pewność, czy aluzja do Epimenidesa zachowana w liście do Tytusa nie jest apokryficzna. Paweł, pouczając swego przyjaciela i ucznia Tytusa co do sposobów zarządzania Kościołem na Krecie, posiłkuje się krytyczną opinią Epimenidesa o mieszkańcach wyspy, aby ostrzec Tytusa przed ludzkimi wadami i rozłamowymi tendencjami w tamtejszym Kościele. Cytat po prostu jest tu istotny, być może zresztą dość znany, co

¹⁹ Opinia Kallimacha, którą wyraził w jednym ze swych epigramów, że Kreteńczycy byli małowinni, ma raczej charakter zaskoczenia.

²⁰ Podczas rozmowy z ojcem Laertesem i żoną.

²¹ *Odyseja* XII.

²² Zagadnienie musiało być bardzo żywo dyskutowane starożytności, skoro zachował się przekaz, że niejaki Filetas z wyspy Kos zmarł (z wycieńczenia? rozpacz?), nie mogąc rozwiązać tej zagadki.

²³ Takie i podobne sformułowania tej zagadki zrobiło zawrotną karierę w badaniach naukowych dotyczących logiki zdań, teorii zbiorów oraz językoznawstwa. Zajmował się tym zagadnieniem m.in. wielki logik Alfred Tarski (*Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933), którego ustalenia nie tak dawno poddał krytyce E. Grodziński (*Koryfeusze nie są nieomylni. Szkice polemiczne*, Wrocław 1988, s. 2–38).

²⁴ Por. E. Wesołowska, *Ancient Paradoxes. Meandering of Thought and Language*, maszynopis wysłany do „Eos”, w oczekiwaniu na recenzję.

²⁵ Przypuszczalnie stąd u Kallimacha w jego *Hymnie do Zeusa* (I 10) pojawia się stwierdzenie: „Kreteńczycy są zawsze kłamcami”. Por. także M. Winiarczyk, *Grób Zeusa na Krecie*, „Meander” LII (1997), s. 199–206.

²⁶ A nie kłamcami „z natury” czy kłamcami „w ogóle”.

²⁷ J 1,11.

wzmaga jego wymowę²⁸. Spotykane czasami opinie, że Paweł nie rozumiał paradoksu kłamcy, który przekazuje, nie mają uzasadnienia. Po pierwsze, dopiero Bertrand Russell w swych *Principia mathematicae* połączył imię Epimenidesa z tym paradoksem, po drugie, nie o zagadnienia logiczne w tym miejscu chodziło Apostołowi narodów, lecz o parenezę. Badacze już dawno dostrzegli podobieństwo Epimenidesa do Chrystusa²⁹. Na tę analogię składa się przede wszystkim fakt, że postać greckiego wieszca przywodzi na myśl wizerunek dobrego pasterza, który opiekuje się stadem, ale i nie waha się je porzucić, by iść na poszukiwanie jednej zabłąkanej owcy³⁰. Poza tym, a to najważniejsze, Epimenides wstaje z grobu tak, jak po sześciuset latach wstanie Ten, który przyszedł w „ciele-człowieczym Osoby Bożej na ten świat”³¹.

Pewnie dlatego właśnie jest Epimenides bohaterem Norwidowego poematu – jako ten który:

1. Optował za nieśmiertelnością Boga wbrew wszystkim swym ziomkom, stąd tak gorzkie stwierdzenie na temat kłamliwości mieszkańców Krety, którzy twierdzili, że Zeus umarł³². W takim kontekście Epimenides byłby prototypem pierwszych apostołów po śmierci Chrystusa, głoszących jego zmartwychwstanie.

2. Zasypia i budzi się na oczach narratora–świadka, jakby zmartwychwstały Chrystus, który wraca do swoich, nie rozpoznany, to jakby równocześnie paruzja i gorzki smak nieprzyjętej ofiary śmierci krzyżowej.

3. Wraca jak później Jezus do Rzymu, żeby umrzeć powtórnie, o czym mówi wczesnochrześcijańska legenda.

4. Jest postacią ewangeliczną, z powodu owiec, za którymi poszedł i tych, które składał w ofierze. Jest dobrym pasterzem!

A więc Epimenides jest u Norwida Człowiekiem, niezauważonym, wzgardzonym, ale nieśmiertelnym. Bez względu na to, czy zgodzimy się na inspirację Byronowską³³, czy na egzegezę chrześcijańską, ten antyczny wieszcz i mędrzec³⁴ postać należąca do świata snu i jawy, prawdy i kłamstwa, starości i młodości, ma charakter paraboliczny, odwołuje się do uniwersalnych wartości – wiary, miłości, odwagi.

²⁸ Zob. H. Markiewicz, *O cytatach i przypisach*, Kraków 2004, s. 48. Autor stwierdza, że kwestia motta u Norwida zasługuje na wnikliwe studium interpretacyjne (s. 52 n.).

²⁹ Np. W. Szturc, który pisze o „zwiastunie Chrystusa”, zob. idem, *Na Krecie i w Pompei. Zmartwychwstanie Kurety i skamienienie retora*, [w:] *Antyk romantyków. Model europejski i wariant polski*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003, s. 433.

³⁰ Kiedy jednak jest mowa o składaniu ofiary za miasto, poeta pisze o „immolowanych barankach”, co jest zmianą w stosunku do tekstu Diogenesa Laertiosa, co zauważyła G. Halkiewicz-Sojak (*Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994, s. 82), stwierdzając, że taki zabieg odsyła zarówno do ofiary Paschy w Starym Testamencie, jak i do Ewangelii św. Jana I 29. Autorka nazywa ofiarę Epimenidesa antycypacją, przecuciem ofiary Chrystusa.

³¹ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. III, s. 57.

³² Zeus był wszak najwyższym bogiem, władcą całego świata! To miałam na myśli w przyp. 14, pisząc o może dodatkowym, nieodczuwanym przez poetę, sensie słynnego powiedzenia o kłamliwej naturze Kreteńczyków.

³³ Omówienie opinii na ten temat u G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, s. 76 i nn.

³⁴ Jeden z wielu greckich mędrców pojawiających się u Norwida, o czym szerzej pisze W. Szturc, *Na Krecie i w Pompei*, s. 431 i nn.

A Prophet and Sage – Cyprian Norwid's *Epimenides*

The character of Epimenides is strange and mysterious. He was hardly known already in ancient times. He may have lived in the 6th century BC. Information from that time is of a fairytale character. He did not leave any works, though he was said to have written treatises on prophesying and theogony. Only his poem *Cretica* was preserved in single lines in the New Testament and Athenaeus' work. He is said to have lived a very long time, surrounded by general reverence due to his respected old age and also because he understood the will of the gods. Epimenides fascinated Norwid for two reasons at least:

1. Epimenides is a figure of the poet's own fate: misunderstood and solitary.
2. Epimenides is the author of a very well known and bitter opinion of his fellow countrymen. Norwid did not have the highest opinion of his compatriots, either.

Norwid's Epimenides is an unnoticed, despised man who is nevertheless immortal. He is a sage at the crossroads of truth and lies, old age and youth, real life and dreams. He is still a meaningful parable today, invoking such universal concepts as faith, love, courage and solitude.

Προφητής και σοφός – το πρόσωπο του Επιμενίδη στα έργα του Cyprian Norwid

Το άρθρο αφορά στο πρόσωπο του Επιμενίδη, όπως παρουσιάζεται στα έργα του μεγάλου Πολωνού ποιητή του 19^{ου} αιώνα Cyprian Norwid (1821–1883). Ο Επιμενίδης είναι ένα περίεργο και μυστηριώδες πρόσωπο. Ακόμα και στην αρχαιότητα λίγα ήταν γνωστά γι' αυτόν. Έζησε μάλλον τον 6^ο αιώνα π.Χ. Οι πληροφορίες από εκείνη την εποχή είναι σχεδόν παραμυθικού χαρακτήρα. Δε μας άφησε κανένα έργο, αν και λένε ότι συντάξε διατριβές με θέμα την προφητεία και τη θεογονία. Μόνο μεμονωμένοι στίχοι του ποιήματός του «Κρητικά» διασώθηκαν στην Καινή Διαθήκη και στα έργα του Αθήναιου. Έζησε ίσως πάρα πολλά χρόνια και έχαιρε της εκτιμήσεως όλων. Τον σέβονταν λόγω της ηλικίας του, αλλά και επειδή καταλάβαινε τη βούληση των θεών. Το πρόσωπό του γοήτευσε τον Norwid για τουλάχιστον δυο λόγους:

1. Ο Επιμενίδης συμβολίζει τη μοίρα του ίδιου του ποιητή: παρεξηγημένου και μοναχικού.
2. Ο Επιμενίδης είναι συγγραφέας μιας πολύ γνωστής και πολύ πικρής κριτικής, που αφορά στους συμπατριώτες του. Ούτε ο Norwid είχε πολύ καλή γνώμη για τους συμπατριώτες του.

Ο Επιμενίδης του Norwid είναι ένας άνθρωπος που περνά απαρατήρητος, καταφρονεμένος, αλλά και αθάνατος. Είναι ένας σοφός στη διασταύρωση της αλήθειας και του ψέματος, των ηγεραιών και των νιάτων, της πραγματικότητας και του ονείρου. Είναι μια σημαντική παραβολή ακόμα και σήμερα, επειδή αναφέρεται στις γενικές έννοιες της πίστης, της αγάπης, του θάρρους και της μοναξιάς.

Pamięć o Grecji. Różne oblicza *Epimenidesa*

Tytułowej postaci swego krótkiego poematu Norwid nie poświęcił wiele uwagi. Można odnieść wrażenie, że Epimenides posłużył za pretekst, umożliwiając opisanie istotnych dla poety zjawisk, wśród których znalazły się greckie dzieje w czasach nowożytnych oraz łupieżcze metody poszukiwania skarbów, wywożonych z ziem dawnej Grecji i sprzedawanych europejskim kolekcjonerom. Poeta poświęca postaci Epimenidesa wstęp, w którym szkicuje jego dokonania i wpływ na świat ówczesnej Hellady, oraz scenę końcową, stanowiącą uwieńczenie całej przypowieści. Zważywszy fakt, że Norwid kilka razy powracał w swej twórczości do losów tego poprzednika filozofów, warto przyjrzeć mu się bliżej. Mimo pozornego „ukrycia” Epimenidesa za zainteresowaniem okazywanym Byronowi i wpisany w utwór przeżyciami samego Norwida¹, jego obecność wprowadza do tekstu niepokojącą i zarazem fascynującą wieloznaczność.

Nakreślony we wstępie portret Epimenidesa ukazywał jego działalność jako antycypację postawy ewangelicznej. „Osoba moralna tego męża – powiada Norwid – ma coś nieledwie ewangelicznego we wszystkim, cokolwiek o nim wie się dzisiaj”². Kreując postać Epimenidesa, Norwid odwoływał się do źródeł antycznych. Trzeba zauważyć, że stanowiły one tylko pretekst, umożliwiając poecie przedstawienie greckiego mędrca jako prefiguracji Chrystusa, ale zarazem osoby niepozabawionej żywej więzi z pogańskimi korzeniami. Taka niejednoznaczność Epimenidesa zmusza do zaprezentowania źródeł, z których korzystał Norwid oraz wskazania erudycyjnych i retorycznych zabiegów, do których się uciekł, tworząc postać Kreteńczyka.

Tadeusz Sinko jednoznacznie wskazał Norwidowskie źródło informacji o Epimenidesie – rozdział X z pierwszej księgi *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa

¹ Szerzej poruszyłem tę kwestię w innym miejscu – zob. M. Junkiert, „*Epimenides*” Cypriana Norwida a ciągłość kultury greckiej, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska i in., Warszawa 2007, s. 284–296.

² C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułcki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976, t. 3: *Poematy*, Warszawa 1973, s. 57. Wszystkie cytaty z utworów Norwida pochodzą z tego wydania; w dalszej części pracy oznaczane będą skrótem PW oraz numerem tomu i strony.

Laertiosa³. Podobną opinię powtórzył Juliusz W. Gomulicki, zastrzegając jednak, że dwóch szczegółów Norwid nie mógł znaleźć u Diogenesa⁴: „Wiele wiadomości na jego temat zebrał Diogenes Laertios, którego *Żywoty sławnych filozofów* (I 109–15) były również głównym źródłem informacji przekazanych przez Norwida (z wyjątkiem wiadomości o nimfie Balcie i o tym, że »był to Eakus«)⁵”.

Pierwszy spośród wątpliwych fragmentów dotyczył pochodzenia mędrca, który – jak podają *Żywoty* – „był, według Teopomposa i wielu innych, synem Faistiosa, według innych synem Dozjadesa, a według jeszcze innych synem Agezarcha”⁶. Tymczasem ze wstępu do *Epimenidesa* dowiadujemy się, iż miał to do siebie osobliwego, iż uważany był za syna nimfy Balty (PW, t. III, s. 57). Najwidoczniej Norwidowi nie odpowiadała genealogia wskazywana przez Diogenesa Laertiosa, podał zatem informację znaną prawdopodobnie w *Żywotach* Plutarcha z Cheronei, a mówiąc dokładniej – w żywocie Solona:

Posłano więc po Kreteńczyka Epimenidesa z Fajstosu, którego niektórzy umieszczają między siedmiu mędrkami zamiast Periandra. Wydał się bogom miły i biegły w sprawach boskich mądrością wyższego natchnienia i wtajemniczenia. Dlatego nazywano go wówczas także synem nimfy Basty⁷ [!] i nowym Kuretem. Ten przybywszy zaprzyjaźnił się z Solonem i wielkie mu oddał usługi wskazując drogę do prawodawstwa⁸.

Ostatni szczegół z żywota Solona pozwala doprecyzować opinię Gomulickiego, bowiem stwierdzenie Norwida o Epimenidesie jako tym, „który wspólnie z Solonem pracował na utrwalenie praw” (PW, t. III, s. 57), zostało najprawdopodobniej także zaczerpnięte z Plutarcha. Na marginesie należy dodać, iż cały pierwszy akapit wstępu

³ T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 70.

⁴ O Norwidowskiej lekturze Diogenesa Laertiosa zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994, s. 81–82.

⁵ J.W. Gomulicki, *Objaśnienia*, [w:] C. Norwid, *Pisma wybrane*, t. II: *Poematy*, Warszawa 1968, s. 412.

⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 67.

⁷ Norwid korzystał najprawdopodobniej z wydania Plutarcha w tłumaczeniu Amyota, zapewne z tego względu podał, że Epimenides był synem nimfy Balty. Fragment dotyczący Epimenidesa w edycji paryskiej *Oeuvres de Plutarque* brzmi następująco: „A ceste cause fut envoyé querir jusques en Candie Epimenides le Phaestien, que lon compte le septieme des sages, au moins ceulx qui ne veulent pas recevoir Periander en ce nombre. C'estoit un saint homme religieux, et sçavant ès choses celestes par inspiration et revelation divine: à raison de quoy les hommes de son temps l'appelloient le *nouveau Curete*, c'est à dire, prophete, et tenoit on qu'il estoit filz d'une nymphe nommée *Balte*. Estant donques venu à Athenes, et y ayant contracté amitié avec Solon, il luy aida beaucoup, et luy prepara le chemin à establir ses loix: car il accoustuma les Atheniens à faire leurs sacrifices en leur dueil plus supportables, en retrenchant certaines austeritez et cerimonies barbaresques, que la plus part des femmes observoit en portant le dueil, en ordonnant certains sacrifices qu'il vouloit que lon fait incontinent après les obseques d'un trespasé” (*Les Vies des hommes illustres de Plutarque*, traduites du grec par Amyot, avec des notes et des observations par M.M. Brotier et Vauvilliers, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par E. Clavier, t. I, Paris 1801, s. 305).

⁸ Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (Z żywotów równoległych)*, z języka greckiego przełożył i komentarzem opatrzył M. Brożek, Wrocław 1996, s. 10.

stanowi kontaminację szczegółów z obu źródeł, ukształtowaną w taki sposób, by uwiarygodniona została biografia Epimenidesa, proroka, odgrywającego kluczową rolę w procesie rozwoju ateńskiej (i nie tylko) społeczności. Dzięki temu epizod z poszukiwaniem zagubionej owcy i wieloletnim snem stawał się w oczywisty sposób bliższy wrażliwości dziewiętnastowiecznego czytelnika i łatwiej mógł zostać zrozumiany jako realizacja ewangelicznego przesłania, wyrażonego w przypowieści o dobrym pasterzu, troszczącym się o wszystkich ludzi, którzy połączeni są z nim więzią wiary. Tym zapewne należy tłumaczyć milczenie Norwida na temat alternatywnej wersji legendy, mówiącej – w związku z działalnością Epimenidesa w Atenach – o dwóch młodzieńcach zabitych w charakterze prześlągalnej ofiary⁹.

Drugi kłopotliwy szczegół ze wstępu dotyczył przekonania o tym, iż Epimenides to kolejne wcielenie Eaka. „Wierzono też – stwierdza Norwid – iż był to Eakus i że zniknął na czasy pewne, a z martwych powstawał potem, żywionym bywając przez czas snu swojego boskim matki swej pokarmem” (PW t. III, s. 57) Wypada skorygować uwagę Gomulickiego, gdyż informację o wcieleniach Epimenidesa mógł Norwid zaczerpnąć także z dzieła Diogenesa Laertiosa, gdzie Epimenides został określony jako ten, który „pierwszy nazwał się Ajakosem”¹⁰.

Należy rozważyć znaczenie tych właśnie informacji o Epimenidesie – „dawnej postaci sakralnej, być może minojskiej”¹¹. Ukazują one bohatera poematu Norwida w nieco innym świetle, jako tego, który zna dzieje swojej duszy i przebywa w odosobnieniu, gdyż – jak twierdził Erwin Rohde – „długie przebywanie w samotności należy do praktyk przygotowujących do działalności ekstatycznego wieszczka”¹². Wszystkie przekazy są zgodne, że Epimenides

wędrował po kraju, wykorzystując zdobytą wieszczą ekstatyczną moc do przepowiadania przyszłości, objaśniając sens ukrytych i niejasnych zdarzeń oraz oczyszczając winnych szczególnie poważnych czynów występujących oraz uwalniając ich spod władzy nękających ich demonów¹³.

Zarówno Diogenes, jak również Plutarch podobnie charakteryzują działalność Epimenidesa, obaj przytaczają epizod z przepowiednią dotyczącą Munichii i zagrożenia, jakie w przyszłości stanowić będzie dla Aten ów port, gdzie w 403 r. p.n.e. doszło do przegranej przez oligarchów bitwy. Znamienne, że Norwid pomija ten element biografii Epimenidesa. Co więcej, kładzie nacisk na to, że mędrzec po przebudzeniu był całkowicie nieświadom, jak długo trwał jego sen, aż do momentu, gdy ujrzał zmienionych, postarzałych ludzi i nieznanie otoczenie, włącznie z drogami wytyczonymi inaczej niż te, które pamiętał. Ze słów Norwida nie można wywnioskować, czy Epimenides miał dar wieszczenia i przewidywania zdarzeń, natomiast z całą pewnością można tu zauważyć

⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 68.

¹⁰ Ibidem, s. 70.

¹¹ E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 124.

¹² E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór dokonany przez H. Ecksteina, przeł. J. Korpanty, Kęty 2007, s. 215 (przyp. 157).

¹³ Ibidem, s. 215–216.

dominację żywiołu pamięci i takie rozumienie działalności Epimenidesa, które znajdujemy w trzeciej księdze *Retoryki* Arystotelesa:

Wymowa polityczna jest sztuką trudniejszą od wymowy sądowej i nie bez powodu; dotyczy ona przecież przyszłości, wymowa sądowa natomiast przeszłości, którą znają nawet wróżbici, jak to powiedział Epimenides z Krety. On sam nie przepowiadał zresztą tego, co ma się stać, ale mówił o tym, co się już stało, ale pozostaje ciągle niewyjaśnione¹⁴.

O niezwykłości Epimenidesa miała świadczyć jego niezwykła pamięć, ogarniająca swym zasięgiem minione greckie dzieje. Żywot tego posłańca bogów pozbawiony został szczegółów biograficznych, można nawet odnieść wrażenie, iż Norwid starał się odindywidualizować postać Kreteńczyka. Wskazuje na to m.in. wielość opinii o jego pochodzeniu (sam Norwid posługuje się stwierdzeniami pozostawiającymi sporą dozę niepewności: „uważano”, „wierzą”) i brak informacji o wydarzeniach poprzedzających wieloletni sen czy pobyt Epimenidesa w Atenach. Życie mędrca uległo podporządkowaniu „instytucjonalnemu” wymiarowi działalności sakralnej i wieszczcej, stał się bowiem uosobieniem pamięci o odległych zdarzeniach. Tym samym jego istnienie zostało nierozzerwalnie połączone z helleńską przeszłością, Epimenides stał się jej głosem, kumulującym doświadczenia przodków i losy wspólnoty. Ponieważ podróżował, jego wiedza musiała być wystarczająca, by mógł pomagać nie tylko mieszkańcom Knossos czy Aten, lecz także wszystkim innym, którzy przyznawali się do greckich korzeni. Choć akurat w przypadku Aten musiał być postacią szczególnie ważną, pojawia się także w *Prawach* Platona w kontekście doradzania miastu w momencie szczególnie krytycznym. Wspomina o nim Kleinias:

Na dziesięć lat przed wojnami perskimi udał się on do was, posłuszny wyroczni boga i nakazane przez boga złożył ofiary. I gdy Ateńczycy obawiali się najazdu Persów, on im przepowiedział, że nie przybędą przed upływem dziesięciu lat, a skoro nadciągną, nie uczynią nic z tego, co zamysłają, i zwrócą doznawszy więcej strat, niż ich wyrządzą¹⁵.

Prawdopodobnie dlatego Norwid przywołał fakt, iż mędrzec z Krety uważał się jednocześnie za Eaka¹⁶. Potrzebował bowiem autorytetu pochodzącego z czasów mitycznych, który mógłby się stać symbolem idei odnajdywania pominiętych w historii epizodów i zatartego tła wydarzeń, a także ujawniania procesu kształtowania się ludzkich myśli, w szczególności z czasów, gdy człowiek porzucał sferę wyjaśnień magicznych, wkraczając na niepewną drogę spekulacji rozumowej. Epimenides w swym losie ogarnął ten fundamentalny dla cywilizacji moment, odegrał także istotną rolę w poszerzeniu przestrzeni, w której ludzie mogli poczuć się bezpieczniej, likwidując niepotrzebne okrucieństwa i porządkując prawa.

¹⁴ Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 215.

¹⁵ Platon, *Prawa*, tłum. i opracowała M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 35.

¹⁶ Przekonanie Arystotelesa oraz obecność wcielenia Eaka w legendzie o Epimenidesie wiąże ze sobą E.R. Dodds (*Grecy i irracjonalność*, s. 123).

W myśleniu autora *Epimenidesa* ten ulubieniec bogów, obdarzony umiejętnością tłumaczenia niewyjaśnionych zjawisk, był pierwszym, który zauważył rolę pamięci jako aktywnej obecności minionych zdarzeń w teraźniejszym losie zbiorowości. Odkrył także, że odwoływanie się do przeszłości pozwala rozstrzygać bieżące konflikty. To zjawisko – traktowania przeszłości jako rezerwuaru potencjalnych rozstrzygnięć aktualnych problemów – uwidacznia się zwłaszcza wówczas, gdy Norwid prezentuje metodę, dzięki której mędrzec pomógł Ateńczykom, dręczonym przez zarazę.

Mąż nazwiskiem Epimenides z Krety – pisze Norwid – policzony do mędrców greckich, poezją i czcią b o s k o ś c i zatrudniający się, ten, który wspólnie z Solonem pracował na utrwalenie praw, który ofiarą baranków białych i czarnych, swobodnie puszczanych, a immolowanych, gdzie spoczęły, oczyszcza lud i zatrzymuje plagę zarazy.

(PW., t. III, s. 57)

Norwid zauważa, że zachowanie Epimenidesa nie było dziełem przypadku, wykorzystał on bowiem przeświadczenie, zakorzenione w greckiej mentalności, że głos bóstwa może się objawić w zachowaniach zwierząt. To odwołanie do tradycji, połączone z intensywną działalnością prawodawczą, stanowiło dla poety punkt przełomowy w dziejach cywilizacji, na tyle ważny, że w prelekcjach o Juliuszu Słowackim postawił Epimenidesa w jednym szeregu z biblijnymi prorokami. Podobieństwo musiało wydawać się Norwidowi uderzające, gdyż zarówno Epimenides, jak i prorocy, dzięki temu, że odwoływali się do przeszłości, odbudowywali integralność wspólnoty i porządkowali stosunki międzyludzkie, ustanawiając nowe prawa.

Znamiennym elementem działalności Epimenidesa było przeniesienie punktu ciężkości w rozstrzyganiu fundamentalnych, istotowych zagadnień (dotyczących w tym przypadku metody uwolnienia miasta od zarazy) z teraźniejszości w przeszłość. Schemat rozumowania polegał na odkryciu nieujawnionego zdarzenia lub błędnej interpretacji jakiegoś faktu, który przyczynił się do deformacji aktualnego losu danej grupy ludzi, połączonych więzami krwi i zamieszkiwanym wspólnie terytorium¹⁷. Zjawisko to dotyczyło społeczności zjednoczonych w kulturowaniu wspólnej kulturowej pamięci¹⁸, czyli tych elementów funkcjonowania ludzkich grup, które odpowiadają za utożsamianie się ze wspólnymi losami przodków i uznawaniu mieszkańców innych *polis* za swych sojuszników lub wrogów (o czym nierzadko mogły decydować fakty z zamierzchłej, mitycznej przeszłości). Jak twierdzi Jan Assmann –

Pamięć kulturowa jest zorientowana na utrwalone punkty w przeszłości. Także ona nie potrafi przechować przeszłości jako takiej. Przemienia ją więc w symboliczne figury, na których się wspiera. Historia patriarchów, eksodusu, przejścia przez pustynię, zajęcia ziemi czy wygnania to właśnie takie figury pamięci, liturgicznie wspomniane podczas świąt i objaśniające aktualną sytuację. Także mity

¹⁷ O retrospektywnym charakterze metody Epimenidesa zob. J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, [w:] J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, t. II: *L'espace et le temps*, Paris 1991, s. 33–34.

¹⁸ Posługuję się pojęciem pamięci kulturowej w tym znaczeniu, które zaproponował Jan Assmann (*Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba, Warszawa 2008).

są figurami pamięci: różnica między mitem a historią zostaje w pamięci kulturowej zawieszona. Dla niej nie liczą się fakty, lecz tylko historia zapamiętana. Można by powiedzieć, że pamięć kulturowa transformuje historię faktyczną w zapamiętaną, a tym samym w mit. Mit jest historią założycielską, którą opowiada się, aby wyjaśnić teraźniejszość z perspektywy prapoczątku¹⁹.

Z tego względu warto odnotować dwukrotne podkreślenie przez Norwida faktu, iż Epimenides był nie tylko postrzegany jako postać o quasi-boskim charakterze, lecz że został zapamiętany jako poeta, a zatem był osobą o fundamentalnym znaczeniu dla wspólnoty. Poprzednik chrystianizmu, który uosabiał jednocześnie kumulatywny charakter greckiej pamięci, stanowił dla Norwida doskonały przykład niemożności narodzin chrześcijańskiej moralności przed nadejściem Chrystusa. Dopiero bowiem przyjście chrześcijaństwa wytworzyło teleologiczną perspektywę zbawienia, która całą przeszłość zreinterpretowała z punktu widzenia obecności Boga w dziejach świata. Aż do tego momentu jedyną szansą nadania sensu terażniejszym zdarzeniom było odwołanie się do mitycznych początków i zdarzeń o fundacyjnym charakterze. Stąd bierze się zapewne przekonanie Norwida o rewelatorskim znaczeniu pamięci w dziejach kultury, która do czasu narodzin Chrystusa odgrywała istotną rolę uobecniania przeszłości w przestrzeni greckiej wyobraźni zbiorowej. Pesymistyczny wydźwięk poematu, a zwłaszcza ostatnia scena, wskazują na wyraźny niedobór dbałości o pamięć w dziewiętnastowiecznej Europie, który współcześnie oznaczał zagubienie horyzontu autentycznej, ludzkiej obecności w historii, tej znaczonej życiorysami prawdziwych ludzi, ich cierpieniem i staraniami.

Na potrzebę przywracania pamięci, rozproszonej w wyniku postępujących dziejów, zwrócił uwagę Norwid w piątej lekcji swych wykładów o Słowackim:

Historia cywilizacji jest tak młoda, że pełnoletniości swej nie dorosła, oczekuje albowiem na papiery legitymacyjne z mumii egipskich i z azjackich pomników, a których pismo i słowa ledwo że sylabizować dotąd umieją: ale, zdaniem moim, czego jest brak najwięcej, to pamięci serca! Dobrze to bowiem czytać postęp idei porostawianych jako równania algebraiczne, jedna po drugiej, ale czy kto pomyśli, ile boleści, ile rozdarć każde narodzenie się myśli potrzebowało? Dopatrzone nareszcie, że we wszystkich semickich hieroglifach opuszczone są samogłoski, co już jest wielką zdobyczą; a kiedyż to dopatrzą, ile jest w historii opuszczonych łez, łkań, rozdarć i tortur, które są powszednimi towarzyszami narodzenia się i wydobrzenia każdej prawdy?

(PW, t. VI, s. 447)

Norwid przeciwstawia pamięć naukom historycznym, przypisując ją do pojedynczości i niepowtarzalności ludzkiego losu, który w każdym osobnym człowieku stanowi kumulację doświadczeń jego przodków. Pisana historia zaciera wyjątkowość ludzkiego doświadczenia, zatem pamięć powinna odgrywać rolę równoważną dla historii, wydobywając na wierzch i ujawniając to, co historia pominęła. W tym przypadku należy podkreślić dwuznaczność terminu „historia”, który oznaczać może zarówno naukę, jak również sam proces historyczny, efekt wpływającego czasu i zmieniającego się pod jego wpływem świata. Norwid dowartościowuje pamięć, opisując ją na przykładzie

¹⁹ Ibidem, s. 68.

poszczególnych osób, takich jak Epimenides z zakończenia utworu, lecz jednocześnie mnoży sfery, do których pamięć tych osób sięga. Dzięki temu w losie kretańskiego mędrca zawiera się całość greckich dziejów, a jego napomnienie wybrzmiewa jako głos samej historii. Na tym polega sprzeczność Norwidowskiej pamięci, z jednej strony związanej z konkretnym losem, z drugiej zaś jawiącej się jako abstrakcyjny konstrukt przeciwstawiony historii, gdyż sięgającej do dalszej przeszłości oraz głęboko zakorzenionej w ludzkim doświadczeniu, nie zaś w zwodniczym medium pisma.

Sam Norwid jako przyczynę swego zainteresowania Epimenidesem podał we wstępie uległość wobec pamięci, wykraczającej poza więzy epoki. „Przyszła mi myśl – pisze Norwid – kiedy sam w tych okolicach byłem, że A p o s t o ł - j e n i e c, przepływając owdzie, wspominał był Epimenidesa [...]” (PW, t. III, s. 58).

Spotkanie u brzegów Krety połączyło na moment antycznego proroka, uwięzionego apostoła i dziewiętnastowiecznego wygnańca, stało się swoistą prywatną historią wyspy, wylaniającą się z przeczytanych lektur, jak również z przemyśleń na temat roli chrześcijaństwa oraz własnych doświadczeń Norwida.

Wracając do poematu, trzeba zaznaczyć, że odzyskiwanie pamięci przybrało tam konkretne kształty w postaci odkrycia, poczynionego przez pracujących „Mainotów”:

– Mainoty kopią. – Nasi podróżni z daleka
Siedli, symbola w rękę mając naukowe,
Gdy piasek, popiół, gruzy – płynęły jak rzeka
Czasu. – Urn kilka, medal, ogniwa brązowe,
Tu, tam, prysnęły w tydzień po otwarciu ziemi,
A w dwa tygodnie izba z drzwiami ogromnemi
I gmach podziemny wyjrzał, stawiony na skale,
Groty mającej w sobie, krużganki i sale.
– I nieznanego wielkie powietrza wyziewy
Buchnęły, i dni cztery szły jako kolumny
Białe dymu, nie mając powonienia trumny,
Lecz jako wiatr cichymi trzęsąc biało-drzewy.
O czym Mainoty swoje przypowieści rzekli,
Wyziewom onym dając lakoński epitet,
[...]

(PW, t. III, s. 65)

Należy się zastanowić, z jakiego powodu odnaleziony gmach wywołał takie poruszenie wśród Majnotów. Niewykluczone, że przypadkowo znalezione miejsce stanowi nawiązanie do legendarnej „jaskini Zeusa”²⁰, groty znajdującej się w pobliżu Knossos na górze Ida, gdzie Minos, a także Epimenides (przypomnijmy, że jako jeden z kuretów był w istotny sposób związany z tym miejscem), mieli spotykać Zeusa. W przypowieściach Majnotów mogły pobrzmiwać zatem, choćby tylko w szczątkowej formie, słowa zaczerpnięte z archaicznych pieśni ich przodków, uczestniczących na Idzie w wielodniowych misteriach, poprzedzanych przepisowymi obrzędami oczyszczenia. Ruina,

²⁰ Zob. E. Rohde, *Psyche*, s. 81.

obserwowana przez poetę, jakby wyzwoliła tkwiącą w mieszkańcach Krety moc dawnych wyobrażeń, będących – być może – pozostałościami po wierzeniach pitagorejskich.

Z notatników poety wyłania się koncepcja, która pochodzenie Majnotów wywodzi od legendarnych Pelazgów, zamieszkujących Grecję przed zasiedleniem jej przez plemiona helleńskie. W *Notatkach z mitologii* Norwid zapisał: „Wynnani z Tesalii, ograniczają się na D o d o n i e w Arkadii, stąd jedni do Italii, drudzy na Kretę” (PW, t. VII, s. 283). Powiązanie Pelazgów z Majnotami pojawia się także w pierwszym kursie prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. W wykładzie XVIII poeta dowodził, że Majnoci zamieszkivali tereny położone w pobliżu siedzib Lakonów, tym ostatnim zaś przypisywał pelazgijskie pochodzenie:

Pelazgowie, którzy już w czasach Homera byli uważani za lud starożytny, ale upadły i podbity przez ludy tworzące związek helleński, to znaczy przez Achajów, Jończyków i Doryjczyków – owi Pelazgowie znikają później w historii, zdaje się jednak, że plemię to istniało nadal pod różnymi nazwami, ujarzmione przez związek helleński, przez ludność osiadłą po miastach i wojowniczą. Najbardziej zastanawiające z tych plemion pelazgijskich, Lakonowie, podlegli Spartanom w sławnej republice Sparcie, przeżyli swych panów i w średnich wiekach istnieli jeszcze na tym samym obszarze, zajmując też same siedziby wokół gór Tajgetu i nad znaną rzeką Eurotasem. Nieopodal Lakonów znajdują się Majnoci, osiadli również na tych samych obszarach, ale nie masz już Spartan²¹.

W odróżnieniu od Mickiewicza, który dopatrywał się w Pelazgach prasłowiańskich cech²², Norwida fascynowała raczej ich archaiczność oraz zjawisko współistnienia rozmaitych ludów na jednym terytorium, umożliwiającą wzajemne przenikanie się elementów wierzeń religijnych i cywilizacyjnych odkryć. Być może Norwid w spotkaniu „Mainotów” i Epimenidesa doszukiwał się echa tych odległych czasów, gdy Grecy współegzystowali z innymi plemionami, Pelazgami, Fenicjanami i Egipcjanami, i tworzyli zręby własnej kultury, korzystając z ich wiedzy i umiejętności.

Ostatnia scena z udziałem proroka z Krety wiąże się bezpośrednio z historią współczesną Norwidowi. Pojawiający się wśród ruin Epimenides, uczestniczący kolejny raz w rytuale integracji, który ma przywrócić go do istnienia, powinien jak najszybciej udać się do Grecji. Współcześni mieszkańcy Hellady zapomnieli o zaleceniach, jakich im udzielił, gdy składano ofiarę przebłągalną mającą oczyścić Ateny. Uplęnięto kilkadziesiąt wieków i historia w paradoksalny sposób sprzeniewierzyła się rozwiązaniom mędrca. Miejsce składanych w ofierze owiec zajęli filhelleni, bojownicy o grecką niepodległość. „Ci drudzy – pisze Norwid z myślą o powstańcach z całej Europy – mają jedno tylko prawo: prawo immolowania się” (PW, t. III, s. 67). Tym razem Epimenides żegna napotkanego poetę, niewątpliwie jego czas definitywnie minął, a przewinienia współczesnych Greków nie zostaną ani odpuszczone, ani zapomniane.

W zakończeniu poematu pobrzmiwają echa autentycznych wydarzeń, o których Norwid mógł dowiedzieć się z europejskiej prasy. Swoistym paradoksem, z jakim

²¹ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. VIII: *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, oprac. J. Maślanka, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 231.

²² *Ibidem*, s. 232.

zmierzyć się musieli uczestnicy ruchu filhelleńskiego było bowiem poczucie, że wielowiekowa tradycja helleńskiej kultury przestała być obecna na terenach, które powołały ją do istnienia. A zatem to przybycze z północnej i zachodniej Europy ponownie usiłowali zaszczyć na greckiej ziemi idee powszechnie uznawane za fundamenty cywilizacji. William St. Clair zauważa, że początki tego procesu przypadają na wiek XVIII, kiedy to wzrasta liczba podróżników odwiedzających Grecję jako miłośnicy wszelkich starożytności:

An increasing number of travelers from the West found their way to Greece. They were rich and educated and it was principally their interest in Ancient Greece that brought them. By the beginning of the nineteenth century the travelling gentlemen, with the pocket versions of the classics, became a permanent feature of the Greek scene. These confident and successful men were amazed at the ignorance they found. They began to lecture the Greeks about their ancient history and established a regular circuit of famous sites to be visited. The Greeks picked up scraps of history and legend and repeated them back to subsequent visitors²³.

Europejczycy, którzy zdecydowali się wziąć udział w wojnie z Turcją, byli przekonani o tym, że będą toczyć walkę w imię antycznej Hellady. Rzeczywistość, jaką zastali po dotarciu na miejsce, musiała być dla nich szokiem. Żołnierzy z Niemiec, Francji, Włoch i Danii, stanowiących pierwszą grupę ochotników, przerażała grecka skłonność do okrucieństwa i mordy popełniane na bezbronnych cywilach, najbardziej zaskoczyła ich jednak obojętność i niewdzięczność Greków, którzy odmawiali filhellenom wstępu do swoich miejscowości; nierzadkie były także przypadki okradania lub napadania na europejskich ochotników²⁴. Łudzeni fałszywymi obietnicami i traktowani bez należytego szacunku (którego przecież oczekiwali), Europejczycy żołnierze i oficerowie szybko stali się zapamiętałymi krytykami wszystkich aspektów współczesnego greckiego życia. Ich powrót nie był jednak łatwy, utrudniał go zarówno brak środków, jak również niechęć macierzystych rządów; nierzadko musieli żyć na ziemi, o której wolność pragnęli się bić, lecz na której nie byli mile widziani.

Zatem uwagi Norwida odnoszą się bezpośrednio do rzeczywistości historycznej z ok. 1822 r., a jego Epimenides wstydzi się w równym stopniu za bezmyślnych i żądnych rozrywki archeologów, co za własnych rodaków. Powraca, by przywołując heroiczną przeszłość, przeciwstawić się współczesnej degeneracji człowieka i po raz kolejny zaprojektować przyszłość, stać się jej architektem. Gdyż tylko człowiek doświadczony i znający doskonale minione dzieje może przewidzieć kształt świata. W tej kwestii Norwid mógłby całkowicie zgodzić się z Nietzschem: prawdziwy wieszczek spogląda w przeszłość, by dostrzegać tam wyłącznie to, co dopiero nadejdzie²⁵.

²³ W. St. Clair, *That Greece Might Still Be Free: The Philhellenes in the War of Independence*, London 1972, s. 14.

²⁴ Zob. ibidem, s. 83–84.

²⁵ Zob. F. Nietzsche, *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia*, [w:] idem, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, postowie K. Michalski, Kraków 1996, s. 130–131.

The Memory of Greece. Different Faces of *Epimenides*

The article focuses on the figure of the Cretan sage who became the protagonist of *Epimenides*, a poem written by Cyprian Kamil Norwid. Norwid learnt about this precursor of philosophy from the works of Diogenes Laërtius and Plutarch of Chaeronea, and particularly emphasized his role as the good shepherd of the gospels who unconsciously anticipated Christianity. The long dream of Epimenides, who set out in search of a lost sheep in his youth, made him a person with a “shaman’s” skills. Owing to his isolation from the community, he gained knowledge on how to disinfect towns stricken by the plague. Presented as a prophet who can solve the problems of the *polis*, Epimenides personifies the potential which exists in the memory, according to the role of memory described in Book III of Aristotle’s *Rhetoric* in the context of reflections on judicial discourse which does not mean predicting what will happen in the future but which resolves unexplained questions from the past. The complex history of memory suggests a rupture in the cultural continuity between the anthropocentric output of Hellenic thought and the very politically minded present times.

Η ανάμνηση της Ελλάδας. Διάφορες εικόνες του Επιμενίδη

Το άρθρο επικεντρώνεται στο πρόσωπο του Κρητικού σοφού, τον οποίο ο Cyprian Norwid κατέστησε πρωταγωνιστή του ποιήματος «Επιμενίδης». Ο Norwid έλαβε πληροφορίες για τον πρόγονο των φιλοσόφων από την ανάγνωση του Διογένη του Λαέρτιου και του Πλούταρχου του Χαϊρώνειου, τονίζοντας ιδιαίτερα το ρόλο του ως ευαγγελικού καλού ποιμένα, ο οποίος ασυνείδητα προανήγγειλε το χριστιανισμό. Το πολυετές όνειρο του Επιμενίδη, ο οποίος στα νιάτα του έφυγε για να αναζητήσει ένα χαμένο πρόβατο, τον κατέστησε πρόσωπο με ικανότητες ενός «σαμάν», επειδή ως αποτέλεσμα της απομόνωσής του από την κοινότητα έλαβε τη γνώση για τις μεθόδους απελευθέρωσης των πόλεων, οι οποίες έπασχαν από πανούκλα λόγω των αμαρτιών. Ο Επιμενίδης παρουσιάζεται ως προφήτης, ο οποίος ξέρει να λύνει τα προβλήματα των πόλεων και προσωποποιεί το δυναμικό της μνήμης, το ρόλο της οποίας ανέλυσε ο Αριστοτέλης στο 3^ο βιβλίο της «Ρητορικής» στα πλαίσια των αναλύσεων των δικαστικών ομιλιών, οι οποίες δεν προβλέπουν τι θα γίνει στο μέλλον, αλλά επιλύουν τις εκκρεμότητες από το παρελθόν. Η προβληματική ιστορία της μνήμης διαπιστώνει τη διακοπή της πολιτιστικής συνέχειας ανάμεσα στην ανθρωποκεντρική παραγωγή της ελληνικής σκέψης και την πολιτικοποιημένη σύγχρονη εποχή. Ο Norwid αναλύει το πρόσωπο του Επιμενίδη στα πλαίσια της μοίρας των Φιλελλήνων, οι οποίοι αγωνίστηκαν για την ελευθερία της Ελλάδας. Χτίζει μια αναλογία ανάμεσα στις ανθρώπινες θυσίες, οι οποίες στην Αθήνα αντικατέστησαν τα πρόβατα, και την τραγική μοίρα των επαναστατών που χάθηκαν σε ελληνικό έδαφος με την αδιαφορία των αυτοχθόνων. Η πολιτιστική αμνησία, η οποία περιγράφεται στο ποίημα, και συνίσταται κατά τη γνώμη του Norwid στην παραμέληση της πολιτιστικής κληρονομιάς, εξασθενεί την αφελή πίστη στην πρόοδο, σε συνδυασμό παραδόξως με την επιθυμία αποκατάστασης της περασμένης Ελλάδας στην πραγματικότητα του 19^{ου} αιώνα.

Byron jako uczestnik greckich walk niepodległościowych – z perspektywy polskiego romantyzmu*

Kiedy 19 kwietnia 1824 r. Lord Byron umierał w Mesolongi, Adam Mickiewicz przebywał w carskim więzieniu w Wilnie. Te dwie sytuacje – śmierć Byrona poświęcającego się za sprawę wolności Grecji oraz niewola Mickiewicza i jego przyjaciół w więzieniu rosyjskim w Wilnie, przeniesiona później w *Dziadach* w obszar mitycznej historii narodu – mają wymiar symboliczny i uzyskują szczególne znaczenie w polskim romantyzmie: ukazują podstawę obowiązującej w nim hierarchii wartości – jedność życia i poezji. Twórczość i życie poety romantycznego muszą stanowić jedność, życie musi potwierdzać wartości głoszone przez poezję, a poezja musi być sposobem uczestniczenia w historii.

Przed rokiem 1830 (a od rozbiorów Polski w końcu wieku XVIII) dominuje w romantyzmie polskim myślenie o historii jako obszarze tragicznych wyborów jednostki (doświadczenie historii to doświadczenie tragizmu), po roku 1831 historia jest „oswajana” z jednej strony przez idee mesjanistyczne i refleksję religijną, z drugiej – przez tyrtejskie rozumienie funkcji literatury. Przed cezurą powstania listopadowego najważniejszym typem bohatera literatury polskiej jest „bohater egzystencji”, który wyraża ogólnoeuropejskie problemy wewnętrzne romantyka; po roku 1831 najważniejszym bohaterem staje się naród. Zmianę tę przedstawia symbolicznie jedna z najważniejszych scen romantyzmu polskiego: w III części *Dziadów* główny bohater przechodzi przemianę, której znakiem jest zmiana imienia – Gustaw przyjmuje imię Konrada (zresztą o prowienienicy byronicznej). Na ścianie więzienia w Wilnie pojawia się napis: „Gustavus obiit... hic natus est Conradus”. Zmarł „bohater egzystencji”, narodził się Konrad, bohater narodu, bohater symbolizujący los narodu zniewolonego. Gustaw traktowany jest jako symbol bohatera przedlistopadowego, Konrad – polistopadowego.

To swoisty paradoks, że patronem obu tych najważniejszych dla polskiego romantyzmu literackich postaci – i Gustawa, i Konrada – ich wzorcem i modelem jest bohater Byrona, ale też poniekąd sam Byron. Trzeba przy tym na marginesie dodać, że w polskim romantyzmie często trudno odróżnić recepcję twórczości Byrona od recepcji osoby Byrona.

Twórczość i osoba Byrona stanowi dla romantyzmu polskiego – we wszystkich jego etapach – jeden z najważniejszych punktów odniesienia. Przed powstaniem listopadowym 1830 r. Byron jest dla polskich romantyków przede wszystkim patronem literackich kreacji bohaterów tragicznych i osamotnionych, przeżywających głębokie rozterki egzystencjalne: pytających o wolność jednostki i jej granice, o miłość i przemijanie, o granice między dobrem a złem w historii postrzeganej jako tragiczna. Są to najczęściej bohaterowie znani z byronowskiego gatunku literackiego – „powieści poetyckiej” (pod taką nazwą znany jest w historii literatury polskiej gatunek ukształtowany pod wpływem Byronowskiego *Giaura czy Korsarza*). Dla romantyków polskich i dla samego Mickiewicza w latach jego młodości (to znaczy na początku lat dwudziestych) Byron to także symbol prawdy poezji, to znaczy poezji najpełniej wyrażającej świat wewnętrzny romantyka, poezji nowej, odmiennej od klasycyzmu postrzeganego jako literatura martwa. W swojej młodości, w czasie ciężkich przeżyć osobistych Mickiewicz powiedział: „Byrona tylko czytam, książkę gdzie w innym duchu pisaną rzucam, bo kłamstw nie lubię...”¹. Był to rok 1822, w którym Mickiewicz opublikował I tom *Poezji*, rozpoczynający romantyzm polski.

Byron jest więc dla polskich romantyków, zwłaszcza we wczesnym romantyzmie, ważnym źródłem inspiracji do poszukiwania ich własnej, nowej, romantycznej drogi. Byron niejako ośmiela ich do bycia romantykami. Do stawiania – na sposób romantyczny – pytań egzystencjalnych. Choć już wówczas, w pierwszej fazie romantyzmu polskiego, byronizm staje się też synonimem pozy i naśladownictwa, tak w literaturze, jak i poza nią, w życiu obyczajowym, społecznym, emocjonalnym.

Charakter polskiej recepcji Byrona i jego twórczości zmienia się po roku 1831, kiedy polskie życie literackie – po upadku powstania – przenosi się na Zachód Europy, a najwięksi polscy romantycy, na czele z Mickiewiczem, zostają emigrantami i żyją na wygnaniu. Romantyzm polski odchodzi wówczas od kreacji indywidualistów pochłoniętych wczesnoromantycznymi pytaniami egzystencjalnymi. Indywidualiści romantyczni zajęci są sprawami narodu i jego niepodległości, mówią w imieniu narodu („Nazywam się Milijon – bo za miliony/ Kocham i cierpię katusze...”).

Mimo tych wszystkich zmian Byron nie przestaje być punktem odniesienia dla romantyzmu polskiego. Poza byroniczna i byronizm jako powierzchowna literacka i obyczajowa moda są w hierarchii wartości romantyzmu polskiego już zdecydowanie odrzucane. Gwałtowność i ostrość buntu byronicznego zostaje osłabiona przez silny wymiar religijny literatury polskiej w tym okresie. Byron jednak nadal jest bardzo ważny. Jego obecność i siła inspirująca w dojrzałym romantyzmie polskim przejawia się na dwa sposoby. Po pierwsze, Byron staje się – jako autor *Don Juana* i *Wędrówek Childe Harolda* – wzorem postawy pisarskiej: ironisty romantycznego. Powstają utwory odwołujące się do modelu Byronowskiego poematu dygresyjnego: dwa

¹ A. Mickiewicz, List do Franciszka Malewskiego, Kowno, 20 XI 1822, [w:] idem, *Dziela*, Wydanie Rocznicowe 1798–1998, t. XIV: *Listy. Część pierwsza 1815–1829*, oprac. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, Warszawa 1998, s. 245.

poematy Juliusza Słowackiego – *Beniowski*, ironiczna, sarmacka epepeja, oraz *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, stanowiąca literacki zapis podróży poety na Wschód (w którym to utworze znajdujemy liczne aluzje do greckich walk niepodległościowych oraz udziału w nich Byrona).

Drugim sposobem, w jaki zaznacza się obecność Byrona w polskim romantyzmie, jest kult osoby Byrona jako człowieka historii. W nauce polskiej ugruntowało się przekonanie, że podstawą takiego postrzegania autora *Giaura* przez polskich romantyków jest zaangażowanie się poety w walki o niepodległość Grecji. Warto jednak bliżej przyjrzeć się polskiej romantycznej recepcji osoby Byrona jako uczestnika niepodległościowych walk greckich. Można zaryzykować stwierdzenie, że w tekstach trzech poetów, którzy o Byronie uwikłanym w historię XIX wieku najwięcej pisali – Mickiewicza, Słowackiego, Norwida – pojawiają się, mimo zasadniczych podobieństw, trzy różne wizerunki Byrona jako uczestnika powstania greckiego. I trzy różne sposoby sfunkcjonalizowania tego wątku.

Kontekstem dla tego zagadnienia jest zjawisko filhellenizmu polskiego. Zniewoleni Polacy sympatyzowali z dążnościami niepodległościowymi Greków; sprawa wyzwolenia Grecji niejednokrotnie stawała się podstawą do refleksji nad polskimi drogami do wolności, a teksty literackie, jak *Giaur* Byrona, nawet maską dla sprawy polskiej (*Giaur* przetłumaczony został kongenialnie przez Mickiewicza w roku 1832, w tym samym czasie, w którym powstała III część *Dziadów*). Trzeba również dodać, że język filhellenizmu europejskiego był w Polsce bardzo popularny i często używany do ogólnokulturowej i historiozoficznej refleksji nad Grecją, Polską i szerzej – Europą.

Badacze najczęściej uwagi poświęcają dwóm romantycznym sposobom recepcji Byrona, nazywając je „legendami Byrona”: jest to legenda Byrona (czy może raczej mit osobowy Byrona) w twórczości Adama Mickiewicza oraz legenda Byrona w twórczości Cypriana Norwida². Obie „legendy” dotyczą przede wszystkim osoby Byrona jako człowieka historii, obie ukształtowały się dość późno, właściwie już po ustaniu *stricte* literackiego oddziaływania byronizmu na literaturę polską (czy też w końcowej fazie byronizmu).

Przyjrzyjmy się najpierw – z interesującej nas tu perspektywy – legendzie Byrona w twórczości Mickiewicza, czyli sposobowi interpretacji osoby Byrona przez Adama Mickiewicza w dojrzałym romantyzmie. Po wspomnianym już okresie młodzieńczej fascynacji Mickiewicza Byronem jako poetą prawdziwym, głęboko wnikającym w psychikę człowieka współczesnego, a równocześnie osobiście poruszającym młodego romantyka, koncentruje się Mickiewicz na próbach bardziej wieloaspektowego ujęcia osoby Byrona, zwłaszcza zaś jego obecności w historii XIX wieku.

W tekście pt. *Goethe i Byron*, napisanym w roku 1827 w czasie zesłania do Rosji, Mickiewicz dokonuje rozróżnienia na poezję przeszłości i poezję teraźniejszości,

² Zob. zwłaszcza S. Land, *Mickiewiczowska legenda o Byronie*, Poznań 1935; G. Gömöri, *The Myth of Byron in Norwid's Life and Work*, „The Slavonic and East European Review”, vol. 51, nr 123 (April 1973); G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994.

na poetów przeszłości oraz poetów teraźniejszości i przyszłości. Goethe (podobny tu Homerowi) jest nazwany poetą historycznym, opiewającym i wskrzeszającym przeszłość. Taki poeta musi zamknąć oczy i być ślepy na wszystko, co go otacza. Znamienne, że Mickiewicz łączy ten rodzaj poezji z atmosferą ówczesnych Niemiec, zajętych „niezmiernie starożytnościami i historią”³. Nieprzypadkowo więc pojawił się tu Goethe, a ten typ przeszłości antycznej, który Goethe ożywił w swojej poezji, w istocie daleki jest (jak możemy to interpretować) od tego rodzaju zaangażowania w rzeczywistość, jaki widzimy w walczącym, byronowskim filhellenizmie.

Byron jest odmiennym od Goethego geniuszem poetyckim: Mickiewicz zalicza go do drugiego typu poetów – opiewających teraźniejszość i przyszłość. Byron należy do tych poetów, którzy nie zamykają oczu na świat teraźniejszy: to twórca głoszący „wielkie dzieła, na które patrzy”, zachęcający do boju, wylewający uczucia miłości, to poeta, który „podziela uczucia swego narodu i swego czasu i miesza się w sprawy, które opiewa”⁴. Wzorcem są dla niego Pindar i Tyrteusz.

Twórczość Byrona i jego postawę poetycką wiąże Mickiewicz z gwałtownymi przemianami w świadomości Europejczyków przełomu XVIII i XIX wieku. Byron wypowiada wielką liczbę „nowych wyobrażeń, myśli i uczuć”, które są jak „masa palnych, podziemnych materiałów”⁵ szukających ujścia jak w wulkanie (Mickiewicz stosuje tu swoją ulubioną metaforę wulkanu jako znaku żywych treści narodowych i społecznych, zmieniających świat). Byron treści swoich czasów umie wypowiadać, „odzywa się w duchu czasu”, dlatego też „pienia Bajrona przemówiły do wielkiej masy europejskiej”⁶. Nie jest więc (jak zdaje się mówić Mickiewicz) tylko powierzchowną modą, ale wyraża najgłębsze treści czasów współczesnych. Mickiewicz zwraca uwagę na dwie istotne cechy „poetyckiego charakteru epoki”, wyrażanego przez Byrona. Pierwszy to namiętność Europejczyka, zawsze „gwałtowne i żywe”, zwłaszcza w swym północnym, posępnym wydaniu, namiętności, które Byron potrafił wypowiedzieć szczególnie dobitnie. Dla Goethego jego namiętności były jak natchnienia, które „jego dzieła sztuki ożywić miały”. Inaczej u Byrona: „namiętności Bajrona, jak starożytne fatum, władały całym jego życiem fizycznym i moralnym”⁷. Druga cecha „poetyckiego charakteru epoki” znakomicie uchwycona przez Byrona to podziw dla wielkiej indywidualności zmieniającej historię, przejawiający się w fascynacji postacią Napoleona, geniusza historii.

Do tych dwóch wątków będzie Mickiewicz jeszcze wielokrotnie wracać w różnych późniejszych wypowiedziach o Byronie: do wizji poezji żywej, aktywnej, włączanej w procesy i wydarzenia historyczne, zmieniającej historię, a także do łączenia postaci Byrona z postacią Napoleona jako geniusza historii, dla którego Mickiewicz zawsze

³ A. Mickiewicz, *Goethe i Byron*, [w:] *idem, Dzieła*, t. V: *Proza artystyczna i pisma krytyczne*, oprac. Z. Dokurno, Warszawa 1996, s. 174.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 176.

⁶ *Ibidem*, s. 177.

⁷ *Ibidem*, s. 178.

żywił podziw. W tekście z roku 1837 (*Puszkina i ruch literacki w Rosji*) poświęconym Puszkiniowi napisał Mickiewicz, że Byron „zdobył [...] w dziedzinach wyobraźni to samo stanowisko, jakie już przedtem zajmował Napoleon w rzeczywistości ziemskiej”⁸. W tym też tekście łączy pojawienie się Byrona z dążeniem do ideału, tak potrzebnym w Europie lat 1815–1830.

Kolejne etapy rozważań Mickiewicza nad Byronem przynoszą pogłębienie tego kierunku refleksji. Na początku lat trzydziestych, tuż po klęsce powstania listopadowego, Mickiewicz tłumaczy *Giaura* Byrona, który odtąd dla polskich czytelników jest tyleż tekstem o zniewolonej Grecji, co tekstem o zniewolonej Polsce. Z perspektywy zagadnienia relacji między Byronem a historią ciekawa jest przedmowa Mickiewicza, w której poeta rozpatruje twórczość Byrona pod względem jej moralnego charakteru. Zdecydowanie odpiera zarzuty o bezbożność i oskarżenia o apoteozę zbrodni. Raz jeszcze zarysowuje tło epoki (wieku poprzedniego), w jakiej narodził się Byron, wspomina rewolucję, wojny i „dziwne odrętwienie”, kiedy uchylono się od „wielkich pytań, które świat zaburzyły”⁹, o trwodze umysłowej i moralnym upadku czasów, w których Byron czuł się osamotniony. „Przeszły wiek był sofistą”, pisze Mickiewicz, a ludzie Byrona gardzą sofisteryą, której znakiem jest tu Panglos Woltera¹⁰. Ludzie Byrona czują się winni, cierpią, mają sumienie¹¹. Byron jest pierwszym poetą, któremu nie wystarczała sofisterya przeszłego wieku. Poruszył wszystkie zasadnicze pytania moralne i filozoficzne epoki i ten maksymalizm moralny i problemowy twórczości Byrona, tak silnie związanej z historią, stanowi podstawę podziwu Mickiewicza. Polski poeta porównuje postawę Byrona do prometejskiej, a dzieje się to w okresie, kiedy Mickiewicz pisał *Dziady*, których bohater – byroniczny buntownik – nosi rysy prometejskie. Ludzie Byrona, pisze Mickiewicz, mają sumienie: „Poeta zostawia im jedną przynajmniej cnotę, jedno szlachetne uczucie, które ich [...] z rodzajem ludzkim wiąże”¹², a interpretacja ta bardzo przypomina koncepcję buntu Alberta Camusa, zbudowaną na słynnej tezie „Buntuję się, więc jesteście”, pokazującej pozytywny walor buntu.

Jest bardzo zastanawiające, że Byron widziany w perspektywie tekstów Mickiewiczowskich z lat dwudziestych i trzydziestych to oczywiście poeta zanurzony w swojej współczesności i w jej problemach etycznych i historycznych, ale jego rola poety-Tyrteusza nie jest bezpośrednio podkreślana, ani razu też Mickiewicz nie mówi wprost o Byronowskim poświęceniu dla sprawy niepodległości Grecji. Nie Byronowskie zaangażowanie w walkę o niepodległość i nie ofiara śmierci jest podstawą Mickiewiczowskiej legendy Byrona z tych lat. Byron jest tu poetą, który najpełniej wypowiada dylematy moralne i historyczne człowieka współczesności; Byron to ktoś, kto najpełniej wyraził

⁸ Idem, *Puszkina i ruch literacki w Rosji*, [w:] idem, *Dziela*, t. V, s. 283.

⁹ Idem, *Przemowa tłumacza*, [w:] idem, *Giaur. Ułamki powieści tureckiej z Lorda Byrona*, [w:] idem, *Dziela*, t. II: *Poematy*, oprac. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1998, s. 150.

¹⁰ Ibidem, s. 150–151.

¹¹ Zob. ibidem, s. 150–151.

¹² Ibidem, s. 150.

wielką liczbę „nowych wyobrażeń, myśli i uczuć”¹³ współczesności, dylematy sumienia i pragnienie ideału oraz „wszystkie zasadnicze pytania moralne i filozoficzne”¹⁴ epoki porewolucyjnej i epoki dramatycznych przemian historycznych. Byron w tej optyce to poeta (myśliciel?), który wyraża bardzo ogólne, uniwersalne problemy światopoglądowe i moralne wieku historii, a nie ktoś, kto bezpośrednio włącza się w działania historyczne. Czytając te słowa Mickiewicza, możemy domyślać się podtekstu jego spostrzeżeń o zaangażowaniu Byrona w sprawy terażniejszej historii oraz podstawy tak wysokiej oceny poezji autora *Giaura*, nigdzie jednak Mickiewicz nie mówi wprost o bezpośrednim zaangażowaniu się w sprawę Grecji czy w jakiegokolwiek inne europejskie działania wolnościowe. Nawet w tak chętnie przytaczanych przez badaczy Mickiewiczowskich zestawieniach Byrona z Napoleonem nie ma sugestii, że płaszczyzną tego porównania jest bezpośredni wpływ obu indywidualności na historię: to albo wielkość wyobraźni Byrona stanowi podstawę tego zestawienia, albo budowanie paraleli między bohaterami utworów Byrona (*Korsarz*) a Napoleonem. Byron w tej Mickiewiczowskiej optyce to poeta, który wyraża bardzo ogólne problemy epoki, a nie ktoś, kto włącza się bezpośrednio w działania historyczne.

W sposób równie zastanawiający objawia się w tekstach Mickiewiczowskich z tych lat Grecja: nie jako obszar realnych działań historycznych Byrona czy ucieleśnienie tyrtejskiego powołania jego poezji, ale w sposób dość zakamuflowany, mglisty, jako Wschodnia kraina poezji:

[...] przebiegał Europę i przypatrywał się morderczej wojnie; udał się na Wschód, w krainę dumania, i tam pierwszy raz okazał się poetą, wylewając wszystkie uczucia, którymi był natchniony, i myśli, które mu się w ciągu podróży nawijały¹⁵.

Nawet nie mamy ostatecznej pewności, czy te słowa Grecji dotyczą..., a Mickiewicz w swoich eksplikacjach utworów Byrona uchyla się od stereotypowych wątków tyrtejskich i filhelleńskich, które w dużym stopniu kształtowały *Giaura* lub – i – pod wpływem powieści byronicznych kształtowały się w Europie i w Polsce.

Ostatnim etapem formowania się Mickiewiczowskiej legendy o Byronie są wypowiedzi polskiego poety w czasie czteroletnich wykładów paryskich, wygłaszanych w Collège de France w latach 1840–1844, które są dziś traktowane jako *summa*, zebranie nie tylko poglądów Mickiewicza, ale całego polskiego romantyzmu. W wykładach tych, które miały zapoznać słuchaczy zachodnioeuropejskich z kulturą i dziejami Słowian, znajdujemy słowa niejako uogólniające wieloletnie przemyślenia Mickiewicza o Byronie:

Lord Byron rozpoczyna epokę nowej poezji; on pierwszy dał ludziom odczuć całą powagę poezji; ujrzano, że należy żyć tak, jak się pisze, że pragnienie, słowo nie wystarczą; ujrzano, jak ten

¹³ A. Mickiewicz, *Goethe i Byron*, s. 176.

¹⁴ Idem, *Przemowa tłumacza*, s. 151.

¹⁵ Idem, *Goethe i Byron*, s. 176.

poeta bogaty i wychowany w kraju arystokratycznym porzuca parlament i ojczyznę, aby służyć sprawie greckiej¹⁶.

Tak rozumiana jedność życia i literatury, jak wspomniałam na początku, stanowiąca podstawę hierarchii wartości romantyzmu polskiego, jest tu przez Mickiewicza wyraźnie łączona z postawą Byrona, szczególnie z jego zaangażowaniem w sprawę niepodległości Grecji. Znamienne jednak, że już następne – po przywołanym wyżej – zdanie nie dotyczy służby wolności czy prosto rozumianego tyteizmu w poezji:

Ta głęboko odczuta potrzeba upoetyzowania swego życia, a przez to zbliżenia ideału do rzeczywistości [podkr. M.K.], stanowi całą zasługę poetycką Byrona. Otóż wszyscy wielcy poeci słowiańscy weszli na tę drogę. Byron to tajemnicze ogniwo łączące wielką literaturę słowiańską z literaturą Zachodu¹⁷.

Mickiewicz dostrzega w zaangażowaniu się Byrona w sprawę Grecji wyraz „potrzeby zbliżenia ideału do rzeczywistości”, co w istocie oznacza tu dążenie do „upoetyzowania życia”, czyli nie pozę (byroniczną – jak można sądzić), ale głęboko prawdziwą sztukę słowa łączącą życie ludzkie ze „światem niewidomyim”, z transcendencją¹⁸.

Znaczącą nowością w kontekstach Mickiewiczowskich wizerunków Byrona jest dostrzeganie w tak rozumianej postawie życiowej i poetyckiej autora *Giaura* istotnego związku z kierunkiem rozwoju literatury słowiańskiej. Ponadto Byron jest tu dla Mickiewicza w istocie poetą europejskiego doświadczenia pokoleniowego młodych romantyków: kimś, kto najpełniej wyraża wszystko, co – jak mówi Mickiewicz – „wypełniało dusze młodzieńców naszego pokolenia”¹⁹, a także, przez jednoczesne zaangażowanie polityczne i refleksję nad zagadkami bytu, przez podkreślanie jedności życia i literatury jest lord Byron prekursorem tej literatury, która stanowi głos słowiańskich poetów: Byron niejako ośmielił słowiańskich poetów do pójścia tą drogą, jaką wyznaczyło jego zaangażowanie w sprawy niepodległości Grecji.

Badacze widzą w okolicznościach śmierci Mickiewicza w Konstantynopolu w roku 1855 symboliczną analogię do losów Byrona: jak poeta angielski, Mickiewicz zmarł, angażując się politycznie – w sprawę „wolności waszej i naszej”, a Mickiewiczowska legenda Byrona ma podstawowe znaczenie dla recepcji Byrona w romantyzmie polskim i jest oczywiście najważniejszym punktem odniesienia dla innych romantycznych wizerunków osoby autora *Giaura*.

* * *

Odmienny od Mickiewiczowskiego obraz Byrona jako uczestnika greckich walk niepodległościowych znajdujemy w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. Juliusz Słowacki

¹⁶ Idem, *Literatura słowiańska*, [w:] idem, *Dziela*, t. X: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, oprac. J. Maślanka, przekł. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 33.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Por. ibidem, s. 36.

¹⁹ Ibidem, s. 34.

przywołuje nazwisko Byrona we fragmencie pieśni IV, gdy podmiot poematu – podróżujący Polak-wygnaniec i poeta – przepływa obok Mesolongi²⁰, zmierzając do Zatoki Patraskiej, równocześnie mając przed oczami słynne Lepanto²¹. Zatem dramaturgia tego fragmentu tekstu i tego momentu podróży, w którym Słowacki wspomina Byrona, rozgrywa się między Mesolongi, Lepanto, Parnasem i ciemną, majestatyczną górą, „czatującą nad Lepantu wniściami”²², przypominającą piramidę. Lepanto – to miejsce jednej z największych bitew chrześcijańskiej Europy w 1571 r. przeciwko Turkom, w której brał udział wspomniany w poemacie Cervantes; Parnas – synonim sztuki i sławy poetyckiej, wciąż poruszający wyobraźnię podróżującego po Grecji poety.

Mesolongi – słynne z bohaterskiej obrony i tragicznego exodusu ludności, na zawsze też w świadomości europejskiej związane z nazwiskiem Byrona jako miejsce jego śmierci, przedstawione zostało w utworze w niezwykle, pełen wzniosłości sposób:

[...] stoi maleńka i biała
Pod górą — patrząc na błękitną wodę,
Jako nad Styksem zebrane do kupy
Białe umarłych domków kościotrupy.

[24]
Stoi nad brzegiem, nie owiana liściem
Żadnego drzewa, lecz na nią upada
Z gór czatujących nad Lewantu wniściami
Ciemność i światło — a każda z gór biała
Mgłą błękitnąwą — a jedna z gór mroczna,
Jak piramida stoi sześcioboczna.

[25]
Tak równe ściany pokazuje słońcu,
Tak równe boki ma cieniem pokryte,
Tak ciężka spodem, tak lekka na końcu,
Jako pod niebo ręką ludzką wzbite

²⁰ Mesolongi – (Mesolonghi, Missolunghi) miasto w południowej części Grecji Centralnej, na północno-zachodnim skraju Zatoki Watras, na zachód od cieśniny Riońskiej. Stało się symbolem greckiego męstwa. W r. 1822 załoga twierdzy (500 obrońców) odparła ataki kilkunastotysięcznej armii tureckiej. W r. 1824 w M. zmarł na malarzę Byron. Prawie rok, od 27 IV 1825 do 23 IV 1826, trwało kolejne oblężenie M. Kilka tysięcy mieszkańców miasta uciekających w góry, padło ofiarą oddziałów albańskich, walczących po stronie tureckiej. Tzw. exodus z Mesolongi stał się tematem licznych obrazów i utworów literackich.

²¹ Lepanto (dzis. Naupaktos, Nafpaktos) – miasto i port w południowej części Grecji Centralnej (na północno-zachodnim skraju Zatoki Korynckiej, stanowiącej wschodnią część Morza Jońskiego), na wschód od cieśniny Riońskiej. Silna twierdza bizantyńsko-wenecka. 7 października 1571 r. odbyła się pod Lepanto jedna z najkrwawszych bitew morskich: między Ligą Świętą a Turcją, zakończona zwycięstwem chrześcijan (starło się wówczas 230 okrętów osmańskich i 208 chrześcijańskich). W strofie 16 i n. opis wschodu słońca obserwowanego ze statku płynącego po Zatoce Patraskiej (z Zakynthos do Patras na Peloponezie).

²² J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, oprac. M. Kridl, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, pod red. J. Kleina, t. IX, s. 39.

Z cegieł pomniki... Nim się ten kraj wślawił,
Bóg wielki przeczuł i pomnik postawił²³.

Góra – jak piramida, jak pomnik postawiony w tym miejscu, przez Boga, w przeczuciu Boga, „nim się ten kraj wślawił”.

I dzisiaj pełna jasnego brylantu
Rosy — róż pełna — wyleciała do mnie
Z błękitnej fali sponad gór Lepantu,
A za nią słońce rozlane ogromnie
Wyszło jak zegar wieczystego czasu,
Nad błękitnemi górami Patrassu.

[18]

Takie olbrzymie twarze Nibellungi
W północnych pieśniach opisują. Słońce,
Pierwszy twój promień padł na Missolungi²⁴,

Ten obraz miejsca przeniesionego w wieczność, łączącego w sobie czas boski, heroiczną historię i terażniejszość, ma jednak w sobie również element smutnego i śmiertelnego zamarcia i zastygnięcia, może także oczekiwania: pod tą górą podobną grobowej piramidzie stoi „maleńka i biała” Mesolongi – „patrząc na błękitną wodę,/ Jako nad Styksem” białe domki umarłych? Białe domki umarłego miasta? Trzeba dodać, że Styks raz jeszcze pojawi się w poemacie – w *Grobie Agamemnona*: to w jego mule musi zanurzyć się Polska (jak Mesolongi?), a paralele między Polską a Grecją wciąż są obecne w analizowanym fragmencie IV pieśni.

Mesolongi tak zatem ujawniająca się w utworze, wspominana jest tu jednak przede wszystkim jako „Gniazdo, gdzie niegdyś wolności obrońce/ Sto razy większym oparli się siłom,/ Kapitulacyj nie biorąc mogiłom”²⁵. Zatem objawia się w tym zespole wyobrazeniowym i problemowym, który zapowiada *Grób Agamemnona* i centralną dla patriotycznej retoryki pieśni VIII heroiczną obronę Termopil; Byron natomiast niebezpośrednio jest tu kojarzony z Mesolongi.

Cała pieśń IV poematu zatytułowana *Grecja* koncentruje się wokół greckich walk niepodległościowych, a zwłaszcza ich obrazu w tekstach filhelleńskich, ukazujących heroicznych Greków walczących i umierających z chwałą (tak mówi o Botsarisie poeta rekonstruujący swoje dawne, młodzieńcze marzenia o życiu bohaterskim i chwalebnej śmierci), wzorowanych na życiu i śmierci greckich powstańców – ich długi rząd przewija się przed oczami wyobraźni dojrzałego już wygnańca: Botsaris, Kanaris, bracia Ispilandisowie... Przemierzając Grecję, poeta wspomina młodzieńcze lektury, z których czerpał wiedzę o dokonaniach greckich bohaterów, i – jak w *Godzinie myśli* – tworzy poetyckie wyobrażenie tunelu odbić, w których dojrzały człowiek przegląda się w swoich

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 38.

²⁵ Loc. cit.

dawnych marzeniach, a dawne marzenia zanikają w traconych wraz z wiekiem „obrazach wyobraźni”...

Analizowany fragment IV pieśni poematu, w której pojawia się nazwisko Byrona w kontekście dziejów Mesolongi, ma dwubiegunową konstrukcję: wzniosłości i patosowi przeciwstawione zostają jakości podważane w duchu romantycznej ironii. Cała ta część pieśni ma w istocie aspekt metaliteracki: oto poeta romantyczny, przepływając w pobliżu Mesolongi próbuje napisać odę do tego heroicznego miasta, upamiętnionego w tylu romantycznych czy filhelleńskich tekstach, a równocześnie obserwuje siebie piszącego tę odę i niemogącego jej napisać z powodu ptaszka, który uciekając przed drapieżną kanią, rozprasza uwagę poety, a jednocześnie niszczy podniosły ton poetyckiej wypowiedzi:

[...] Cóż to? biedny ptaszek
Leci przez morza lazururowe pole,
I pada przy mnie na ławce, a potem
Kania, z ogromnym twardych piór łoskotem

[20]
Lecąc, o ławki stuknęła się drewno,
I długo w statku zabłąkana liny
Na morze wyszła z pieśnią płaczu gniewną.
A ja — patrzałem na serce ptaszyny,
Jak biło, jak się układały piórka
Do spokojności... była to przepiórka.

[21]
O! Missolungi! czy pieśń moja zdąży
Za pieśnią wieszczów, co sławili ciebie?
O Missolungi! — Jak ta kania krąży
Żelaznym skrzydłem po morzu i niebie,
Jak oczy iskrzą się nad dziobu hakiem!...
Ten biedny ptaszek jest prawie Polakiem.

[22]
Dla niego może Kościuszkowskim czasem
Było zniszczenie w Missolungi gniazda;
A dziś, gdy kania z okropnym hałasem
Piór natężonych, jak lecąca jazda
Kirassyjerów na polach Grochowa,
Goniła. — Lecisz, ptaszyno? bądź zdrowa!

[23]
Lub niech cię kania zje — boś mi przerwała
Do Missolungi już zaczęta odę.

W takim to kontekście pojawiają się słowa, które dotyczą Byrona i Mesolongi, czy jednak wydobywają dominujący w większości filhelleńskich przekazów epoki aspekt heroicznej, czy ofiarnej śmierci Byrona za wolność Grecji?

[...] a jedna z gór mroczna,
Jak piramida stoi sześcioboczna.

[25]
Tak równe ściany pokazuje słońcu,
Tak równe boki ma cieniem pokryte,
Tak ciężka spodem, tak lekka na końcu,
Jako pod niebo ręką ludzką wzbite
Z cegieł pomniki... Nim się ten kraj wślawił,
Bóg wielki przeczuł i pomnik postawił.

[26]
Nie uwieńczona śniegowemi srebrzy,
Musi być u stóp śniegiem kości biała.
Gdybyś, Byronie, był nie umarł z febrzy,
Ale od bomby, kuli lub kinżala,
Dałbym tej górze posępnej nazwisko
Grobu twojego — a Parnas tak blisko!²⁶

Trudno jednoznacznie przyjąć wykładnię ironiczną tego fragmentu; z całą pewnością ironia nie dotyka tu śmierci Byrona, nie odbiera ani życia Byrona, ani jego śmierci godności – zwłaszcza że pada tu cień góry, która jako pomnik postawiony przez Boga bohaterskiej Mesolongi staje się też w jakiś sposób pomnikiem nagrobnym Byrona. To jednak tylko domysł, przypuszczenie, daleka sugestia...: „Dałbym tej górze posępnej nazwisko/ Grobu twojego...” (dodajmy: to jeszcze jeden wśród licznych grobów *Podróży...*). Wzniosłość natychmiast zostaje poddana próbie ironii romantycznej („Gdybyś, Byronie, był nie umarł z febrzy...”), która jednak – jak się wydaje – obraca się raczej przeciwko stereotypom heroicznym niż przeciwko samemu poecie...

* * *

Istotny wizerunek Byrona jako człowieka historii stworzył w polskiej literaturze romantycznej Cyprian Norwid. Powraca on do osoby Byrona już w końcowej fazie romantyzmu i po wygaśnięciu wielu tendencji romantycznych, a zwłaszcza byronizmu. W wielu tekstach Norwid mówi o Byronie, wiele jest także opracowań dotyczących Norwidowskiej wizji Byrona. Spośród licznych wypowiedzi Norwida o Byronie najciekawsze są następujące teksty: poemat *Epimenides* z roku 1854 (snujący analogie między Byronem a Epimenidesem), *Rozmowa umarłych: Byron – Rafael Sanzio* z roku 1857 oraz wykłady wygłaszane w Paryżu w roku 1861, poświęcone Juliuszowi Słowackiemu. Zatrzymajmy się na wykładach,

Norwid był wybitnym filhellenem, ale – urodzony w roku 1821 – nie był oczywiście bezpośrednio zaangażowany w sprawę niepodległości Grecji, natomiast reaktywował i przemyślał na nowo romantyczne motywy i idee filhelleńskie. Na marginesie warto dodać, że Norwid niekiedy podawał jako datę swoich narodzin rok 1824, „kierując się

²⁶ Ibidem, s. 39.

w tym względzie zarówno własną tradycją szkolną [...], jak i »magiczną« koincydencją z datą zgonu Byrona»²⁷. Filhellenizm Norwida wiąże się z refleksją nad wielkimi formacjami kulturowymi w dziejach Europy oraz z personalistycznym namysłem nad miejscem jednostki w cywilizacji współczesnej, a także nad konsekwencjami niewoli politycznej dla świadomości narodów zniewolonych. Norwid szukał też sposobów łączenia klasycznej starożytności greckiej z antykiem chrześcijańskim, zatem grecką starożytność widział jako antycypującą chrześcijaństwo.

Otwiera swoje wykłady Norwid rozważaniami o obowiązkach społecznych poety i o wielkim znaczeniu kondycji i roli społecznej poety w różnych odległych cywilizacjach: od cywilizacji Izraela, przez antyczną Grecję i Rzym aż do dziewiętnastowiecznej współczesności. Przy czym podstawowe znaczenie w tym przeglądzie ról poety w poszczególnych cywilizacjach ma pojawienie się Chrystusa, wcielenie Słowa Bożego zmieniające posłannictwo poetów. Po tym przeglądzie wielkich cywilizacji i postawieniu pytań o posłannictwo poety w świecie po Objawieniu, w świecie po Chrystusie, przechodzi Norwid do przypomnienia dnia śmierci Byrona jako wydarzenia centralnego dla współczesnych dziejów Europy: przed 37 laty (Norwid mówi 7 kwietnia 1861 r.), około Wielkiej Nocy, w miasteczku greckim zerwała się burza o tej porze roku nieprzewidywalna. Wicher wielki porywał dachy, a „lud pokazując palcem na okno niepozornego domostwa, wołał: »Burza jest wielka, albowiem kona człowiek wielki«”²⁸.

W Norwidowskiej hermeneutyce dziejów Europy było to wydarzenie niejako centralne w dziejach Europy i jej poezji. Posługuje się tu Norwid ideą Epopei wcielonej w dzieje przez Byrona i kontynuowanej we wszech europejskim dążeniu do wolności. Epopeja rozpoczęła się w Misolungi i kontynuowana była w ciągu powstań europejskich – w polskim roku 1830, w działaniach O’Connella, Lamartine’a, Kossutha, w wydarzeniach roku 1848 (powraca w narracji Norwida hasło: „Za naszą i waszą wolność”). Norwid nazywa Byrona Sokratesem poetów, ponieważ umiał Byron poezję – „żywił poetyczny w życie i w czyn wprowadzić, z wiedzą tego, co czyni, a poparł to myślą, pieśnią, energią czynności swojej”²⁹, a przede wszystkim śmiercią. „*Ecce poeta!*” – kończy pierwszy wykład Norwid. Byron zajmuje w dziejach poezji takie stanowisko jak Sokrates w dziejach filozofii, bowiem jak Sokrates na polu swoim, tak Byron „wcielił żywioł poetyczny i zapieczętował śmiercią”³⁰. „Współcześnie świadczył i wiedział, czemu świadczy”, „wychylił do dna truciznę pieśni...”³¹.

Norwid w wykładach o Juliuszu Słowackim z roku 1861 nawiązuje do myśli Mickiewicza o Byronie³², zwłaszcza w sposobie postrzegania życia i twórczości poety jako

²⁷ J.W. Gomulicki, *Metryki i objaśnienia*, [w:] C. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. VII: *Proza*, Warszawa 1973, s. 613.

²⁸ C. Norwid, *O Juliuszu Słowackim*, [w:] idem, *Pisma wszystkie*, t. VI: *Proza*, s. 414–415. Podkreślenia w tekstach Norwida pochodzą od poety.

²⁹ Ibidem, s. 415.

³⁰ Ibidem, s. 414.

³¹ Ibidem, s. 419.

³² Choć deklaruje z nim polemikę.

jedności oraz w obronie postawy byronicznej nie jako antyreligijnej i antyspołecznej, ale jako w istocie głęboko religijnej i prospołecznej, co wyraża się w Norwidowskiej apologii zaangażowania Byrona w sprawę niepodległości Grecji.

Tak jak niegdyś Mickiewicz, Norwid stanowczo przeciwstawia się obiegowemu sądowi traktującemu byronizm jako postawę pełną rozczarowania, nihilizmu i antyreligijności. Przeciwnie – analiza postawy Byrona zmierza do wykazania, że i twórczość, i wszelka (polityczna i społeczna) aktywność Byrona oparta jest na szacunku dla pojedynczego człowieka, dla osoby ludzkiej oraz dla narodów pragnących wolności, ma też wymiar w pewien sposób religijny. (Norwid mówi: „Religijnym był Byron więcej od Kościoła i wieku swego”³³). Raz jeszcze, jak w myśli Mickiewicza, bunt i sceptycyzm Byrona są rozumiane jako wielkie potwierdzenie wartości międzyludzkich i humanistycznych, a nie ich zaprzeczenie. Raz jeszcze o takim rozumieniu buntu Byronowskiego można powiedzieć – nawiązując do koncepcji Alberta Camusa – „Buntuję się, więc jesteśmy”.

Wykład drugi, zamykający „byronowską” część wykładów Norwida, kończy się refleksją o „służbie poetów”, która jest „poważna”, „ale prawda ta dopiero na wstępie do epoki dzisiejszej świtać zaczęła, u bram której z Homera lirą i Leonidasa mieczem spoczął Byron, trzy słowa o sobie rzec mogący: *veni, cantavi, vici*”³⁴. Norwid zatem kończy swoje rozważania, w których dominuje refleksja nad godnością słowa poetyckiego, wizją Byrona jako poety przyszłości – to jeszcze jedna analogia z wykładami Mickiewicza. I Mickiewicz, i Norwid powracają do osoby Byrona, projektując kształt poezji przyszłości, dającej świadectwo prawdzie, łączącej słowo i dzieje, zmieniającej historię. Wydaje się także, że i Mickiewicz, i Norwid przywiązują wielką wagę do świadczenia przez Byrona życiem – ideałów wypowiedzianych słowem poetyckim.

Kilka lat po wykładach o Słowackim, w roku 1868, powstał mało znany szkic Norwida poświęcony tłumaczeniom z Byrona, w których znajdujemy syntezę Norwidowskich wątków namysłu nad osobą Byrona jako człowiekiem historii, uczestniczącym w tworzeniu wielkiej Epopei dziejów, świadczącej o znaczeniu słowa. I tu centralne miejsce zajmuje kwestia zaangażowania się w sprawę Grecji, a może wcielenia żywiołu poetycznego i „zapieczętowania” – na sposób Chrystusowy – śmiercią w Grecji?

Byron w *Childe-Haroldzie* był rycerzem błędnym umiejętności nie znanej ongi... szukał historiozofii! – wielki poeta! – istnie wielki! – szukał on umiejętności nie znanej za dni jego – obiegał pobojuwiska i zamierzchy epok i pokładów moralnych ludzkości – i zasnął tam, gdzie ta droga za dni jego kończyła się, to jest w Grecji bliskiej odrodzenia!...³⁵.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 422.

³⁵ Idem, [O tłumaczeniach z Byrona], [w:] idem, *Pisma wszystkie*, t. VI, s. 478.

Byron and History of Modern Greece Seen from the Perspective of Polish Romanticism

When compared to European depictions, the Polish perception of Byron and his output is particularly distinctive (similarly to modern Greek perception). Byron was highly appreciated by Polish Romantics: all outstanding Polish Romantic writers treated Byron as an extraordinary person, and created their unique myth or legend of Byron. The Polish Romanticism adapted the legend of Byron as a hero of struggles for independence and a patron of freedom movements in the nineteenth-century Europe but also perceived him as an archetype of a romantic man.

Polish Romantics exposed philhellenic threads in Byron's life and output. As the Polish Romanticism developed a parallel between the history of Poland and the history of Modern Greece, the theme of Greek uprising became an opportunity to discuss both Polish problems and the universal Romantic issues, such as: the limits of individualism, the question about necessity and freedom, or an approach to ancient heritage of Europe.

Ο Βύρων και η ιστορία της νεότερης Ελλάδας – η προοπτική του πολωνικού ρομαντισμού

Η πολωνική υποδοχή του έργου και του προσώπου του Βύρωνα είναι χαρακτηριστική σε σύγκριση με τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες (μοιάζει με την υποδοχή στην Ελλάδα). Ο Βύρων εκτιμήθηκε πολύ από τους Πολωνούς ρομαντικούς. Όλοι οι μεγάλοι Πολωνοί ρομαντικοί συγγραφείς θεωρούσαν τον Βύρωνα ως εξαιρετικό άτομο και δημιούργησαν ένα είδος μύθου ή θρύλλου του. Ο πολωνικός ρομαντισμός αφομοίωσε τον θρύλλο του Βύρωνα ως ήρωα του αγώνα για την ανεξαρτησία και υποστηρικτή των απελευθερωτικών κινημάτων στην Ευρώπη του 19ου αιώνα, καθώς και ως αρχέτυπο/μοντέλο/πρότυπο του εκπροσώπου του ρομαντισμού.

Οι Πολωνοί ρομαντικοί συγκεντρώνονταν στα φιλελληνικά στοιχεία του έργου και της ζωής του Βύρωνα. Επειδή στον πολωνικό ρομαντισμό αναπτύχθηκε μια αναλογία μεταξύ της ιστορίας της Πολωνίας και της νεότερης Ελλάδας, το θέμα της ελληνικής επανάστασης έγινε μια αφορμή/ευκαιρία για τη συζήτηση τόσο των πολωνικών προβλημάτων, όσο και των γενικών ρομαντικών ζητημάτων, όπως τα όρια του ατομοκρατίας το ζήτημα της υποχρέωσης και της ελευθερίας, η στάση προς την αρχαία κληρονομιά της Ευρώπης.

Παρουσιάζοντας τη στάση του Βύρωνα προς τον ελληνικό απελευθερωτικό αγώνα, οι Πολωνοί ρομαντικοί αναφέρονταν σε στοιχεία σύγχρονης πολωνικής ιστορίας (δουλεία) και σε πιο γενικό ιστορικό και φιλοσοφικό προβληματισμό (το νόημα της ιστορίας, το ζήτημα ομαδικής μνήμης, το θέμα της Πρόνοιας/προνοιακότητας).

* Angielska wersja tego tekstu prezentowana była podczas sesji „Lord Byron and History” (Mesolongi, The 35th International Byron Society Conference, 2009).

Byron – Epimenides. Podstawy Norwidowskiej paraleli*

O becność Grecji w twórczości Norwida ma swój meandryczny rytm uwarunkowany autorskim przeżywaniem świata i doświadczeniami artysty-podróżnika. Nie odnajdziemy jej śladów we wczesnej twórczości poetyckiej z okresu warszawskiego. Pojawia się około roku 1848, chociaż raczej w dygresjach niż w obrębie głównych wątków. Oknem, poprzez które Norwid patrzy na antyczną Helladę – na razie nie na nowożytną, ten wątek pojawi się później – jest Rzym i Italia. Z jednej strony podróże na południe, zwłaszcza trzykrotne wizyty w Pompejach (1844, 1845, 1848) kierują jego uwagę ku archeologii i historii antycznej¹; z drugiej – w Rzymie, gdzie znajduje na dłużej swój pielgrzymi dom, fascynują go przede wszystkim początki chrześcijaństwa i zapisane w katakumbach ślady męczeństwa starożytnych wyznawców Chrystusa. Być może z tego zetknięcia się dwóch kręgów zainteresowań rodzi się wówczas tendencja, która będzie rozpoznawalnym rysem późniejszej twórczości Norwida, tendencja do chrystianizującej interpretacji antyku, opartej na historiozoficznych analogiach i refleksji typologicznej.

Czy Norwid doświadczył krajobrazu greckiego, czy widział – chociażby z pokładu statku – Kretę? Nie ma co do tego pewności. Wiadomo jednak, że przy okazji swojego ostatniego pobytu w Neapolu odbył „daleką wycieczkę” statkiem po Morzu Śródziemnym i Morzu Egejskim. Dokładnej trasy tej wyprawy nie znamy, chociaż została ona hipotetycznie odtworzona. Autorki najpełniejszego i najnowszego *Kalendarza życia i twórczości Cypriana Norwida* zrekonstruowały ją następująco: „Neapol – Pompeje – Herculanium – Palermo – Kalabria – Morze Egejskie – Kreta”². Zaznaczyły

* Artykuł, przygotowany w ramach projektu badawczego „Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie”, opublikowany został po raz pierwszy w książce: G. Halkiewicz-Sojak, *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010, s. 145–155.

¹ Por. komentarz J.W. Gomulickiego, [w:] C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. I–XI, Warszawa 1971–1976, t. III: *Poematy*, Warszawa 1973, s. 717. Wszystkie cytaty z dzieł Norwida pochodzą z niniejszego wydania i są oznaczone w tekście skrótem PW oraz numerem tomu i strony.

² Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek przy współudziale J. Czarnomorskiej, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. I: 1821–1860, Poznań 2007, s. 321.

jednak, że poeta „raczej nie był na Krecie” – do początków XX wieku wyspa pozostawała bowiem pod panowaniem tureckim. Przyjmują, że przepływał u jej wybrzeży, a przesłanką tej hipotezy jest wzmianka w *Epimenidesie* oraz przypuszczenie Romana Zrębowicza, że podróż Norwida miała być pielgrzymką śladami św. Pawła³. Nie mamy zatem mocnych dowodów, że Norwid poznał Kretę, wiemy jedynie na pewno, że interesował się tym miejscem i ze względu na postać Apostoła, i ze względu na swoją fascynację archeologią.

W każdym razie greckie motywy pojawiają się w poematach *Wesele* i *Promethidion*. Na stałe zagoszczą w poezji Norwida i zostaną skojarzone z wątkiem bajrońskim i filhelleńskim po powrocie poety z Ameryki w 1854 roku. Dlaczego intensywność tej motywy narasta po powrocie z „ziemi bez-historycznej wszechstronności” (PW, t. VIII, s. 194) – jak Norwid określił Stany Zjednoczone w liście do Marii Trębickiej? Może to i paradoks, ale staje się on mniej paradoksalny, gdy uważniej wsłuchać się w ton listów pisanych z Ameryki lub tuż po powrocie do Europy poddających refleksji amerykańskie doświadczenie. Dominuje tam dyskurs opuszczenia i melancholii. W jednym z listów przesłał poeta adresatce (Marii Trębickiej) *Moją piosnkę* [II] z refrenem „Tęskno mi, Panie”, a było mu tęskno nie tylko do arkadyjsko wyidealizowanej w tym wierszu Polski, ale i do rzymskich ruin, i do cienia greckich kolumn, i do wspomnień wzniosłej a niespełnionej miłości (czy jednej zresztą?). Nostalgia sprzyjała depresji i rodziła melancholię. Tuż po powrocie do Europy pisał Norwid do Michała Kleczkowskiego:

Tobie zaś piszę, że jestem w Londynie i że tu przebywam od dni kilku, lubo słaby, jednakże dużo zdrowszy od tego, jak byłem w ostatnie czasy w Ameryce, stąd też i dlatego wyjechać musiałem, iż w taką popadłem melancholię, która mało mię od obłąkanego odróżniała.

(PW, t. VIII, s. 221)

Jeżeli szukać w listach do Trębickiej śladów zmagania się z tą głęboką melancholią, pasowania się z egzystencjalnym bólem, to ślady te prowadzą ku dwóm kręgom refleksji: religijnej medytacji i antycznym reminiscencjom; spójrzmy na jeden z nielicznych w tej korespondencji sygnałów radości i uspokojenia serca:

Cieszę się z tego czasem, że kiedy śnieg na dworze, ogień się czerwieni w kącie izdebki mojej, której wewnątrz sam sobie wymalowałem i opasałem bareliefem *en grisaille* przedstawiającym różne sceny ze starożytnej i nowożytnej historii – dodałem także medaliony mężów wielkich, ale podług znajomych i przyjaciół: August Cieszkowski jak Sokrates, kto inny jak Plato, kto inny jak Aleksander, kto inny jak Safo.

(PW, t. VIII, s. 206)

Postacie wydobyte z głębi greckiej historii i wymalowane na ścianach nowojorskiego mieszkania zostały wprowadzone w intymną przestrzeń i skojarzone ze wspomnieniami

³ R. Zrębowicz, *Posłowie*, [w:] C. Norwid, *Autoportret*, Warszawa 1922, s. 145.

o osobach jakoś Norwidowi bliskich i z różnych powodów ważnych. Ich wizerunki pełniły funkcję konsolacyjną, wprowadzały namiastkę ładu w chaos nieakceptowanego egzystencjalnego doświadczenia.

Jeszcze w Ameryce i tuż po przyjeździe do Europy powróciła w Norwidowskiej refleksji i wykrystalizowała się paralela greckiego antyku i chrześcijaństwa, dodatkowo teraz kojarzona z wątkiem filhelleńskim. Ten sposób myślenia skłaniał poetę do takiej interpretacji motywów antycznych, która z jednej strony – odsłania w dziełach i gestach starożytnych bohaterów antycypację ewangelicznego przesłania, z drugiej – czyni je miarą czynów współczesnych. Tego rodzaju zespół refleksji współtworzyła Norwidowska lektura Byrona, czytanego na morzu, na pokładzie parowca „Pacific” w drodze powrotnej do Europy. Zaowocowało to dygresjami w powieści poetyckiej *Szczesna* i przede wszystkim *Epimenidesem*. Ale także dojrzewającym już wówczas pomysłem poematu *Quidam*, a później odczytami *O Słowackim* i sposobem funkcjonalizowania motywu antycznej w wierszach.

W „archeologicznych” poematach Norwida (*Pompeja*, *Ruiny*, *Epimenides*, *Quidam*) napięcie buduje nie bieg wydarzeń, lecz opozycje motywów i wartości. W *Pompei* i *Epimenidesie* prawda materialnych śladów przeszłości została przeciwstawiona prawdzie o duchowym wymiarze człowieka. W kreacji świata poetyckiego znalazło to wyraz w motywie zjaw ukazujących się nieoczekiwanie wśród ruin (cienie konsula Balbusa i poety w *Pompei*, „zmartwychwstanie” Epimenidesa w pejzażu kreteńskich wykopalisk) lub w przywoływaniu i ewokowaniu takiej sytuacji („Ruiny”). Przeciwstawienie prawdy materii prawdzie ducha szczególnie mocno podkreśla finałowa „człowiecza koda”⁴ w *Epimenidesie*:

[...] A jam myślał: więc już z tej ruiny,
Miary, napisy, garnki i otrzaski ćwieka
Starego – i pogniłe zebrawszy wawrzyny,
Nic – nic nie zaniedbano – nic – – – – –
– – – – – oprócz człowieka!
(PW, t. III, s. 67)

Z ontologicznej opozycji skorup i człowieka wynika następne przeciwstawienie – prawdy naukowej i prawdy poetyckiej, wiążące się z wymiarem epistemologicznym. Norwid pyta, jak od oglądu wykopalisk przejść do empatycznego poznania człowieka przeszłości. Wyraża tę tęsknotę, z którą ponad sto lat później stanie wobec archeologicznych rekonstrukcji kultury minojskiej Zbigniew Herbert, zapisując w *Labiryncie nad morzem* taką uwagę: „Potrafimy niekiedy odczytywać pisma umarłych cywilizacji, nie potrafimy natomiast czytać w duszach ludzi, którzy odeszli”⁵.

A jeśli poeta chce „czytać w duszach ludzi”, to w centrum utworu pojawia się nieuchronnie bohater, a w poemacie Norwida – nawet wcale liczna grupa bohaterów.

⁴ Określenie Juliusza Gomułickiego.

⁵ Z. Herbert, *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000, s. 44.

Pominę tu jednak członków archeologicznej wyprawy; skoncentruję uwagę na tych, których postacie wiążą się wyraźnie z intencją „czytania w duszach ludzi” – na legendarnym mędrca i angielskim romantyku. Co ich właściwie łączy i dlaczego znaleźli się w świecie przedstawionym tego samego poematu? Pytanie to narzuca się tym bardziej, że Epimenides i Byron istnieją w utworze rozłącznie, pojawiają się w miejscach odmiennie nacechowanych gatunkowo i stylistycznie. Postaci Epimenidesa poświęcił Norwid prozatorski *Wstęp* i poetycki finał, Byron pojawia się w drugim poetyckim fragmencie oraz w końcowych wzmiankach i odautorskich przypisach Norwida o filhellenach. Autor poematu łączy w utworze dwa style narracji: romantyczną dygresyjność i wzór paraboli, w której opowieść pełni rolę wehikułu służącego do przenoszenia znaczeń ogólnych; postać Byrona jest prezentowana przede wszystkim poprzez tę pierwszą konwencję, postać Epimenidesa – poprzez drugą⁶. Konsekwencją takiej sytuacji staje się dla czytelnika interpretacyjne wyzwanie – potrzeba rozszyfrowania, co łączy obu Norwidowskich bohaterów. Wiąże się ono z intuicją, która może przybrać kształt hipotezy: rozszyfrowanie związku między postaciami otwiera na sens naddany paraboli, czy inaczej: bez zrozumienia charakteru tej relacji, przeczytamy rzecz całą jak „c i , c o c z y t a j ą d r u k !” (PW, t. III, s. 58). Podejmijmy zatem próbę dotarcia do głębszego znaczenia przypowieści, zakładając, że kluczem do niego jest odsłonięcie więzi łączącej Epimenidesa i Byrona. Między tymi dwoma osobowymi motywami nie ma fabularnego związku, nie ma śladów przyczynowo-skutkowej motywacji. Istnieje natomiast szereg analogii. Można je dostrzec w trzech płaszczyznach, stanowiących jak gdyby medium, poprzez które analogie mogą się objawić. Pierwszą płaszczyzną jest kreacja odautorskiego podmiotu. „Ja”-narrator jest samotnym pielgrzymem, odczytującym w kulturze znaki czasu, szukającym duchowego wymiaru dziejów, rozumiejącym ideę i potrzebę ofiary. Taka kreacja sugeruje, że między jego losem a losem Epimenidesa i Byrona istnieje koincydencja. A zatem – podmiotowe medium łączy obie postacie i wypukła analogie ich wyborów i przeznaczeń. Druga płaszczyzna wiąże się z przestrzenią świata przedstawionego. Grecja jest nie tylko miejscem i celem wędrówek zarówno starożytnego mędrca, jak i romantycznego poety, ale także pejzażem-księgą apelującą o odczytanie i zrozumienie, a także poświadczenie tego rozumienia czynem. Krajobraz grecki, a właściwie kreteński, niesie piętno melancholii widoczne zarówno w jego daytime, jak i w nocnej – ruinowej – odsłonie.

----- Tło było jako oko Marty,
Siostry Łazarza: modre, łzą po-osrebrzane,
Łzą morza. Ruin wiele, jak grobów, sterczało,
Kolumn wiele, panięskie mających kibicie,
Zbłąkanych kolumn wiele gmachu gdzie szukało –
I czczo było: czas mijał, pył padał – c ó ż ż y c i e ? –

(PW, t. III, s. 63)

⁶ Szerzej pisałam o tym w książce *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994, s. 83–86.

I jeszcze pejzaż nocny:

Tymczasem, nad otwartej ziemi wywrotami,
Księżyc wypłynął biały na niebo bezchmurne,
I w gmach wglądając, krzywo zaparty wrotami,
Czaszek wysrebrzał resztki, przelewał się w urnę,

(PW, t. III, s. 66)

W nocnym pejzażu narrator dostrzega „pustkę po kaligrafii”, zadanie do odczytania i wypełnienia. Nie przypadkiem „marzy” wśród zwalisk o filhellenach, dostrzegając w nich tych, którzy to zadanie zrozumieli i je podejmują.

Wróćmy jednak do kretańskiego krajobrazu i jego kreacji w Norwidowskim poemacie. Ciekawa jest już motywacja wyboru Krety spośród innych możliwych greckich miejsc i pejzaży. Narrator świadomie pomija Ateny, Korynt, Partenon⁷ – miejsca opisane i znane, zmierza ku tajemniczej wyspie, która rozciąga się jak grób na granicach greckiego świata. Pamiętajmy, że jest to Kreta na pół wieku przed rozpoczęciem prac przez Arthura Evansa⁸, nieśmiało jeszcze wówczas penetrowana przez archeologów. I tak ją widzi Norwid – jako ziemię kryjącą tajemnice, do których szuka nie archeologicznego, lecz poetyckiego klucza. Kreuje pejzaż mentalny – opuszczenie i „sieroctwo” to słowa opisujące i stan wewnętrzny narratora, i atmosferę kretańskich pejzaży. Między narratorem a przestrzenią powstaje nić empatii. Krajobraz i wędrującego poetę łączy też ewangeliczna metaforyzacja: on określa siebie jako pisarza „treści, co jest krzyżem przemazaną” (s. 64), krajobraz zostaje porównany do „oka Marty”. Zatrzymam się przez chwilę przy tym porównaniu. Norwid kilkakrotnie przywoływał przypowieść o Marcie i Marii⁹; zwracała jego szczególną uwagę, bo korelowała znakomicie z postulatem harmonizowania pieśni i pracy, ideału i praktyczności, codzienności i potrzeby wielkich słów. Marta w ewangelicznej przypowieści jest po stronie pracy, praktyczności i codzienności, ale motyw łez sygnalizuje tu być może brak tej drugiej strony rzeczywistości, za którą tęskni opuszczona wyspa. W końcu zachowanie członków archeologicznej wyprawy to karykatura obu postaw zarysowanych w przypowieści, przede wszystkim jednak – postawy Marty. Zabrakło spojrzenia Marii i narrator dostrzega ten brak. Sam nie udźwignie jednak zadania dopełnienia; przywołuje na pomoc postacie Epimenidesa i Byrona.

Jeżeli zaprezentowany tok interpretacyjny jest trafny, to staje się jasne, dlaczego najważniejszym medium odślaniającym analogię między antycznym mędrcom i Byronem jest biblijna stylizacja obu postaci.

⁷ Szerzej pisze o tym pominięciu Maciej Junkiert, analizując je w aspekcie retorycznym; por. Idem, *Epimenides* Norwida a ciągłość kultury greckiej, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej, M. Kalinowskiej i in., Warszawa 2007, s. 284–296.

⁸ Evans przybył po raz pierwszy na Kretę w 1894 r., miał wtedy 43 lata; wykopaliska na Krecie rozpoczął w roku 1899.

⁹ Najpełniej bodaj w *Legendzie*, poetyckiej ekfrazie związanej z rzymskim freskiem *Mater Admirabilis*.

Ponieważ o tej kwestii pisałam dosyć obszernie w swoich wcześniejszych pracach, jedynie streszczę w tym miejscu ich konkluzje, bez przywoływania szczegółowych filologicznych dowodów¹⁰. Prozatorski wstęp, poświęcony legendzie Epimenidesa, ma charakter parafrazy rozdziału z pracy Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*¹¹. Norwidowskie przekształcenia motywów zaczerpniętych z dzieła Laertiosa zmierzają ku uniwersalizacji opowieści (pominięcie historycznych i topograficznych szczegółów zgodnie z poetyką paraboli) oraz do podkreślenia analogii między postacią Epimenidesa i Jezusa (zwłaszcza Chrystusa – Dobrego Pasterza). Epimenides, chcąc uchronić Ateny od zarazy, składa ofiarę z baranków, a nie z owiec (jak u Diogenesa); Norwid wypukła graficznie sytuację poszukiwania przez mędrca zgubionej owcy; w centrum opowieści o Epimenidesie umieszcza motyw przebudzenia po trwającym 57 lat śnie, skojarzony z jednej strony – ze zmartwychwstaniem Jezusa, z drugiej – zapowiadający finałową scenę poematu. W ten sposób Epimenides jest przez Norwida interpretowany poprzez topos antycypacji, staje się typem, którego dopełnieniem okazuje się antytyp – postać Chrystusa. Norwid kreuje, a zarazem reinterpretuje tytułowego bohatera poematu, sięgając po metodę hermeneutyki biblijnej. Wzmacnia jeszcze wymowę analogii, wprowadzając wzmiankę o żegludze św. Pawła wzdłuż wybrzeży Krety i cytat z listu Apostoła do Tytusa, w którym autor przypomniał postać Epimenidesa i jego krytyczną ocenę rodaków. Wszystkie te zabiegi sprawiają, że wyrażona na wstępie ocena: „Osoba moralna tego męża ma coś nieledwie ewangelicznego we wszystkim, cokolwiek o nim wie się dzisiaj” (PW, t. III, s. 57), zostanie unaoczniona i uprawomocniona w literackiej kreacji.

Norwidowski Byron jest z jednej strony spadkobiercą homeryckich eposów i postaci tyrtejskiej, z drugiej – tym, który, może bezwiednie, realizuje swoje chrześcijańskie powołanie, idzie „za Zbawicielem z krzyżem swoim”¹². Jest przecież prorokiem nierozpoznanym w ojczyźnie, otrząsającym z obuwia pył rodzinnej ziemi, wygnańcem z Anglii i zbawcą Grecji; tym, który umie otworzyć greckich chłopów na heroiczną tradycję, natchnieniem filhellenów gotowych walczyć o wolność Grecji bez wdzięczności i nagrody. Z Epimenidesem i Chrystusem łączą tę postać przede wszystkim motywy ofiary i zmartwychwstania. Kretański mędrzec zdjął z Aten klątwę, składając przebłągalną ofiarę z baranków, zapowiadającą ofiarę Jezusa, a jego przebudzenie po trwającym dziesięciolecia śnie było prefiguracją zmartwychwstania. Byron przybył do Grecji złożyć ofiarę swojego talentu, majątku, a ostatecznie – także życia nie tylko po to, by odrodziła się grecka niepodległość. Ważniejszym od politycznej wolności celem było wskazanie drogi moralnej przemiany niewolników i wskrzeszenie heroicznych, dawno pogrzebanych wartości. I tak to poświęcenie Byrona i filhellenów zostało wpisane w ewangeliczny kontekst, który stanowi najważniejszy pomost poetyckiej analogii łączącej postacie Epimenidesa i Byrona.

Narrator przypowieści okazał się zatem pielgrzymem-hermeneutą, który odsłonił i oświetlił analogie zbliżające do tajemnic greckiej tradycji i dziewiętnastowiecznej współczesności, zbliżające ku poznaniu głębiemu i intuicyjnemu.

¹⁰ G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, s. 75–85.

¹¹ W XIX w. nie było polskiego przekładu tego dzieła, Norwid mógł korzystać bądź z edycji greckolacińskiej, bądź z przekładu francuskiego.

¹² Por. C. Norwid, *Promethidion* (PW, t. III, s. 431).

O ile o Krecie i jej dawnej kulturze wiemy dzisiaj nieporównanie więcej od Norwida, o tyle o postaci Epimenidesa – nadal niewiele i, tak jak dla Norwida, głównym źródłem wiadomości pozostaje dla nas Diogenes Laertios. We współczesnych pracach o filozofii przedsokratejskiej i o orfizmie możemy jeszcze znaleźć wzmianki o tym, że Epimenides jest zaliczany do grona legendarnych twórców orfizmu, obok Orfeusza i Muzajosa¹³. A ta religijno-filozoficzna doktryna zakładała nieśmiertelność duszy i jej odrębność wobec śmiertelnego ciała, głosiła potrzebę czystości życia duchowego i wskazywała prowadzące do tego celu drogi – ascetyczne i misteryjne. Jeszcze w czasach rzymskich pojawiały się opinie, że „hołd oddawany bogom, ofiary, wtajemniczenie, misteria są wynalazkiem mieszkańców Krety, a inne ludy zapożyczyły je od nich”¹⁴. I nie przypadkiem Norwid, a wcześniej Krasiński i Mickiewicz ten nurt greckiej tradycji wydobywali z kulturowej pamięci. Jest w tym rys oryginalności polskiego wariantu greckiego wątku. W jednym z tomów serii „Antyk Romantyków” Radosław Piętka pisze o hellenizacji i deromanizacji dziewiętnastowiecznej refleksji o antyku¹⁵, przekonująco pokazując, że „wiek XIX to epoka neohellenizmu i postępującej „deromanizacji” (s. 12). Przy czym autor podkreśla, że z głównym nurtem owego neohellenizmu wiązała się pochwała witalności, zmysłowego piękna, siły, ekstazy, harmonii z naturą i że jakości te łączono często z antychrześcijańskim i anarchistycznym buntem. Tę linię autor odnajduje zwłaszcza w tradycji niemieckiej – kulminuje ona u Wagnera i Nietzschego. Otóż, jeżeli przyjąć (a nie jest to hipoteza bezzasadna), że polski dziewiętnastowieczny neohellenizm znajduje swój najpełniejszy wyraz w twórczości Norwida, to w świetle przedstawionej interpretacji *Epimenidesa*, jesteśmy na antypodach niemieckiego odczytania greckiej tradycji. Nie żywioł dionizyjski – lecz żywioł orficki, nie ekstaza i witalność – tylko milczenie i misteryjne skupienie, nie antychrześcijański bunt – lecz antycypacja chrześcijaństwa. I spadkobiercą tak zinterpretowanej tradycji greckiej czyni Norwid Byrona i filhellenów. W takim spojrzeniu na związek tradycji i współczesności kryje się jeszcze jeden postulat: dyskretne wskazanie polskiej drogi do niepodległości, wskazówka, jaka powinna być ta droga, by mogła prowadzić do zwycięstwa.

Byron – Epimenides. The Foundations of Norwid's Parallel

Norwid became fascinated with Ancient Greek culture during his three stays in Italy in the 1840s. His visits to Pompeii were particularly inspirational. It is not certain, though, if the poet saw the Greek landscape from close up when sailing on the Aegean Sea, or whether he visited Crete. An intensive presence of the Hellenic theme and Greek motifs is related to a later period in the poet's life – after he returned from his journey to America in 1854. The letters

¹³ Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.

¹⁴ Opinia historyka Diodora, przywołana przez Herberta w *Labiryncie nad morzem*, s. 48.

¹⁵ R. Piętka, *Hellenizacja i deromanizacja. Dylematy dziewiętnastowiecznej refleksji o antyku*, [w:] *Romanizacyjna antiquitas: rzymskie inspiracje w teatrze i dramacie XIX wieku z uwzględnieniem mediacji calderonowskiej i szekspirowskiej*, pod red. E. Wesołowskiej, Poznań 2007, s. 9–19.

written from America testify to the poet's longing for people who understand history and his yearning for the European landscape full of historic traces (ruins). Religious meditation and ancient reminiscences protected Norwid from this longing. These two aspects were interwoven, which focused the poet's interest on all anticipations of Christianity in pre-Christian culture.

Epimenides is the most explicit illustration of this tendency. This poem is stylistically heterogeneous. It features romantic digressiveness next to parabolic character (an example of a parable). The creation of the character of Byron in this poem is linked to the former example, and the creation of Epimenides to the latter.

The author offers the hypothesis that identifying the relation between these two characters may be key to understanding the meaning of Norwid's parable. The interpretation reveals a series of analogies between Byron and Epimenides (both represent values dear to the author's narrator, they are associated with the motif of a sacrifice serving to revive Greece, they are both subject to a Biblical stylisation). The parallel between them becomes a bridge linking Ancient Greece with 19th-century Greece, Hellenism with Philhellenism, and Antiquity with Christianity.

Βύρω – Επιμενίδης. Βάσεις του παραλληλισμού του Norwid

Το ενδιαφέρον του Norwid για τον πολιτισμό της αρχαίας Ελλάδας γεννήθηκε κατά τη διάρκεια των τριών του διαμονών στην Ιταλία στη δεκαετία του 1840. Μια ιδιαίτερα σημαντική έμπνευση ήταν οι επισκέψεις του στην Πομπηία. Δεν είναι ξεκάθαρο αν ταξιδεύοντας στον Αιγαίο ο ποιητής γνώρισε από κοντά το ελληνικό τοπίο και αν επισκέφτηκε την Κρήτη. Η έντονη παρουσία των ελληνικών θεμάτων και των ελληνικών μοτίβων όμως ανήκει σε μια μεταγενέστερη εποχή – μετά την επιστροφή του από την Αμερική το 1854. Οι επιστολές από την Αμερική αποτελούν μαρτυρία της νοσταλγίας του Norwid για μια κοινότητα ανθρώπων, οι οποίοι καταλαβαίνουν την ιστορία, και για το ευρωπαϊκό τοπίο, που είναι γεμάτο ιστορικά μνημεία (ερείπια). Από αυτή τη νοσταλγία τον προστάτευε η θρησκευτική περισυλλογή και οι αρχαίες αναπολήσεις. Αυτά τα δύο πεδία πλέχτηκαν μεταξύ τους, κάνοντας τον ποιητή να ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για καθετί πριν το χριστιανισμό στον προχριστιανικό πολιτισμό.

Η πιο ευδιάκριτη μαρτυρία εκείνης της τάσης είναι το ποίημα «Επιμενίδης». Είναι ένα έργο ανομοιογενές ως προς το ύφος, όπου βρίσκουμε και ρομαντικές παρεκβάσεις και παραβολικό χαρακτήρα (το πρότυπο της παραβολής). Το πρώτο πρότυπο στο έργο συνδέεται με το πρόσωπο του Βύρωνα, ενώ το δεύτερο με το πρόσωπο του Επιμενίδη.

Η ερευνήτρια δέχεται την υπόθεση ότι η αποκάλυψη των σχέσεων μεταξύ των δύο προσώπων μπορεί να αποτελεί το κλειδί για την κατανόηση του νοήματος της παραβολής του Norwid. Η διερμηνεία αποκαλύπτει μια σειρά αναλογιών μεταξύ του Βύρωνα και του Επιμενίδη (και οι δύο εκπροσωπούν αξίες σημαντικές για τον αφηγητή, που αντιστοιχεί στον ποιητή, συνδέονται με το μοτίβο της θυσίας για την αναγέννηση της Ελλάδας και υφίστανται μια βιβλική τυποποίηση). Οι ομοιότητές τους γίνονται μια γέφυρα, που συνδέει την αρχαία Ελλάδα με την Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα, τον ελλητισμό (ορφικού χαρακτήρα) με τον φιελλητισμό, την αρχαιότητα με το χριστιανισμό.

Epimenides – W rocznicę powstania styczniowego. Norwid o pułapkach dyskursu filhelleńskiego

Opowieść o wyprawie archeologicznej, wyruszającej do Grecji, by szukać prawdy o przeszłości, Norwid umieszcza w *Epimenidesie* w kontekście wstępu, zawierającego refleksję, która łączy Epimenidesa, św. Pawła oraz samego poetę¹. Drugi kontekst owej wyprawy stanowi kwestia popularności Grecji w dziewiętnastowiecznej Europie, funkcjonowanie tematu greckiego w ówczesnej publicystyce. Konteksty te ukazują pole możliwości – dwóch biegunowo różnych – ówczesnego dyskursu na temat Grecji.

W pierwszym z nich pojawia się ona w wymiarze rozumienia, wysiłku poznawczego konstruującego wizję dziejów jako ciągłość sensu, który rozwija się (teleologicznie, w związku z chrześcijaństwem) i jest rozpoznawany przez twórcę niejako pod powierzchnią zdarzeń historycznych². W drugim – Grecja zostaje ograniczona właśnie do owej powierzchni, pojawiając się jako „fakt prasowy”, coś, o czym jedynie się pisze. Z jednej strony mamy więc prawdę, umocowaną w doświadczeniu poety: „Przyszła mi myśl, kiedy sam w tych okolicach byłem” (t. III, s. 58)³. Z drugiej – sytuację, w której pojawia się wiele sprzecznych głosów („gwarne mamidło”), oddalonych od prawdy:

Był czas, kiedy o Grecji rzecz w następny sposób
Wzmiankowały gazety, wszystkiego świadome:
„Wiemy, to jest: nie wiemy, lecz od p e w n y c h o s ó b
Słysząc [...]”

(t. III, s. 59)

¹ Wizerunek Grecji w twórczości Norwida rekonstruuje T. Sinko w studium *Klasyczny laur Norwida*, [w:] *Hellada i Roma w Polsce*, Lwów 1933 oraz M. Kalinowska w książce *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994; zob. także A. Lisiecka, *Norwid – poeta historii*, Londyn 1973. Na temat *Epimenidesa* zob. ponadto W. Szturc, „*Epimenides*” i *ruiny*, [w:] idem, *Archeologia wyobraźni*, Kraków 2001.

² M. Kalinowska, *Grecja romantyków*, s. 86.

³ Cytaty z pism Norwida pochodzą z edycji: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976.

To nie jedyna znacząca opozycja konstruowana przez Norwida w *Epimenidesie*, w której ukazany zostaje stosunek dziewiętnastowiecznej Europy do Grecji⁴. Kolejna na jednym biegunie ma Byrona, na drugim – badaczy podejmujących wspomnianą wyprawę archeologiczną na Kretę. Angielski poeta (stylizowany ewangelicznie!) jest tym, który, walcząc o wolność innych, pisze w Grecji XIX wieku współczesną epopeję, łącząc w ten sposób słowo i czyn (odwagą myśli i wyobraźni zmieniając rzeczywistość), ożywiając i odnawiając dawne wzorce heroiczne⁵. Badacze z kolei to ludzie rozsądni, powodowani modą oraz egoistycznymi celami, ograniczający się do oddalonych od życia rozmyślań, poszukujący martwych śladów przeszłości, pozostający przy poznaniu, i to poznaniu fałszywym.

I jeszcze jedna, pojawiająca się w *Epimenidesie*, opozycja w obrębie dyskursu greckiego: to, co wzniosłe (ta kategoria estetyczna, według Norwida, maskuje brak prawdy) oraz to, co błahe, ale ujawniające – dzięki spojrzeniu patrzącego, który potrafi dostrzec, jakby wydobyć epifanię z otaczającego świata – głębokie znaczenie:

Znaną więc treść gdy minę, powiem raczej rzeczy
Mniejszą mające wartość i za nic podziane,
Których wówczas nie można było mieć na pieczy
Ani są gdzie w poważnej kronice spisane:
Rzeczy błahe – te nowin patetycznych kordon
Przeciał [...]

(t. III, s. 60)

We fragmencie tym widoczne jest ponadto hermeneutyczne przekonanie, że znaczenie ujawnia się w dziejach: czas sprawia, że to, co kiedyś było pomijane, obecnie może zasługiwać na uwagę. W ten sposób poznanie odsłania swoją perspektywną naturę, przy czym poeta zdaje się sugerować, że odznacza się ono przyrostem wiedzy, pogłębieniem rozumienia rzeczywistości, wspomnianą już teleologicznością⁶. W ten sposób dochodzi również do nawiązania prawdziwego kontaktu z przeszłością, która ożywa w perspektywie teraźniejszości.

* * *

A zatem Norwid wskazuje na dwie możliwości dyskursu poświęconego Grecji. Po pierwsze, na spekulację naukową (pseudonaukową?), realizującą się w „sprawozdaniu”, „książce”, a także na produkcję stereotypowych („poprawnych”) wypowiedzi publicystycznych; takiemu pisaniu towarzyszy estetyka wzniosłości, maskująca pustkę dyskursu; twórca zwraca ponadto uwagę na jego zinstytucjonalizowany charakter. Po wtóre, na hermeneutykę doświadczenia i zapisywanie tego, co z pozoru marginalne, zapisywanie

⁴ O kontrapunktowej konstrukcji *Epimenidesa* pisze G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994, s. 84.

⁵ Zob. w tej sprawie ibidem.

⁶ Zob. na ten temat książkę A. van Nieukerken, *Perspektywność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*, Warszawa 2007.

w inny sposób niż w spetryfikowanych konwencjach, z intencją stopniowego odsłaniania wagi zjawisk oraz z intencją kształtowania rzeczywistości; Norwid podkreśla przy tym pozainstytucjonalny charakter takiego pisania. W ramach tej pierwszej możliwości, przekonuje twórca, zagubiona zostaje perspektywa człowieka i żywego związku przeszłości z terażniejszością – odzyskiwana dzięki drugiej możliwości.

Kwestię hermeneutyki w *Epimenidesie* podjęła Grażyna Halkiewicz-Sojak, eksponując refleksję Norwida na temat poznania historycznego i w związku z tym ambiwalentny stosunek poety do archeologii, odkrywającej przeszłość, ale w sposób, na który się on nie zgadza. Twórca podkreśla cechującą archeologów nieumiejętność powiązania przeszłości z terażniejszością. Taką umiejętność daje chrześcijaństwo, umocowana w nim hermeneutyka, co widać np. w Norwidowskiej interpretacji filozofii greckiej. Badaczka pisze: „Satyra na wyprawę Amphipapyrona nie jest zasadniczym motywem poematu, stanowi raczej ironiczny cień, kontrastowe tło dla zarysowania bliskiej Norwidowi postawy wobec historii. Taką postawę symbolizuje Epimenides i Byron”⁷.

Moim celem jest przyjrzenie się kwestii, która towarzyszy zagadnieniu hermeneutyki przeszłości w *Epimenidesie*, temu, jak – zdaniem Norwida – należy (i nie należy) pisać o Grecji i jakie są konsekwencje owego pisania. Wypada przypomnieć, że Norwid ogólnie interesował się społeczną przestrzenią dyskursu, zwracając uwagę na warunki wypowiedzania prawdy (zbliżania się do niej) i jej przemilczenia bądź zniekształcenia. Dlatego też zajmując się dyskursem greckim w świetle *Epimenidesia*, a także mowy *W rocznicę powstania styczniowego*, będą sytuował te utwory w kontekście innych wypowiedzi poety, co pozwoli precyzyjniej ująć interesującą mnie problematykę, a także umieścić ją w szerszym projekcie Norwidowskiego pisania.

Jak wspomniałem, twórca we fragmencie wstępnym *Epimenidesa* przedstawia gwar publicystycznych głosów poświęconych Grecji⁸. Oto ciąg dalszy cytowanego już fragmentu:

„[...]
Słychać, że kraj, gdzie góry nad morzem są strome,
Południowy, przeszłością bogaty nie małą –
Kraj, który dzisiaj plemię ujarzmił bezbożne,
Może mieć «szansę» – jak to wyżej się wspomniało.”
Na co więc inny dziennik: „Wieści nieostrożne
O Grecji, pod tureckim jęczącej obuchem,
Pytam się Redaktora, skąd wzięły swe źródło? –
Kłnę przez Leonidasów, jakim rzecz ta duchem
Ożyła? – rzecz kulawa? – usuwam jej szczydło
I w piasek prę jak twardych Homera rycerzy.”
Podpisano: „P h i l o w r z a s k o s – pisze tak, jak wierzy!”
Na ten głos wiele innych zrywa się dzienników
I chrzęszczą pióra – sprawie p o s w i ę c o n e o n é j,
A Grek w kawiarni czyta lub u uliczników

⁷ G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, s. 80.

⁸ Zob. W. Szturc, „*Epimenides*” i ruiny, s. 218.

Kupuje i uważnie czyta zamysłony;
 Oczy trze, czasem wstaje, i usiada znowu,
 Częściej się marszczy, nowin niepewny połowu!

(t. III, s. 59)

Dyskurs, który przywołuje Norwid, jest pozbawiony znaczenia, odwołuje się bądź do stereotypowych i fragmentarycznych wyobrażeń na temat Grecji, bądź nie ma żadnego odniesienia, poza pustką piszącego – a przecież dotyczy tak istotnej kwestii, jak walka o wolność. Poeta dostrzega powszechne na początku XIX w. zainteresowanie sprawą Grecji i zarazem rozmijanie się ówczesnej prasy z prawdą na jej temat, jak czytamy w dalszej części utworu – znaną „dzisiaj”, wychodzącą na jaw tym wyraźniej, im mocniej była skrywana.

W zakończeniu wstępu do utworu pojawia się wzmianka na temat czytania druku: „Jednakowoż, ponieważ to drukowane jest jako proza, więc tak i czytają ci, co czytają druk!” (t. III, s. 58). Druk sam w sobie okazuje się więc niebezpieczny dla znaczenia, oddala od prawdy, nie pozwala bowiem dostrzec w tekście nic więcej poza literą. Norwid niejednokrotnie krytykuje swoją współczesność jako czas „panteizmu druku”; we wstępie do *Boga-Rodzicy* pisze o niej jako czasie „łatwego czytania rzeczy płodzonych szybko, ponętnych i głośnych” (t. 6, s. 500)⁹.

Również sytuacja poznawcza, w której prawda zanika (bądź nie pojawia się), przesłonięta gwarem głosów, często widoczna jest w twórczości poety. Jako przykład można tu przywołać wiersze z *Vade-mecum*¹⁰. Punktem wyjścia poetyckiego dyskursu Norwida staje się cytat czyjegoś głosu, niekoniecznie wprost ujawniony i niekoniecznie precyzyjnie lokalizowany. I tak w wierszu *Sieroctwo* czytamy:

Mówią, że Postęp nas bogaci co wiek;
 Bardzo mi to jest miło i przyjemnie:
 Niestety! co dnia mniej cieszę się ze mnie,
 Śmiertelny człowiek!

(t. II, s. 42)

W Języku-ojczystym:

„Gromem bądźmy pierw niżli grzmotem,
 Oto tętnią i rżą konie stepowe;
 Górą c z y n y !...
 – a słowa? a myśli?...

– potem!...

Wróg pokalał już i Ojców mowę –”
 Energumen tak krzyczał do Lirnika
 I uderzał w tarcz, aż się wygięła.

⁹ Na temat tej opozycji w twórczości Norwida zob. np. P. Siekierski, *Teoria słowa Cypriana Norwida jako problem badawczy*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*, pod red. E. Czaplewicza i W. Grajewskiego, Wrocław 1988.

¹⁰ Pisze na ten temat J. Fert, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław 1982.

Lirnik na to:
 „Nie miecz, nie tarcz – bronią Języka
 Lecz – arcydzieła!” –

(t. II, s. 88)

W *Królestwie*:

Na probierczy kamień dość przeszłości;
 Było jej dość, by sprawdzić, co? boli –
 Więc nie słuchaj, co dziś o wolności
 Mówią – co dziś mówią o niewoli.

(t. II, s. 63)

Poeta przywołuje cudzy głos, by wejść z nim w dialog i w ten sposób zainicjować proces dążenia do prawdy, ewentualnie wiersz stanowi przedstawienie takiego dialogu. W związku z tym gwar głosów okazuje się ambiwalentny. Co oczywiste, przesłaniają one prawdę, ale są przy tym częścią jej poszukiwań, niejako koniecznym punktem wyjścia, stanowiącym kontrast dla tego, co poszukiwane.

Jednocześnie jednak w korespondencji Norwida możemy znaleźć ostrą krytykę współczesnej mu publicystyki (taka krytyka jest widoczna także np. w *Philoctecie* i [Memoriale o prasie]). I tak w liście do Władysława Bentkowskiego z 15 stycznia 1851 r. poeta pisze na temat artykułu z „Gońca”: „Widzicie, co to jest pewna stylizacja zewnętrzna. Czytając ten artykuł, zdaje się coś bardzo poważnego i wytrawionego nieskończenie, a wejrzawszy w głąb, widzisz, że elementarnych brak tam pojęć” (t. VIII, s. 123).

Krytykując dziennikarstwo – jego miałość intelektualną – Norwid zarazem wskazywał na potencjalnie wielką rolę prasy, wyznaczając jej istotne miejsce w życiu publicznym narodu, pisząc o publicystyce jako o źródle jego dziejowej świadomości, a także jako o syntezie słowa i czynu, owocującej przemianą rzeczywistości (zwłaszcza chodziło twórcy o polską publicystykę – w sytuacji narodu pozbawionego życia publicznego – i, wypada dodać, to zwłaszcza polska publicystyka była przez poetę krytykowana).

W opozycji do dyskursu nauki i prasy Norwid umieszcza w *Epimenidesie* dyskurs prawdy, wyzwalający Grecję spod władzy tego, co na jej temat napisano:

Gdzie przeto na wskroś wszystko było już zbadane,
 Objęte inwentarzem, stylem okrzęsane,
 Lubilem chadzać w pustkę tę po kaligrafii,
 Pewny, że nic nie spotkam z onego łańcucha
 Dziejów, co porządkuje się i paragrafi
 W muzeach – że nie znajdę już nic – oprócz ducha.

(t. III, s. 66)

Projektowane przez poetę pisanie ma wyjść poza krytykowane konwencje, poza wizję uporządkowanej przez nie rzeczywistości i dotrzeć do tego, co określa Norwid w sposób negatywny – jako „pustkę” po piśmie, miejsce, w którym może dojść do

epifanii sensu, ducha uwalniającego się spod władzy litery. Twórca, jak wspomniałem, myśli o pisaniu, które potrafi wydobyć wzniosłość z codziennej rzeczywistości (w *Epimenidesie* jako twórca obdarzony tą zdolnością zostaje ukazany Byron), a nie maskować wzniosłością brak prawdy; potrafi nawiązać żywą relację z przeszłością oraz przywrócić to, co pomijane czy nieznanne. Pisanie takie ma wymiar religijny, twórca określa siebie jako „pisarza treści, co jest krzyżem przemazaną” (t. 3, s. 64).

I w tym przypadku trzeba zauważyć, że taki projekt pisania Norwid formułuje również w innych tekstach. Z jednej strony, istotne jest jego przekonanie, że to codzienny świat może stać się przestrzenią epifanii; z drugiej natomiast, imperatyw poszukiwania odpowiedniego języka, który umożliwiłby jej wypowiedzenie¹¹. Kwestie te pojawiają się u twórcy np. w *Czarnych kwiatach*, w których czytamy między innymi o pisaniu pozbawionym stylu:

Przy pojęciach albowiem współczesnych o czytelnictwie i o twórczości piśmiennej zatracone jest prawie uczucie, kiedy pisarz stara się uniknąć stylu przez uszanowanie dla rzeczy opisywanej a z siebie samej zupełnej i zajmującej, kiedy zaś, przeciwnie, nie dopracowawszy formy, styl zaniedbuje... Kiedy chodzi po ziemi, okazując, jak nisko zstąpić potrafił? – kiedy zaś również nisko stąpa, przeto iż wznieść się wyżej nie mógł? Te różnić odcienia, tak dla pewnych osób jednoznaczne, rzadki bardzo czytelnik dziś potrafi, i dlatego niebezpiecznie jest w jakąkolwiek nową drogę na cal jeden postąpić, i dlatego najbezpieczniej jest w kółko jedne i te same motywa i formy proporcjonować tylko, nic nie wznowiwszy ani dodawszy, ani na nic się nie odważywszy.

(t. VI, s. 175)¹²

Poeta kładzie nacisk – podobnie jak w *Epimenidesie* – na paradoksalną poetykę negatywną, eliminującą pisanie i docierającą do samej rzeczy, do jej tajemnicy.

W związku z Grecją i jej funkcjonowaniem w dyskursie dziewiętnastowiecznym Norwid zauważa jeszcze jedną prawidłowość, pisząc o Grecji jako swego rodzaju figurze dyskursu. W liście do Wojciecha Grzymały (fragment postscriptum po *Tańcach słowiańskich*, 1852) znajdujemy następujący passus:

Oto, co zacząłem był mówić, chociaż nic w tym nowego, tylko że w porównaniu do klasycznej Grecji Francuzi rozumieją, a tak, jak im dziś zwykle samo przez się opisują, to zawsze tylko trywialne strony stają się popularne – np. polka! – ducha zaś ani rusz nie wiedzą... Toteż na to podobało się Opatrzności postanowić, żeby piękna Grecja, co o piękną kobietę wojnę domową zapaliła, służyła tera ludziom jako talizman porozumiewania się w sztuce... tak, jak na inne potrzeby w tym rodzaju będzie Polska służyć.

(t. VIII, s. 175)

Grecja, zauważa poeta, stała się językiem, którym posługuje się Europa w związku ze sprawami sztuki. Można dodać, że język ten ma specyficzny, uniwersalny charakter

¹¹ O Norwidowskiej diagnozie kryzysu literatury i projektach jej odnowy pisze m.in. R. Fieguth w książce *Poezja w fazie krytycznej*, przeł. K. Chmielewska i in., Izabelin 2000.

¹² Zob. na ten temat K. Cysewski, S. Rzepczyński, O „*Czarnych kwiatach*” Norwida, Słupsk 1996.

w sytuacji, w której dawny uniwersalizm śródziemnomorski rozpadł się w drugiej połowie XVIII wieku. Oczywiście, ów język nie dotyczy jedynie kultury, wiąże się także, jak już wspominałem, z problemem wolności (filhellenizm), a także z antropologią czy historiozofią (przykładem może być refleksja Friedricha Schillera). Co więcej, Grecja stała się także językiem Norwidowskiego autobiografizmu (widoczne jest to m. in. w *Epimenidesie*), twórca wiąże bowiem w symboliczny sposób swoje narodziny ze śmiercią Byrona – w *Autobiografii artystycznej* czytamy: „Przyszedł na świat [Cyprian Kamil Norwid – M. K.] we wsi dziedzicznej zwanej Laskowo, o mil parę od Warszawy, czasu kiedy w Grecji umierał Noël Byron, i z tych dwóch społecznych zdarzeń nie wie dotąd, które jest smętniejszym?!” (t. VI, s. 556).

W cytowanym fragmencie listu do Grzymały widoczna jest jeszcze jedna kwestia: wskazanie na związek Polski i Grecji, w którym Norwid wykorzystuje Grecję jako język mówienia o Polsce, odwołując się wszakże nie tyle do paraleli wolnościowej (ta pojawi się w mowie *W rocznicę powstania styczniowego*), ile pisząc o przyszłym przejściu przez Polskę roli Grecji w dyskursie europejskim.

Powróćmy jednak do kwestii niebezpieczeństw związanych z dyskursem greckim, które zauważa Norwid. Otóż pisze on – uczynił to również w cytowanym wyżej fragmencie *Epimenidesa* – o zjawisku, które w XX wieku Edward Said, współtwórca krytyki postkolonialnej, powiązał z europejskim orientalizmem, ze znamieną dla Europy prężnością dyskursywną (prężnością reprezentacji) wobec innych kultur, pozwalającą radzić sobie z tym, co inne¹³.

Czytamy w mowie *W rocznicę powstania styczniowego* o wyobrażeniach Europejczyków na temat Grecji, które ograniczają się do wizji antyku, oraz o usilnym dostosowaniu się Greków do oczekiwań Europy:

Grecy ze swej strony odpowiedzieli najzupełniej tak przewidzianemu i upostaciowanemu naprzód obrazowi, który zamierzyła sobie Europa. Atletyczny heroizm ich i przywódców ruchu tego wyrównał lub przeszedł gesta starożytne. Śmierć Botzarisa, upadek Missolunghi, rzeź w Chio i łuny pożarów Kanarisa.

(t. VII, s. 100)

Grecja dziewiętnastowiecznego dyskursu europejskiego, podkreśla poeta (również w *Epimenidesie*), okazuje się Grecją heroicznego antyku – tak jakby nie istniał dystans dzielący go od współczesności Norwida. Ignorowanie owego dystansu – podobnie jak i nieumiejętność przekroczenia go – prowadzą zdaniem twórcy do rozminięcia się z prawdą o Grecji, dawnej i nowej. Eksponuje on przy tym właściwą Europejczykom nieznamość również Grecji antycznej: „Tej wszelako Grecji, którą wywalczało się, nikt nie znał, starożytną zaś tak mało i wątpliwie, że to dziś zaledwo odmierzyć ściśle bylibyśmy w możliwości” (t. VII, s. 99).

Europejczycy poszukujący we współczesnej im Grecji własnych wyobrażeń o Grecji antycznej podchodzą do niej w sposób estetyczny (poeta zauważa wszakże i merkantylny

¹³ Zob. E. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

cel tego zainteresowania)¹⁴. Inność, odmienność Grecji od europejskich wyobrażeń prowadzi do pomyłek – rozczarowania się Europą brakiem zarówno Grecji dawnej, jak i brakiem cywilizacji w Grecji współczesnej – i do odwrócenia się od niej, choć Norwid eksponuje powszechne zaangażowanie Europy w sprawy greckie. Zwróćmy uwagę, że pisząc następujące słowa, daje poeta również krytyczną charakterystykę „wieku kupieckiego i przemysłowego”:

Alic, skoro lat upłynęło kilka i uzasadniać się rozpoczął spokój interesów i umysłów, skoro zakwitł handel, a parostatki rozpoczęły wyswobodzoną Grecję zbliżać do środka Europy – podróżnicy, ze wszech stron napłynawszy, na ambasadach nowo-uwierzytelnionych oparci i swobodnie zdania wyrażający swoje, zawołali nagle całej Europy głosem: „Otóż i końcem-konców owa okrzyczana a wyswobodzona Grecja! Gdzież rolnictwo jej, zaledwie do dzikich podobne pejzażów!... Gdzież powozowe drogi i mosty na rzekach? – gdzie najmniej wyszukane fabryki?... gdzie słynni artyści w ojczyźnie Fidiasa i Iktinusa?... flota teżże i armia jakąż siłę stanowią? finanse czyż są na stopie mającej wagę? procenty pożyczek czyliż są opłacana regularnie?... czemu i skąd ciągle wieści o rozbojach podróżnych? a administracja i policja czyż są zarówno skromne, jak czuwające!...”

(t. VII, s. 100)

Również uczestnicy wyprawy archeologicznej w *Epimenidesie* patrzą na Grecję przez pryzmat różnych, w różny sposób orientalizujących ją, dyskursów; co znamienne, jeden z uczestników wyprawy (historiograf) posiadał wszelkie interesujące go wiadomości, zanim dotarł na miejsce wykopalisk.

Norwid niejednokrotnie podkreśla odmienność Grecji antycznej i Grecji współczesnej – taka świadomość dziejowa jest podstawą hermeneutyki, a także podjętej przez twórcę krytyki współczesności. Powiada on np. w *Epimenidesie*, że angielski poeta zapisuje „swoją epopeję” w czasach „karty wizytowej” (wypada tu przypomnieć ogólnie o Norwidowskim myśleniu na temat epopei¹⁵), akcentując brak heroizmu w XIX wieku. Świadomość istnienia różnych Grecji pojawia się w poemacie *Quidam*, w którym poeta ukazuje nie tylko wielką myśl filozoficzną dawnej Grecji (traktowaną przez niego jako zapowiedź chrześcijaństwa), ale i dekadencję greckiej kultury, podbitej przez Rzymian i podbijającej Rzymian. Zróżnicowanie Grecji – ateńskiej i spartańskiej – widoczne jest również w *Tyrteju*. W związku z kwestią wyobrażeń Grecji wypada ponadto dodać, że poeta ma świadomość iluzorycznego charakteru Winckelmannowskiej wizji Grecji apollińskiej (*Marmur-biały*)¹⁶.

Norwid w mowie *W rocznicę powstania styczniowego* buduje paralelę Polska – Grecja, pisząc o polskim powstaniu 1863 r. i o zgodzie Europy na zagładę narodu, także w tym przypadku dostrzegając zaangażowanie wielu Europejczyków w polskie

¹⁴ Zob. na ten temat: M. Korzeniewicz-Davies, *Edward Lear w Grecji*, [w:] *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003.

¹⁵ Zob. K. Trybuś, *Epopeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław 1993.

¹⁶ Zob. na ten temat stosunku Norwida do Winckelmanna: Z. Szmydtowa, *Norwid wobec włoskiego Odrodzenia*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, pod red. J.W. Gomułickiego, J.Z. Jakubowskiego, Warszawa 1961, s. 127.

powstanie (które, jak powstanie greckie, było sprawą europejską i wpisało się w ciąg zrywów wolnościowych w Europie). Trzeba tu wyeksponować – widoczną również w związku z kwestią Grecji – ironiczną ambiwalencję, tak charakterystyczną dla pisania poety o Europie. Jak czytamy:

Europa może łatwo znajdować się pod wpływem błędu i urojenia, dla tej pięknej właśnie przyczyny, że ona tylko jedna ze wszystkich świata części może być pod wpływem ogarniających wszystkich natchnienia i zapalu! Tylko ona jedna jest tak szlachetna i tak lekka...

(t. VII, s. 97)

I w związku z powstaniem poeta zwraca uwagę na negatywną rolę prasy, ukazującej sprawę polską w stereotypowy sposób. Europa po rozpoznaniu swojego błędu:

[...] jak Szekspirowska słynna niewieścia postać – poczęła ocierać blade ręce swoje z plamek krwawych, niestety przy arcyksiążęcym blasku publicystyki bieżącej i dziennikarstwa, które wielce sobie w romantycznych lubuje półcieniach.

(t. VII, s. 97)

Paralela Grecja – Polska może mieć też u poety wymiar optymistyczny, daje nadzieję, że sprawa Polski skończy się podobnie jak sprawa Grecji; Norwid podkreśla zresztą – podobnie jak w *Epimienidesie* – że prawda skrywana zawsze w końcu wychodzi na jaw. Znamienne jest ponadto zakończenie mowy, w którym twórca, cytując nowogrecką pieśń ludową, przedstawiającą testament Marka Botsarisa, nakazującego żonie zadbać o naukę czytania syna – dedykuje ten nakaz Polakom, prawdopodobnie nawiązując do swoich myśli o konieczności współistnienia czynu i myśli (zawartych m.in. w *Promethidionie*).

Wypada tu dodać, że również Norwid konstruuje własny obraz sprawy greckiej, przyrównując w mowie *W rocznicę powstania styczniowego* zainteresowanie Europy Grecją do krucjaty:

Ścisła to jest prawda, lubo świadkowie tej sprawy – to jest: wywalczenia się społecznej Grecji – żyjący do dziś, niekoniecznie może uwagę na to zwrócili, że tylko krucjaty, i one to jedyne i jedyne z całej Europy dziejów, podobnym i równym świecą zapalem.

(t. VII, s. 99)

Taki obraz powstaje ponadto w *Epimienidesie*, w związku z postacią Byrona, jak wspomniałem – stylizowanego ewangelicznie. Norwid jest wszakże przekonany, że ujęcie tego typu pozwala dotrzeć do prawdy o greckim zrywie wolnościowym, interpretowanym w kontekście religijno-moralnym.

W przywołanych tu tekstach Norwid ujawnia europejską perspektywę myślenia o Grecji i zarazem, demaskując to myślenie, otwiera możliwość dotarcia do prawdy o niej, która to prawda okazuje się zarazem prawdą o człowieku żyjącym w XIX stuleciu, człowieku stojącym wobec wyzwań związanych z kulturowym dziedzictwem oraz przede wszystkim – ze współczesnością (w ujęciu poety te wyzwania stanowią jedność).

Intencją Norwida jest zwrócenie uwagi na rzeczywistość XIX wieku (to również częsty wątek refleksji twórcy, który polemizował z różnymi iluzjami oddalającymi od realności; w mowie poeta w znamienny sposób pisze o swoim postępowaniu: „Określając rzeczy tak, jak one istotnie miały miejsce”, t. VII, s. 99). W związku z powstaniem Norwid przekonuje, że nie można liczyć na Europę; podobnie przestrzega – jak się wydaje – przed idealizowaniem projektów wolnościowych. W mowie *W rocznicę powstania styczniowego* czytamy np., że Grecy odznaczeni się zarówno dawnymi cnotami, jak i nowymi przyzwyczajeniami, charakterystycznymi dla narodów pozbawionych bytu historycznego (w stwierdzeniu tym można dopatrywać się także przestrogi dla Polski). W *Epi-menidesie* znajduje się następujący fragment:

Jakoż bywało: pójdę między te zwaliska,
O filhellenach marząc, przez Grecję zdradzanych,
I myślę, czy nie skradli im drzew do ogniska,
By odprzedać na powrót po cenach zwiączszanych;
I myślę, czy w tej ziemi dłuta i marmuru
Z kilku desek postawią im pomnik u muru?

(t. III, s. 66)

U podstaw myślenia Norwida o możliwości odrodzenia się narodu znajduje się ewangeliczne przekonanie o wyzwalającej mocy prawdy. Poeta pisze w [Zmartwychwstaniu historycznym]:

Żeby naród zmartwychwstał, żeby jakie społeczeństwo odrodziło się, żeby Ludzkość (wedle momentu w PRZEMIENIENIU-PAŃSKIM zapowiedzianego) przemieniła się – żeby świat cały przekuł szablę na plugi... czegoż trzeba? – trzeba oto jednej marnej rzeczy... trzeba, ażeby tak przeczyste powietrze nas wszystkich okoliło, w którym jeżeliby kto prawdę rzekł, drugi na to musiałby mu odpowiedzieć za serce chwytając się: „A! prawda.”

(t. VI, s. 611)

Dziewiętnastowieczny dyskurs europejski poświęcony Grecji – przynajmniej część tego dyskursu – jak twierdzi Norwid, nie gwarantował i nadal nie gwarantuje prawdziwego odrodzenia Greków, nie tylko politycznego, ale i duchowego...

* * *

Konsekwencją (i ciągiem dalszym cytowanego wyżej fragmentu) ukazanej w *Epi-menidesie* wyprawą na Kretę jest doświadczenie „ja” poety:

I myślę: że zmartwychwstawać jest bolesnym trudem,
Pracą człowieka, z Bożym dokonaniem – cudem! –

A kiedy tak myślałem raz, w ciemnym obszarze
Kształt dostrzegłem leżący w księżycu promieniu,
I ów zoczywszy, jako zmarłego na marze,
Kłękłem – i przeszła chwila w modłach, czy w milczeniu?
Czy w trwodze? – nie wiem – - - - - - - - - -

- - - - - On zaś podniósł się, jakoby
 Zgony snami, a lożem stały się już groby,
 Człowiek zaś, jakby zawsze był, i będzie zawsze
 Tylko odmieniał miejsce na coraz łaskawsze.
 Więc, wstawszy tak, nie dziwił, ni był zadziwiony –
 Jedno mi rzekł akcentem greckich Eumenid:
 „Spocząłem i powracam, bądź mi pozdrowiony
 I pożegnany – mówi ci to Epimenid” –
 I poszedł. – A jam myślał: więc już z tej ruiny,
 Miary, napisy, garnki i otrzaski ćwieka
 Starego – i pogniłe zebrawszy wawrzyny,
 Nic – nic nie zaniedbano – nic - - - - -
 - - - - - oprócz człowieka!
 (t. III, s. 66–67)

Fragment ten przedstawia epifanię sensu – ponownie wypada zauważyć: to nie jedyny taki moment w twórczości poety, podobnie kończy on *Rzecz o wolności słowa*, w której pointę dyskursu, dialogu różnych dyskursów przynosi epifania prawdy o ruinie całości i całości ruiny. Doświadczenie to pozwala wykroczyć poza perspektywę gwaru głosów. Inicjuje je myślenie podmiotu o zmartwychwstaniu – podstawie chrześcijaństwa, ale i problemu zniewolonych narodów, a także – w Norwidowskim ujęciu – hermeneutyki przeszłości! I ta myślowa „praca człowieka” zostaje dopełniona cudem, tym, co irracjonalne, darem ze świata wyższego. W ten sposób „ja”, patrząc okiem artysty (*Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem*), umieszcza się/zostaje umieszczone w wymiarze prawdy.

* * *

Norwid – autor *Epimenidesa* oraz mowy *W rocznicę powstania styczniowego* okazuje się nie tylko pisarzem i myślicielem politycznym, kulturowym oraz religijnym. Okazuje się także twórcą o niezwykłej świadomości językowej, twórcą postrzegającym względność językowych (kulturowych) przedstawień i niebezpieczeństwo związane z wpisaniem w nie intencją przemocy, unieruchamiania rzeczywistości w stereotypowych wyobrażeniach. Odpowiedzią twórcy na te zjawiska jest projekt doświadczenia, wymykającego się pułapką dyskursu, a także projekt pisania innego, negatywnego, docierającego do rzeczy; oczywiście kontekstem obu tych wątków jest dla Norwida chrześcijaństwo – to ono umożliwi wykroczenie poza perspektywę iluzji dyskursu.

Diagnoza poety obejmuje przy tym kwestię związku pisma i polityki (etyki), eksponując konsekwencje pisania w rzeczywistości – jej stabilizowanie bądź otwieranie na zmiany. Wątki te łączy kwestia publicystyki, która ma w myśli Norwida ważne zadanie tworzenia świadomości historycznej. Twórca nie po raz pierwszy zwraca uwagę na sytuację kryzysu kulturowego i wskazuje drogi wyjścia z niego: dyskurs filhelleński jest traktowany przez poetę jako fragment przestrzeni kultury i odnoszą się do niego związane z nią Norwidowskie diagnozy i projekty.

Epimenides – On the Anniversary of the January Uprising – Cyprian Norwid on the Traps of Philhellenic Discourse

The article focuses on Norwid's approach to the 19th-century philhellenic discourse and the presence of this discourse in the poet's works. *"Epimenides"* and the speech *"On the Anniversary of the January Uprising"* are interpreted in this context. Norwid turns out to be a critical observer of the widespread interest in Greece at the time. He perceives its traps related to the superficiality of journalistic discourse (a buzz of voices deprived of significance), the rhetoric of the sublime or to the distance of academic discourse, orientalizing (as understood by E. Said) its subject; traps dismissing the truth about Greece. The poet also proposes his own discourse based on hermeneutics (and experience), commitment to the cause of freedom (Byron is a role model) and the poetics of something that only seems trivial but in fact is marked with significance. Moreover, the writer concludes that Greece became a figure of the discourse devoted to culture and politics in the 19th century. Norwid uses that figure in his own works, for example in the parallel linking the Greek and Polish struggle for independence. This struggle is shown in two contexts important to the writer: ancient, Greek (an epic of freedom) and Christian (a crusade for freedom). The context for Norwid's reflections is a diagnosis of the 19th-century cultural crisis and the poet's plans for dealing with it.

«Επιμενίδης» – «Για την επέτειο της Επανάστασης του Ιανουαρίου». Ο Norwid για τις παγίδες του φιλελληνικού λόγου

Το άρθρο αφορά στη στάση του Norwid στο φιλελληνικό λόγο του 19^{ου} αιώνα και στην παρουσία εκείνου του λόγου στα έργα του ποιητή. Σε αυτό το πλαίσιο διερμηνεύεται ο «Επιμενίδης» και ο λόγος «Για την επέτειο της Επανάστασης του Ιανουαρίου». Ο Norwid, όπως φαίνεται, ήταν ένας κριτικός παρατηρητής του ενδιαφέροντος για την Ελλάδα, το οποίο ανθούσε στην εποχή του. Έβλεπε τις παγίδες του, που σχετιζόνταν με την επιφανειακότητα του διαφημιστικού λόγου (ένα θόρυβο φωνών χωρίς σημασία), με τη ρητορική της περιπάθειας, ή με την απόσταση του επιστημονικού λόγου, που απομακρύνονταν (στην έννοια του E. Said) από το αντικείμενό του. Είναι παγίδες, οι οποίες μας απομακρύνουν από την αλήθεια για την Ελλάδα. Ο ποιητής προωθεί το δικό του λόγο, που αφορά στην Ελλάδα, βασισμένο στην ερμηνευτική (και την εμπειρία), τη δέσμευση για την ελευθερία (εδώ το πρότυπο είναι ο Βύρων) και την ποιητική όσων είναι φαινομενικά ασήμαντα, ενώ στην ουσία έχουν πολύ νόημα. Χαρακτηριστικό είναι το συμπέρασμα του ποιητή ότι η Ελλάδα έχει γίνει τον 19^ο αιώνα τύπος του λόγου, που είναι αφοσιωμένος στον πολιτισμό και την πολιτική. Χαρακτηριστική είναι και η χρήση από τον Norwid εκείνου του τύπου στα δικά του έργα, μεταξύ άλλων και σε σχέση με τον παραλληλισμό του ελληνικού απελευθερωτικού αγώνα με τον πολωνικό αγώνα. Παρουσιάζεται σε δυο πλαίσια σημαντικά για τον ποιητή: το αρχαίο ελληνικό πλαίσιο (το έπος της ελευθερίας) και το χριστιανικό πλαίσιο (τη σταυροφορία της ελευθερίας). Το πλαίσιο των αναλύσεων του Norwid είναι η διάγνωση της πολιτιστικής κρίσης του 19^{ου} αιώνα και οι ιδέες του ποιητή πώς να αντιμετωπιστεί αυτό το φαινόμενο.

Powstanie greckie jako maska dla wydarzeń powstania styczniowego w powieści Kazimierza Gregorowicza *Karaiskakis. Obrazek historyczny z epoki Powstania Greckiego 1819*¹

Książkę, którą chcę przedstawić, odnalazł w Paryżu ks. prof. Marek Starowieyski. Znam tylko dwa jej egzemplarze: jeden znajduje się w Bibliotheque Nationale Française, drugi – w Bibliotece Narodowej w Warszawie; oba pochodzą z roku 1864, z pierwszego i jedyne wydania książki.

Autor książki, Kazimierz Gregorowicz, urodził się w 1833 r. w Bilczy. Pochodził z Warszawy. Był bratem Karola (lekarza, redaktora i wydawcy) oraz Jana Kantego (literata, publicyisty i redaktora). Kazimierz został prawnikiem, praktykującym początkowo w Warszawie, a następnie w Lublinie. W roku 1861 działał w lubelskim Komitecie Bezpieczeństwa Publicznego; chciał zneutralizować „bojową postawę ulicy”, a także dotrzeć do chłopów. Był jednym z organizatorów manifestacji na polach Horodła w październiku 1861, podczas której nastąpiło odnowienie Unii Horodelskiej z roku 1413 i została powołana Rzeczpospolita Trzech Narodów². Pod koniec 1862 r. Gregorowicz działał w konspiracji jako naczelnik cywilny województwa lubelskiego, mianowany przez Centralny Komitet Narodowy. Chociaż związany z ruchem czerwonych, był niechętny przyspieszaniu powstania. Po wybuchu insurekcji, mimo sceptycznego nastawienia, pozostał na posterunku. Gdy do Powstania dołączyli biali, Gregorowicz zbliżył się do nich. Na jesieni 1863 r. uciekł do Francji. Przebywając na emigracji, współpracował z warszawskim „Tygodnikiem Mód i Powieści” (jego redaktorem naczelnym był brat Kazimierza, Jan Kanty), w którym drukował m.in. tłumaczenia z języka francuskiego. Oprócz *Karaiskakisa* (Gregorowicz wydał książkę tuż po przyjeździe do Francji pod pseudonimem „Kazimierz Borowski”), za jego życia ukazały się również: *Zarys postępu wolności osobistej w Europie w XIX w.* (opublikowany w roku 1864 także pod pseudonimem „Kazimierz Borowski” i zawierający wyjątki z pamiętnika powstańca Stanisława),

¹ Serdecznie dziękuję Panu Andrzejowi Hannelowi, praprawnukowi siostry Kazimierza Gregorowicza, za cenne informacje dotyczące życia autora *Karaiskakisa* oraz za podpowiedzi bibliograficzne.

² Por. W. Śladkowski, *Idee federacyjne Kazimierza Gregorowicza*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. LI (1996), s. 63–73.

*Mowa podczas obchodu rocznicy powstania styczniewego, wypowiedziana w Paryżu w dniu 22 stycznia 1883 r.*³ oraz dwutomowa praca *Pogląd krytyczny na wypadki z 1861, 1862 i 1863 r. i zacerpnięte z nich wskazówki polityczne z powodu prac Bolesławity*, opublikowana we Lwowie w roku 1880. Autor umarł w 1889 r. w Paryżu.

Gregorowicza jako pisarza politycznego charakteryzuje wiara w jedność narodową Polaków, Litwinów i Rusinów. Podkreśla potrzebę włączenia do działalności odrodzeniowej (i powstańczej) chłopów oraz „miejskich dołów”. W swoich poglądach jest wyraźnie mieszczański i antyszlachecki, pozostaje pod wpływem romantyzmu i mesjanizmu, myślenie racjonalne łączy się u niego z „magicznym”⁴.

Karaiskakis pozostaje dziełem nieznanym. Najlepszy znawca życia i twórczości jego autora, Wiesław Śladkowski, we wstępie do opublikowanej niedawno pracy Gregorowicza *Zarys główniejszych wypadków w województwie lubelskim w r[oku] 1861*, wspomina o powieści jednym zaledwie zdaniem, mylnie zresztą podając tytuł (*Rosere*). Jedyna edycja utworu to licząca 64 strony broszura, wydrukowana przez E. Martinet (przy ulicy Mignon 2 w Paryżu) w roku 1864. To samo wydawnictwo opublikowało również *Zarysu postępu*.

Na pierwszej stronie znajdują dwa motto: „Historia jest mistrzynią ludów” oraz cytata z Księgi Psalmów (137,5–6): „Jeżeli cię zapomnę, o Jeruzalem! Niech zapomnianą będzie prawica moja, niech przyschnie język mój do podniebienia, jeźlibym na cię nie pomniał, jeźlibym cię nie pokładał na początku wesela mego”. Psalm ten przypisywano prorokowi Jeremiaszowi i jego też imieniem jest w *Karaiskakisie* ów fragment podpisany.

Na początku Gregorowicz szkicuje sytuację w Europie po nastaniu Świętego Przymierza. Autor wspomina kongres w Opawie (październik 1820), opisuje interwencję francuską w Hiszpanii oraz austriacką w Neapolu, a także rewolucję i kryzys konstytucyjny na Półwyspie Iberyjskim za Ferdynanda VII (1820–1823). Grecja jest w sytuacji nie do pozazdroszczenia, ponieważ mocarstwa nie są skłonne do pobłażania ruchom rewolucyjnym.

Widzimy więc z tego przedstawienia, że mocarstwa europejskie zanedbano były zajęte stłumieniem poruszeń narodowych, aby miały patrzeć przychylnym okiem na rewolucyjną Grecję. Prawo zdobycze *de facto* uznane zostało na kongresie wiedeńskim, jako niemogące uleść najmniejszej kwestyi, a tem samem porta miała wszelkie prawo karać wedle woli i prześladować nieposłusznych poddanych – Anglia jakkolwiek ówczesnie nie była nieprzychylną rozwojowi liberalnemu mocarstw europejskich, a tem samem nie mogła potępiać ludów usiłujących zdruzgotać krwawą rękę despotyzmu; ale Anglii chodziło znowu o utrzymanie całości państwa ottomańskiego, i dla tego wszelkie błaganie Greków o pomoc odrzucała z pogardą.

(s. 9)⁵

³ „W 1883 roku, z inicjatywy Kazimierza Gregorowicza urządzono w Paryżu uroczystości, na których przypomniano zjazd horodelski i jego dzieło. Dokładnie 10 października zgromadziły się tłumy emigrantów z Korony, Litwy i Rusi” (Z. Świąch, *Jak powstała Rzeczpospolita Trzech Narodów. Zapomniane wydarzenie w historii Polski, Litwy i Ukrainy*, „Alma Mater” 2002, nr 39).

⁴ Na podstawie wstępu Wiesława Śladkowskiego [do:] *Zarys główniejszych wypadków w województwie lubelskim w r[oku] 1861*, wstęp i oprac. W. Śladkowski, Lublin 1984.

⁵ Wszystkie cytaty [za:] K. Gregorowicz, *Karaiskakis. Obrazek historyczny z epoki Powstania Greckiego* 1819, Paryż 1864.

Autor pisze następnie o nieufności Greków wobec działań i sugestii Moskwy, ponieważ Hellenowie „chcieli wywalczyć niepodległość, a nie zamienić jarzmo tureckie na moskiewskie” (s. 10), Rosjanie zaś chcieli nie tyle wyzwolenia Grecji, ile przyłączenia jej do imperium. Sytuacja na terenach samej Grecji prezentuje się zaś następująco:

Przez cztery wieki, z małymi przerwami, Grecya walczyła ze strasznym najeźdźcą. Już nie strumienie, już nie rzeki, ale morze krwi przelaniem zostało; a mimo tego, najszlachetniejsza krew nie okupiła niepodległości narodowej, ale przeciwnie, zdawała się coraz więcej oddzielać to nieszczęsne plemię od upragnionej wolności. W ciągu czterech wieków rozmaite państwa europejskie, przez wysyłanych emisariuszy odżywiały patryotyczne uczucia Greków, zachęcając ich do powstania i zapewniając w przyszłości niepodległość: – ale to były zwykłe manewry polityczne mające na celu zrobienie dywersji Turkom, była to gimnastyka polityczna zręcznych ministrów i nic więcej [...].
(s. 3)

Mocarstwa z jednej strony nakłaniają Greków do wystąpień, z drugiej najwyraźniej nie zamierzają wesprzeć ich wysiłku zbrojnego. Na marginesie warto zaznaczyć, że Gregorowicz ujmuje sytuację Greków pod „jarzmem tureckim” na sposób historiografii greckiej, czyli jako pasmo nieustannych prześladowań i cierpień całego narodu. Taki pogląd na turkokrację jest nieuzasadniony w świetle wielu relacji z terenów Grecji z okresu od XV do XVIII w. Z kolei agenci obcych mocarstw zaczęli masowo pojawiać się w Grecji dopiero w okresie wojen napoleońskich.

Zasadniczą część *Karaiskakis*a stanowi opis zgromadzenia narodowego na górze Astros, w roku 1825 – szóstym roku powstania (s. 15), na płaskim jej szczycie pośród cedrów. Góra znajduje się w odludnej okolicy, z dwóch stron otacza ją morze (por. s. 16; 22), na jej szczycie zaś stoi skała, zwana przez miejscowych łaską Herkulesa. Przez cały czas uczestnicy zgromadzenia mają widok na morze, na flotę Turków (którzy dopiero co splądrowali wyspę Chios⁶) i flotę „wyznawców krzyża”, na którą składają się dwa statki, austriacki i angielski (na ich pokładzie znajduje się zagarnięte zaopatrzenie dla Greków). Anglia i Austria sprzyjają bowiem Turkom, wspomagając ich logistycznie.

Zgromadzenie rozpoczyna przemówienie Maurocordatta, przywódcy stronnictwa demokratycznego, który wzywa do kapitulacji: Turcy obiecują amnestię powstańcom, Europa zaś pomoc w rokowaniach (s. 25–26). Po nim chce przemawiać Karaiskakis, wspierany przez stronnictwo ludowe. Maurocordatto, powołując się na konstytucję, bezskutecznie usiłuje owstrzymać Karaiskakis⁷, który jednak dochodzi do głosu. Chce on zmiany programu, twierdząc, że dotychczas powstańcy działali w sposób zbyt biurokratyzowany, że nie wykorzystano należycie sił narodowych (s. 30). Nowy program to walka do końca. W odpowiedzi stronnictwo demokratyczne uświadamia zebrany siłę nieprzyjaciela i słabość Greków: Turcy mają po swojej stronie Egipcjan, Albańczyków, Bośniaków, mogą też liczyć na pomoc mocarstw. Grecy to zaledwie 700 tys. ludzi, wraz z kobietami i dziećmi. Karaiskakis odpowiada propozycją, by zwrócić się o pomoc do

⁶ W rzeczywistości masakra na Chios zdarzyła się w marcu 1822 r.

⁷ Według konstytucji prawo głosu mają wyłącznie „właściciele nieruchomości, kupcy hurtowni i fabrykanci” (s. 27).

Europy, by rozszerzyć granice powstania, a przede wszystkim by w ramach symbolicznego gestu zatopić statki Anglii i Austrii (s. 33) Demokraci chcą jednak wywiesić białą chorągiew, czemu stanowczo sprzeciwiła się Karaiskakis, wspierany przez kobiety żarliwie modlące się do Matki Boskiej.

Nagle na szczycie „laski Herkulesa” pojawia się mnich Miaulis. Wcześniej, w drodze na górę, opisywał on swoje widzenie, w którym objawił mu się anioł, trzymający tablicę z napisem: „Grecy będą wolni, skoro zachowają pierwsze przykazanie Boskie” (s. 19). Teraz w płomiennej, natchnionej mowie w imieniu całego ludu deklaruje ufność w sprawę narodową i boże wsparcie. Twierdzi, że niektórzy są bałwochwalcami, ponieważ z nabożeństwem traktują Austrię i Anglię, wrogie Grekom (s. 38). Ostatecznie mnichowi udaje się przekonać Rząd Tymczasowy powstania do dalszej walki. Ci, którzy nadal są przeciwni, abdykują, a naczelnikiem zostaje obwołany Karaiskakis (s. 40).

Zarządza on natychmiastowy atak na flotę turecką – w samobójczej akcji synowie Boboliny wysadzają okręty w powietrze (s. 41–42). Natychmiast następuje kolejny atak z zaskoczenia – okręty angielski i austriacki zostają zdobyte, załoga zabita, zaopatrzenie przejęte.

Tymczasem gęste i czarne kłęby dymu zwolna rzedziejając i wznosząc się ku górze, odsłoniły powierzchnię morza, po którym pływały szczątki floty najezdźnika, tak dumnej i groźnej przed chwilą. – Okręty angielski i austriacki stały na pozór spokojnie. – Nieświadomi tylko w zgromadzeniu grekiem dziwili się, że mnóstwo okrętów rybackich krąży na około okrętów i że wielki ruch panuje na pokładach, jakby wyładowywano towary do łodzi. – Zagadka jednakże wkrótce wyjaśnioną została w tym sposobie, że po strasznej eksplozji gdy przerażona osada okrętu angielskiego i austriackiego wybiegła na pokład, mniemani rybacy greccy powiększywszy liczbę swoją ludźmi ukrytymi na brzegach wysp, tak niespodziewanie i natarczywie napadli na osadę dwóch okrętów, że ta po krótkiej walce w pień wycięta została. – Zwycięzcy śpiesznie przenieśli na łodzie broń poprzednio im zabraną, jak również i zdobyta na nieprzyjacielu, a poprzecinawszy spody okrętów śpiesznie zmiierzali ku brzegom góry Astros.

(s. 42–43)

Triumfujący Karaiskakis atakuje opozycję, zarzucając jej egoizm: jej celem jest zdobycie władzy, a nie zwycięstwo. Pojawia się kwestia pozyskania pieniędzy, które sfinansują dalszą walkę. W tym momencie dochodzą do głosu dobroczyńcy. Księżniczka Modena Maurogenia ofiarowuje pół swojego majątku, hrabia Kolokotroni jedną czwartą. Za ich przykładem idzie wielu Greków (s. 53). Odbywa się prezentacja wojska powstańczego; jego żołnierze są może „nie od parady, ale za to [...] bohaterowie prawdziwi” (s. 55) Przyniesione też zostają trzy tablice z czarnego marmuru, na których zostaną wypisane imiona tchórzy i które obnosić się będzie po całym kraju przez trzy pokolenia. (s. 56). Maurogenia zakochuje się w Karaiskakisie i obiecuje mu swoją rękę po wygranej wojnie. Dochodzi wreszcie do zwycięskiej bitwy z oddziałami tureckimi. Czynny w niej udział biorą i Greczynki (s. 60).

W epilogu autor zarysowuje pokrótce dalsze losy powstania. Karaiskakis zadbał o broń, amunicję, oficerów i ochotników, zdołał też przekonać do powstania mocarstwa. W bitwie pod Nawarynem (tj. Nawarino) flota Mocarstw i Greków pod dowództwem

admirala Codringtona zniszczyła flotę turecko-egipską. Moskwa tymczasem podjęła próbę przejścia Konstantynopola i włączenia go „do swego państwa opartego na fałszu, łzach i złodziejstwie” (s. 62). Zdesperowana Turcja wręcz wymusiła zawieszenie broni. Po ostatecznym zwycięstwie Karaiskakis wrócił do zawodu kupca morskiego i pojął Modenę Maurogenię za żonę. Książkę kończy passus informujący o rozliczeniu prywatnych funduszy, które wspierały powstanie:

Skoro tylko walka w Grecji ukończyła się, natychmiast z wyborów ustanowione zostały komisye likwidacyjne pocałym kraju, a to celem obliczenia poniesionych strat i nadzwyczajnych ofiar, i te zaciągniętą pożyczką zagraniczną w zupełności spłaconemi zostały; komisye inne znowu obliczały i sprawdzały rachunki osób, w których posiadaniu były fundusze narodowe.

(s. 64)

Ponieważ historia przedstawiona przez Gregorowicza jest luźno związana z faktycznym przebiegiem powstania greckiego, sądzę, że jest ono tylko kodem, tylko maską, pod którą kryje się opis – i krytyka – bardzo bliskiego autorowi tematu, jakim jest powstanie styczniowe. Już sam wybór motta wskazuje na to, że książka zawiera treści, o których nie wolno zapomnieć. *Karaiskakis*, powieść o powstaniu Greków, ukazuje się w roku kłęski powstania Polaków – to o niej nie wolno zapomnieć.

Zarazem jednak opisane przez Gregorowicza wypadki przypominają realne zdarzenia. Rzeczywiście w miejscowości Astros na Peloponezie (ale nie na górze, tylko zapewne w budynku miejscowej szkoły lub obok niego) wiosną 1823 r. odbyło się tak zwane Drugie Zgromadzenie Narodowe, podczas którego debatowano nad poprawkami do konstytucji uchwalonej rok wcześniej w Epidaurus. Zgromadzeniu przewodził jeden z wodzów powstania, Petrobej Mawromichalis. Podczas obrad dotychczasowym właścicielom ziemskim nie udało się ograniczyć liczby przyszłych posiadaczy. Zapewniono też ochronę wolności osobistej oraz prasy.

W *Karaiskakisie* w scenach spotkania na górze Astros wyróżniają się cztery odrębne stronnictwa. W chiockim skupiają się bogaci właściciele i przemysłowcy. Najważniejszy jest dla nich wewnętrzny rozwój narodu i dlatego uważają, że koniecznie trzeba zachować dobre stosunki z Turkami. Wszelkie wystąpienia zbrojne są przeciwne interesowi narodu. Inni krytykują Chiotów za chęć utrzymywania *status quo*.

Drugą, licznie reprezentowaną grupą są dyplomaci. Dla nich walka z najeźdźcą to „środek manifestacyi w oczach europejskich” (s. 11). Walka jest pożądana, ale w wąskich granicach. Dyplomaci mają bowiem nadzieję interwencji z Zachodu, który – zniesmaczony okrucieństwem „wyznawców Alkoranu” – wreszcie podejmie interwencję. Zarzuca się im brak poczucia dumy narodowej.

Stronnictwo ludowe, do którego należy sam Karaiskakis, jest najliczniejsze i najsilniejsze. W jego skład wchodzi rzemieślnicy, kupcy, co „rozumniejsi włościanie”. Ma ono reprezentantów we wszystkich stanach, ponieważ maksymie „wolność lub śmierć” pozostaje wierna znaczna część Greków. Przeciwnicy uważają ich za szaleńców. Odłamek ludowców są kleftowie – agresywni opozycjoniści o nastawieniu anarchistycznym, którzy mają na swoim koncie dwa nieudane zamachy na rząd.

Uważam, że choć stronnictwa odpowiadają z grubsza podziałowi sił podczas powstania greckiego (zachowawczy dyplomaci-fanarioci wobec walecznych kleftów), które opisujemy w *Karaiskakisie* o wiele łatwiej można przyporządkować rzeczywistym siłom politycznym działającym w powstaniu styczniowym. Chioci to millenaryści, wierzący w ewolucję postawy caratu i w znaczenie pracy organicznej. Demokraci to biali, którzy przystępują do powstania, spodziewając się interwencji Zachodu. Stronnictwo ludowe to czerwoni, liczący na udział w zrywie narodowym wszystkich klas i niestroniący od działań terrorystycznych.

Trudniej znaleźć odpowiedniki głównych postaci *Karaiskakisa* wśród osobowości powstania styczniowego. Maurocordatto, kierujący stronnictwem dyplomatycznym, jest dyktatorem powstania od jego wybuchu. Ksiądz Miaulis, starszy już wiekiem, natchniony kaznodzieja (s. 17), w kazaniu wygłoszonym z „laski Herkulesa” dzieli się ze zgromadzonymi swym mesjanistycznym widzeniem (s. 18). Księżniczka Modena Maurogenia jest piękna, młoda i bogata. Wychował ją hrabia Kolokotroni; w czasie, w którym rozgrywa się fabuła powieści, pełni funkcję jej rzecznika (s. 20). Pod koniec zgromadzenia księżniczka zrzuca welon i okazuje się niebieskooką blondynką. Karaiskakis, z zawodu „przedsiębiorca dostaw morskich” (s. 21), jest duszą powstania na Morei (Peloponezie). Jak dotąd niezaangażowany („nie należał do żadnej koteryi”, s. 21), potępia gwałtownie stronnictwo dyplomatyczne i zostaje gorąco poparty przez ludowców. Wierzy, że naród sam w sobie znajdzie siłę (i środki pieniężne) do walki (s. 21). Inne postacie to młody Grek Gienkolis, poważny Magren (nazywany też Mοgrenem) oraz powszechnie szanowana matrona Bobolina, matka dwóch synów, którzy oddają życie za ojczyznę⁸.

Czy pierwowzorem Maurocordatta był margrabia Aleksander Wielopolski lub Andrzej Zamoyski? Czy ks. Miaulis to ks. Antoni Mackiewicz? A może ks. Antoni Brzóska? Czy pod postacią Karaiskakisa kryje się Romuald Traugutt? A może Karaiskakis jest tym wymarzoną wodzem powstania, którego w rzeczywistości zabrakło? Kto kryje się pod postaciami Maurogenii i hrabiego Kolokotroni?

⁸ W powstaniu greckim postacie te pełnią zupełnie inne role. Maurocordatto, a właściwie Aleksander Mawrokordatos (1791–1865) był fanariockim księciem i członkiem Filiki Eteria. Jako uczestnik powstania dowodził wojskami, w tym także w ważnej (i tragicznej) dla Polaków bitwie pod Petą oraz podczas pierwszego oblężenia Mesolongi. Był przeciwnikiem późniejszego prezydenta Joanisa Kapodistrii oraz Teodorosa Kolokotronisa. W późniejszym okresie wielokrotnie pełnił funkcję ministra oraz czterokrotnie premiera Grecji. Pochodzący z Eubei i osiadły na Hydrze Andreas Miaulis (1768–1835) to jeden z najwybitniejszych admirałów Powstania i głównodowodzący flotą w latach 1822–1827. Nie był natomiast duchownym. Mando Mawrojenus (1798–1840), pochodząca z zasłużonej fanariockiej rodziny Mawrojenów (jej dziadek Nikolaos Mawrojenus pełnił funkcję dragomana), urodziła na Mikonos, ale kształciła na Zachodzie. Brała udział w walkach, między innymi wyekspediowała dwa statki, powstaniu oddała cały swój majątek. Teodoros Kolokotronis (1770–1843), zwany „starcem z Morei”, był jednym z głównodowodzących siłami kleftów, przez swoich przeciwników politycznych więziony zarówno w trakcie powstania, jak i po nim. Laskarina Bubulina (1771–1825), pochodząca ze Spetses, była członkinią Filiki Eteria. Jako kapitan statku „Agamemnon” walczyła z Turkami na morzu. Zginęła w wyniku sporu rodzinnego. Jorgos Karaiskakis (1780–1827) pochodził z gór Agrafa w Epirze. Był kleftem, służył w wojsku Alego Paszy, a następnie walczył w powstaniu. Brał udział między innymi w dwóch oblężeniach Mesolongi. Zginął w okolicy Pireusu podczas kampanii mającej uwolnić oblężone przez Turków Ateny.

Wśród prawdziwych wydarzeń opisanych lub wzmiankowanych w powieści Gregorowicza należy wymienić zabójstwo greckiego patriarchy (s. 16) i bitwę pod Nawarino (s. 61), prawdziwe są „bruloty” – statki-pochodnie, a także kłótnie, spory i walki między powstańcami. Prawdą historyczną jest także waleczność Greczynek, które stoczyły zwycięską bitwę z Turkami pod Diru na Mani. Słusznie też pisze Gregorowicz, że Grecy odzyskali niepodległość po ośmiu latach walk (s. 42).

Tym bardziej uderzają dość liczne niezgodności fabuły *Karaïskakisa* z przebiegiem powstania w Grecji. Wspominałem już o rozbieżnościach w biografiach bohaterów Gregorowicza oraz ich historycznych pierwowzorów. Ponadto w powieści – jak głosi podtytuł – powstanie wybucha w roku 1819 (w rzeczywistości – w marcu 1821). Zdziwienie budzi też wzmianka o wcześniejszej greckiej insurekcji (jej wysłannicy nie zostali wysłuchani na Kongresie Wiedeńskim, s. 13; oczywiście takiego powstania nie było). Co więcej, na „odsiecz” Turkom przybywa flota Anglii i Austrii, z zadaniem wsparcia zaopatrzeniem Turków i zostaje zatopiona – przez Greków (takie zdarzenie również nie miało miejsca).

Wiele natomiast elementów rzeczywistości *Karaïskakisa* przypomina realia powstania styczniowego. Gregorowicz pisze np. o zamiarze wysiedlenia Greków (czyli Polaków) przez Turków (czyli Rosjan) gdzieś w głąb Azji (s. 17). Używa też terminologii obowiązującej w powstaniu styczniowym: „Rząd Narodowy”, „naczelnik” (dyktator) powstania. Spór pomiędzy zwolennikami stronnictwa dyplomatycznego i ludowego, którego opis obejmuje większość części książki, przypomina spory białych i czerwonych.

Wielokrotnie, co już sygnalizowałem, Gregorowicz odnosi się negatywnie do Rosji i caratu. W historycznym wstępie porusza sprawę rozbiorów Polski (s. 10), a w pewnym momencie (s. 43) jawnie się nawet odwołuje do powstania listopadowego.

Nie sądzę, by *Karaïskakis* był po prostu wpisaniem historii powstania styczniowego w realia powstania greckiego. Kiedy książka powstaje, na ziemiach polskich trwają jeszcze walki, sam autor jest powstańcem, który przedostał się do Francji, zanim powstanie ostatecznie upadło. Nie wiadomo, czy *Karaïskakisa* pisał już w Paryżu, czy jeszcze w Polsce, ale opublikował powieść raczej przed zdławieniem insurekcji. Dlatego uważam, że jest to jakby zapis marzenia Gregorowicza – obszerny wywód na temat, jak powinno (było) wyglądać powstanie styczniowe. Kamuflaż, w którego stworzeniu zapewne pomogły autorowi informacje z popularnych francuskich gazet, miał służyć wprowadzeniu w błąd cenzury carskiej na wypadek, gdyby druk dotarł do mieszkańców zniewolonej Polski. Na zamysł kamuflażu wskazuje też fakt, iż *Karaïskakis* opublikowany został pod pseudonimem. Mimikra okazała się tak skuteczna, że nawet badacze twórczości Gregorowicza nie zwrócili uwagi na omawianą publikację. Potraktowana została jako kuriozum, niemające żadnego związku z publicystyczną i polityczną działalnością Gregorowicza.

I w taki to sposób zaginął głos patrioty, który wierzył, że Polacy byli w stanie wybić się na niepodległość już podczas styczniowego zrywu. Wystarczyłoby im tylko silne przywództwo, wzajemne zaufanie, ofiarność dobroczyńców i zawierzenie Bogu. Nie bez znaczenia miała też być przychylność mocarstw zachodnich. Lista życzeń Gregorowicza wydaje się przesadna, ale przecież właśnie takie okoliczności towarzyszyły odzyskaniu niepodległości przez Greków.

Kazimierz Gregorowicz's *Karaiskakis*. A Historical Picture from the Time of the Greek Uprising in 1819

The author presents an unknown book, *Karaiskakis. A Historical Picture from the Time of the Greek Uprising in 1819* written by Kazimierz Gregorowicz, a Polish emigrant. He published it under a pen name in Paris in 1864. Although the book seems to present an episode from the history of the Greek War of Independence – the National Assembly in Astros – the article's author puts forward the hypothesis that it is in fact a camouflaged commentary on the [Polish] January Uprising of 1863 which was in progress at the time of the book's publication. Numerous discrepancies between Gregorowicz's description and the real Greek War as well as similarities between situations, opinions and characters appearing in *Karaiskakis* and those known from the January Uprising all seem to prove this claim.

«Ο Καραϊσκάκης. Ιστορικό πλάνο από την εποχή της ελληνικής επανάστασης του 1819» του Kazimierz Gregorowicz

Το άρθρο παρουσιάζει ένα άγνωστο βιβλίο του Πολωνού μετανάστη Kazimierz Grygorowicz με τίτλο «Ο Καραϊσκάκης. Ιστορικό πλάνο από την εποχή της ελληνικής επανάστασης του 1819» (δημ. το 1864), το οποίο βρέθηκε πρόσφατα στο Παρίσι από τον ιερέα και καθηγητή M. Starowieyski. Το βιβλίο αναφέρεται υποθετικά σε ένα επεισόδιο από την ιστορία της ελληνικής επανάστασης – την εθνοσυνέλευση στο Άστρος. Επειδή όμως υπάρχουν πολλές διαφορές στο κείμενο σε σύγκριση με την ιστορία και την πραγματικότητα της ελληνικής επαναστάσεως, ο συγγραφέας του άρθρου νομίζει ότι μπορεί «Ο Καραϊσκάκης...» να αποτελεί ένα απόκρυφο σχόλιο στην Επανάσταση του Ιανουαρίου, η οποία διεξαγόταν ακόμα τη στιγμή της δημοσίευσης του βιβλίου. Μια τέτοια υπόθεση επιτρέπει την εύρεση πολλών ομοιοτήτων ανάμεσα στις καταστάσεις, τις πεποιθήσεις και τους πρωταγωνιστές του βιβλίου και σε όσα γνωρίζουμε για την Επανάσταση του Ιανουαρίου. Οι βιογραφίες των πρωταγωνιστών του βιβλίου: του Καραϊσκάκη, του Μιαούλη, του Μαυροκορδάτου και της Μαντώ Μαυρογένους απέχουν σημαντικά από τις αληθινές, αποτελούν όμως παραδείγματα χαρακτηριστικών απόψεων για τους ηγέτες της Επανάστασης του Ιανουαρίου. Ο ίδιος ο Gregorowicz ήταν επαναστάτης, ο οποίος κατέφυγε στη Γαλλία το 1863, δηλαδή γνωρίζει την πραγματικότητα της Επανάστασης του Ιανουαρίου από τη δική του εμπειρία.

Το βιβλίο αποτελεί ένα πρωτότυπο στοιχείο του πολωνικού φιλελληνισμού. Σε αυτό η ελληνική επανάσταση γίνεται πρότυπο και γλώσσα της πολωνικής επανάστασης, ενώ η μοίρα των Ελλήνων – η ονειρεμένη μοίρα των Πολωνών.

Wrizakis – Grottger. Monachijska szkoła malarstwa historycznego a ruchy narodowe Europy Wschodniej

Inspiracją tego zaskakującego nieco zestawienia twórców wymienionych w tytule stała się podobna kompozycja dwóch dzieł o tematyce batalistycznej. Pierwszym jest *Wyjście z Mesolongi* Teodorosa Wrizakisa, obraz z połowy XIX w.¹, drugim – *Bój* Artura Grottgera, rysunek z roku 1866 należący do cyklu *Lithuania*². Nie jest to, jak się okazuje, zbieżność całkiem przypadkowa. Obaj bowiem artyści kształcili się w najsłynniejszej w swoim czasie szkole malarstwa w Europie, w stolicy Bawarii, zwanej w XIX w. Atenami nad Isarą, przy czym w przypadku Grottgera był to w istocie krótki epizod. Wszak założyciel Akademii, Ludwik I Wittelsbach, był filhellenem, któremu przypisano deklarację: „Nie spoczne, póki Monachium nie będzie wyglądać jak Ateny”³. I nie był gołosłowny – sprowadził do miasta uczonych, artystów, budowniczych, zgodnie z konstytucją otoczył opieką sztuki piękne i dbał o ich rozwój. Słynnym obraz Wilhelma Kaulbacha z roku 1848⁴ przedstawia Ludwika (od roku 1825 króla Bawarii) na tle monachijskiej Gliptoteki, między Starą Pinakoteką a Biblioteką Państwową, gdy ogląda prezentowane mu – zgodnie z jego osobistymi zainteresowaniami – dzieła sztuki: antyczne bądź średniowieczne. Wymienione budowle wzorowane były na wzorach greckich, co też odzwierciedlają ich nazwy: Gliptoteka, Stara i Nowa Pinakoteka, propyleje na Placu Królewskim, do tego wiele świątyń w stylu klasycystycznym. Ich twórcą był Leo von Klenze, „niepoprawny hellenista”, który miał stracić panowanie

¹ Teodoros Wrizakis (Theodoros Vryzakis), *Wyjście z Mesolongi*, poł. XIX w., ol. pł., 169 x 127 cm, Ateny, Galeria Narodowa – Η.Γ. Μυκονιάτης, *Οι εικόνες του Θ.Π. Βρυζάκη στην ελληνορθόδοξη εκκλησία του Manchester* [N.J. Mikoniatis, *Obrazy T.P. Wrizakisa w kościele prawosławnym w Manchesterze*], Tesaloniki 1980, il. 21.

² Artur Grottger, *Bój* (z cyklu *Lithuania*), 1866, kredka, papier, 56,3 x 43,0 cm, Kraków, Muzeum Narodowe.

³ M. Teichmann, *Es soll der Künstler mit dem König geb'n. Ludwig I von Bayern als Kunstmäzen*, „Jahrbuch Stiftung Preussische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg” I (1995–1996), s. 231; 233. Cyt. [za:] *Nauczyciele Matejki, Grottgera, Gierymskich... Monachijskie malarstwo historyczne XIX wieku* [katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Krakowie, marzec–czerwiec 2007], red. W. Bałus, B. Ciciora, Kraków 2007, s. 39.

⁴ Wilhelm von Kaulbach, *Król Ludwik I zstępuje z tronu, by obejrzeć ofiarowane mu dzieła sztuki*, 1848, 78,5 x 163 cm, Monachium, Bayerische Staatsgemäldesammlungen.

nad sobą, gdy dowiedział się, że następca tronu nawrócił się na sztukę średniowiecza, tak interesującą romantyków⁵. Sam miał za sobą gruntowne studia nad architekturą starożytnej Grecji, co zaowocowało zaleceniami dotyczącymi jej ochrony, które wcielił w życie miał właśnie Otton I Wittelsbach po wstąpieniu na tron grecki (1832–1862).

Jak się wydaje, zainteresowanie formacją artystyczną, którą zapewniały monachijskie pracownie, narasta w ostatnich czasach tak w Polsce, gdzie poświęcono „monachijczykom” wiele wystaw⁶ i gdzie po raz pierwszy udało się zaprezentować dzieła nauczycieli Polaków kształcących się w Monachium⁷, jak i za granicą, gdzie wydano obszerną monografię – katalog wystawy z roku 2000, uwzględniający również udział samych Greków w studiach w stolicy Bawarii, skoncentrowanej wszak na tradycji starożytnej Grecji⁸. Kolejna wystawa greckich modernistów w Waszyngtonie w roku 2002 unaocniła, że w wielu aspektach malarstwo wiodących mistrzów, Nikifora Litrasa (1832–1904) i Nikolaosa Jizisa (Gyzisa, 1842–1901), nie różniło się praktycznie od dzieł malarzy amerykańskich, którzy kształcili się w tym czasie w Monachium – Franka Duveneka, Williama M. Chase’a czy J. Franka Curriera⁹.

Wiadomo, że genезy szkoły monachijskiej należy upatrywać w inicjatywie króla Ludwika I, który postanowił przyciągnąć do Bawarii najbardziej utalentowaną młodzież i artystów Europy. Do tego grona miał należeć Peter von Cornelius: mianowany w 1825 dyrektorem Akademii, sam dobrał pedagogów i usunął klasy malarstwa tematycznego, pozostawiając klasę malarstwa historycznego¹⁰. Ta właśnie klasa w całym stuleciu nadała Akademii Monachijskiej specyficzne piętno. Cornelius czerpał inspiracje z historii Grecji także wtedy, gdy podejmował tematy historyczne dotyczące Bawarii. Zzyniono mu z tego tytułu zarzut o nieadekwatność użytych rekwizytów, które – w opinii krytyków – nie były dość wierne, podczas gdy dla niego miały znaczenie drugorzędne wobec chęci przywołania refleksji na temat historii¹¹. Mitologię grecką zilustrował w malowidłach Gliptoteki (1821–1830), natomiast historię Bawarii w arkadach ogrodów przy królewskiej rezydencji (1826–1829). Freski wkrótce stały się słynne, ogłoszono je narodowym pomnikiem, dostrzeżono starania artysty, by historia docierała do widza

⁵ Ch. Lenz, *Nowa Pinakoteka w Monachium*, tłum. D. Stefańska-Szewczuk, Warszawa 1995, s. 19.

⁶ Np. w 2005 zorganizowano dwie wystawy: *I po co myśmy tam jechali! Malarze polscy w Monachium* w Muzeum Okręgowym w Suwałkach, pokazywaną następnie w Gdańsku, Szczecinie i Słupsku oraz *Brandt..., Malczewski..., Siemiradzki. Polscy Monachijczycy*, opartą na zbiorach lwowskich, pokazaną w Muzeum Śląskim w Katowicach, a następnie w Szczecinie. Zob. H. Stępień, *Odkrywanie Monachium*, [w:] „*Żyję całą duszą malarstwem*” (*Olga Boznańska, 1887*). *Malarze polscy w Monachium*, red. Z. Fałtynowicz i E. Ptaszyńska, Suwałki 2007, s. 7.

⁷ *Nauczyciele Matejki, Grotgera, Gierymskich*, s. 176.

⁸ *Das neue Hellas. Griechen und Bayern zur Zeit Ludwigs I* [katalog wystawy w Bayerisches Nationalmuseum w Monachium, 9 listopada 1999 – 13 lutego 2000], red. R. Baumstark, München 2000, ss. 627.

⁹ *The Emergence of Modern Greek Painting, 1830–1930 from the Collection of the Bank of Greece at the Federal Reserve Board* [wystawa w Banku Rezerwy Federalnej w Waszyngtonie, 30 września – 3 grudnia 2002] (<http://www.federalreserve.gov/generalinfo/virtualtour/greek.cfm>).

¹⁰ *Nauczyciele Matejki, Grotgera, Gierymskich...*, s. 41.

¹¹ H. Stępień, *Malarstwo historyczne profesorów Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych*, [w:] „*Żyję całą duszą malarstwem*”, s. 24.

przede wszystkim jako przesłanie ideowe. Zatem pojęcie obrazu historycznego było inne niż obecnie. Dopiero od lat trzydziestych XIX w. dojrzewała w Europie myśl, że obraz winien jednak odwzorowywać rzeczywistość historyczną, a nie idealizować w duchu określonej misji. Tymczasem dominowały płótna takie jak Juliusa Schnorra von Carolsfeld *Walka sześciu na wyspie Lipaduz*¹², gdzie – zgodnie ze średniowieczną legendą – chrześcijańscy jeźdźcy w ahistorycznych strojach walczą z poganami. Swoje postępowanie Schnorr uzasadniał prymatem idei estetycznych nad historycznym autentyzmem¹³. Uznany przy tym przez ówczesnych za jednego z najbardziej utalentowanych, wypełnił pragnienie króla, by skupić w stolicy najlepszych malarzy¹⁴.

Cornelius przeniósł do Monachium doświadczenia edukacji w duchu klasycyzmu akademickiego, wyniesione z uczelni w Düsseldorfie. Pragnął, by obrazowano „boski antyk i wieczną, wielką naturę”. Sztuka – jak uważał za Goethem – miała też uszlachetniać, przemawiać do serc i rozumu. Ważne były dla niego również postulaty Friedricha Schlegla, by w dziele odnowy sztuki opierać się na religii chrześcijańskiej i wzorach mistrzów włoskiego renesansu: Leonarda bądź Rafaela. Ten drugi, romantyczny nurt miał z czasem doprowadzić do zerwania z klasyczną teorią piękna, tymczasem zaś chciano oba nurty pogodzić.

Za panowania Ludwika i rządów Corneliusa nastąpił rozkwit Akademii, w której uczono malarstwa, operującego gotowymi wzorami, a jednocześnie stwarzającego iluzję realizmu, wrażenie studiów opartych na wizji lokalnej, podczas gdy ich rzeczywistym źródłem były aranżacje w wielkich studiach monachijskich mistrzów. Dlatego też gotowe rozwiązania kompozycyjne wykorzystywano następnie do ilustrowania poszczególnych wydarzeń z przeszłości Węgier, Polski, Grecji, czy Niemiec. Z reguły były to wydarzenia wzniosłe, należące do wyjątkowych chwil w dziejach narodu i państwa.

Malarstwo historyczne w okresie rozkwitu w wieku XIX stało się środkiem narodowej autoprezentacji¹⁵. Samo zainteresowanie historią nie było przy tym tak silne, jak chęć zmanifestowania patriotyzmu i nacjonalizmu. Propagandowe wykorzystanie obrazów objawiła rewolucyjna Francja, a patronował temu sam cesarz Napoleon. W ślady Napoleona poszli wkrótce jego przeciwnicy. Od końca XVIII w. kładziono nacisk na to, by ukazywać wydarzenia historyczne, przeszłość jako *magistra vitae*, jako dostojne *exempla*, w założeniu tym bardziej udane, im bardziej heroiczne. Ukazuje to m.in. *Przysięga Horacjuszy* Davida¹⁶. Temat historyczny posłużył tu oczywiście jako pretekst, by w przeddzień wybuchu Rewolucji Francuskiej (1789) odwołać się do potrzeby odbudowania cnót obywatelskich – solidarności i wierności – jako najwyższych wartości republikańskiego Rzymu. Wysoki styl malarstwa historycznego wymagał historycznego

¹² Julius Schnorr von Carolsfeld, *Walka sześciu na wyspie Lipaduz*, 1816, ol. pł., Bremen, Kunsthalle.

¹³ F. Büttner, *Wzlot i upadek malarstwa historycznego. Historia i teoria gatunku w Niemczech od schyłku XVIII do początków XX wieku*, [w:] *Nauczyciele Matejki, Grotzgera, Gierymskich...*, s. 19.

¹⁴ Ch. Heilmann, *Ludwig I's Munich as a Centre of Artistic Renewal*, [w:] *The Romantic Spirit in German Art 1790–1990*, red. K. Hartley i in., London 1994, s. 49.

¹⁵ F. Büttner, *Wzlot i upadek malarstwa historycznego*, s. 13.

¹⁶ Jacques Louis David, *Przysięga Horacjuszy*, 1784, ol. pł., 329,8 x 424,8 cm, Paryż, Luwr.

kostiumu, dlatego też wybuchały kontrowersje, gdy Johann Tischbein (1751–1829) w podobnym antycznym temacie zastosował kostium staroniemiecki. Wkrótce obowiązującym postulatem stał się wyrok Goethego, iż tematy muszą być stosowe dla sztuki i to jej prawa miały determinować ich wybór. Dzieło stylu wysokiego miało być zarazem dziełem pięknym, która to norma w mniejszym stopniu obowiązywała w dziełach graficznych, wkrótce zaś miał ją całkowicie przekroczyć Francisco Goya (1746–1828), tworząc cykl *Okropności wojny*.

Tak to akademizm i klasycyzm zmagaly się z romantyzmem na polu stosowności, zgadzając się co do wielkiego znaczenia ilustracji odpowiednio dobranych wydarzeń z przeszłości. Przez cały XIX wiek toczył się spór o to, które z dzieł zasługują na miano prawdziwych, tzn. wywierających umoralniający, uszlachetniający wpływ. Z akademickim postulatem prawdy estetycznej konkurowała nazareńska prawda wewnętrzna, i tak podporządkowana roli *exemplum*. Obowiązywała zasada, iż dzieło powinno uszlachetniać; z czasem, bliżej połowy wieku, ustąpiła ona zasadzie prawdy historycznej. Jednak mimo usilnych starań o odtworzenie tej lub innej sceny zgodnie z wiedzą historyczną nie do uniknięcia były sytuacje, jak w przypadku obrazu *Śmierć cesarza Fryderyka Barbarossy* Juliusza von Carolsfelda¹⁷, który ówcześni słusznie łączyli z ikonograficznym toposem Złożenia Chrystusa do grobu. Chodziło tu wszak o głębszą prawdę: jak po śmierci Chrystusa nastąpiło Zmartwychwstanie, tak po upadku Cesarstwa nastąpi powrót jego chwały.

Myslenie tego typu było tak silnie zakorzenione, że Schnorr odrzucał pomysł Ludwika I, by przedstawić wydarzenia z życia Karola Wielkiego, Fryderyka Barbarossy i Rudolfa I Habsburga, bo sama tylko ilustracyjność, sama prawda zewnętrzna uniemożliwiała głębsze ujęcie i wymuszała wyrzeczenie się wszelkiej powagi artystycznej! Gdy jednak Schnorr podjął się w końcu namalowania tych scen, wybuchł z kolei spór o to, czy można przedstawić interweniujących aniołów, będących dla Carolsfelda istotnym i realnym składnikiem kompozycji, wbrew opinii Ludwika, wskazującego na niedopuszczalną fantastyczność tego typu ujęcia, na tyle jednak atrakcyjnego, że spotykanego także u innych malarzy, np. w obrazie Wilhelma von Kaulbacha¹⁸. Można sądzić, że ta wizja anielskiej ingerencji spodobała się właśnie Teodorosowi Wrizakisowi, gdy planował kompozycję *Wyjścia z Mesolongi*. Aniołowie odgrywają tu tę samą rolę pośredniczącą, wypełniając sferę pomiędzy tronującym Bogiem a uwikłanymi w walkę ludźmi. Można wręcz wskazać, że wyrosłemu w prawosławnej tradycji twórcy nieobce były tematy hierarchii anielskiej czy orędownictwa świętych u zasiadającego na tronie Chrystusa, niewykraczające jednakże poza wątki sakralne (z pewnymi wyjątkami, np.: Chrystus błogosławi parze cesarskiej). Takie połączenie pojawia się właśnie w XIX stuleciu, choćby w obrazie Panajotisa Zografosa, który ze względu na styl należałoby zaliczyć do kategorii prymitywów, natomiast w jego ikonografii uderzające jest połączenie tematu błogosławiącego Boga, wyłaniającego się z obłoków w otoczeniu aniołów, z grupą świeckich

¹⁷ Julius Schnorr von Carolsfeld, *Śmierć Fryderyka Barbarossy*, 1832, ol. pł., Schloss Cappenberg.

¹⁸ Wilhelm von Kaulbach, *Zniszczenie Jerozolimy przez Tytusa*, 1837, ol. pł., Monachium, Nowa Pinaokoteka.

postaci, dla których przeznaczone są korony, niesione na tacach przez anioły¹⁹. Zarówno zastosowana technika tu tempery na drewnie, jak i sama scena błogosławieństwa wpisuje ten obraz w tradycję znaną greckiemu odbiorcy, natomiast zobrazowanie Boga w tak silnie zaznaczonym kontekście aktualnych wydarzeń to znak nowej, świeckiej ideologii. Znamienna jest długa inskrypcja, wpisana w górną część panelu, wyjaśniająca, że Bóg błogosławi Ottonowi i jego małżonce Amelii, jak również powstańcom, politykom, całej Grecji oraz ofierze, którą złożyli jej Hellenowie i Filhellenowie, tłumnie zaludniający obraz na dalszych planach.

Punktem zwrotnym, kiedy to dokonano się przewartościowanie tak ujmowanej historii, była tzw. wystawa belgijska, zorganizowana w Monachium w roku 1842, która zadała cios twórczości Corneliusa i podobnym mu twórcom. Chodziło o obrazy powstałe na zlecenie dworu belgijskiego w latach 1842–1845, m.in. o *Abdykację Karola V* Louisa Gallaita oraz *Kompromis szlachty niderlandzkiej* (1566) Edouarda de Bièfve, które urzekły publiczność realizmem szczegółów i kolorystyką²⁰. Widać w nich było wyraźne inspiracje bogatą, flamandzką paletą barw, zwłaszcza Rubensem, interpretowanym niekiedy przez pryzmat malarstwa francuskiego. Przykładem przesilenia jest obraz Gustafa Wappersa ilustrujący *Epizod z powstania belgijskiego w roku 1830*²¹.

Bezpośrednie zależności od dziedzictwa flamandzkiego widać natomiast w inspirowanym mitologią dziele Antoine'a Wiertza, ukazującym tytaniczne zmagania Greków z Trojanami w perspektywie ponadczasowej²². Wystawa sprowokowała spór o to, czy malarstwo historyczne ma być filozofią historii, czy też dziejową kroniką. W Monachium nowe wyzwanie podjął z powodzeniem Karl Theodor von Piloty, który skorzystał z lekcji belgijskiej oraz wzorów francuskiego malarza Paula Delaroche'a. Sławę przyniosła mu wizja śmierci Wallensteina²³. I ta wizja, i ten sposób malowania, odwołujący się do studiów Delaroche'a²⁴, jak się okazało, trwale zapisał się w twórczości malarzy polskich. Temat zaczerpnięty z wojny trzydziestoletniej, znany w romantycznym ujęciu Friedricha Schillera, zachwycił nareszcie nowym – jak pisano – belgijskim naturalizmem. Ujęciem bezpretensjonalnym, ciepłym i prawdziwym. Tym razem rekwizyty dobrano z wieku XVII.

Tymczasem od połowy XIX stulecia narastała krytyka historyzmu idealizowanego: Corneliusowi zarzucono m.in., że prawdy w jego dziełach jest tyle, ile w poezji dworskiej, i że stawia oglądających w pozycji biernych widzów, a nie współprzeżywających historię. Dochodzą – co nieuniknione – elementy realizmu, które sprawiają, że

¹⁹ Panajotis Zografos, *Bóg błogosławiący wyzwoleniu Grecji*, 1836, temp. dr., 39,3 x 55,7 cm, Ateny, Narodowe Muzeum Historyczne (*Das neue Hellas*, poz. 112).

²⁰ H. Stępień, *Artyści polscy w środowisku monachijskim w latach 1828–1855*, Wrocław 1990, s. 66; F. Büttner, *Wzlot i upadek malarstwa historycznego*, s. 19; *Nauczyciele Matejki, Grotgera, Gierymskich*, s. 58.

²¹ Gustaf Wappers, *Epizod z powstania belgijskiego 1830*, 1835, ol. pł., 440 x 660 cm, Bruksela, Musée royal des Beaux-Arts de Belgique.

²² Antoine Wiertz, *Grecy walczący z Trojanami o ciało Patroklesa*, 1844–1845, ol. pł., 520 x 852 cm, Bruksela, Musée Wiertz.

²³ Karl Theodor von Piloty, *Seni nad zwłokami Wallensteina*, 1855, ol. pł., 312 x 365 cm, Monachium, Nowa Pinakoteka.

²⁴ Paul Delaroche, *Cromwell i Karol I*, 1831, ol. pł., 230 x 300, wł. pryw.

w drugiej połowie stulecia niejako równolegle rozwija się nurt idealizujący oraz nurt zmierzający do realizmu. Wspólny im jest element narracyjności, przekształcający malarstwo historyczne w najważniejsze bodaj narzędzie narodowej autoprezentacji i polityki oświatowej. W Wersalu, Berlinie, Monachium powstają wielkie cykle obrazów historycznych. Komisje Narodowe, organizacje społeczne finansują monumentalne ujęcia w miejscach powszechnie dostępnych.

Spółeczeństwo miało kształcić się na pomnikach przeszłości, wielkiej przeszłości – pilną potrzebą stało się stworzenie jej plastycznej wizji. Nie było wkrótce żadnego chyba budynku użyteczności publicznej, który nie posiadałby monumentalnych cykli malarskich. Kluczem do ich zrozumienia są przedstawienia alegoryczne. W Niemczech dokonywano apoteozy dawnej chwały Cesarstwa, z zadaniem przekonania odbiorcy, że ostatnim ogniwem tysiącletniej historii Cesarstwa jest terażniejszość. Chodziło o nadanie ponadczasowej ważności tej idei, którą w tym wypadku była idea Rzeszy. Stąd tak liczne obrazy proklamacji Cesarstwa, zwłaszcza po wojnie francusko-niemieckiej²⁵ (do tego nurtu przynależy słynna *Panorama Sedańska* Antona von Wenera otwarta w Berlinie 1 września 1883 r. w obecności cesarza). W wielkich dioramach ukazano pruski tryumf, wysłannik pokonanych Francuzów pochyla głowę przed oficerami sztabu pruskiego.

Podniosłym tematом odpowiadały wielkie rozmiary malowanych wówczas płócien. Jak malarze niemieccy żyli ideą cesarstwa, tak Matejko wskrzeszał legendę o Bolesławie Chrobrym u Złotej Bramy w Kijowie, a bułgarski malarz Nikołaj Pawłowicz o Symeonie Wielkim przed bramami Konstantynopola²⁶.

Nie chodziło zatem o samo tylko ilustrowanie przeszłości, lecz o taki wybór tematów, który by poruszał do głębi wzniosłością bądź dramatyzmem chwili. Nie można nie zauważyć w tym kontekście, że malarstwo to realizowało zarazem główne założenia romantyzmu, którego postulatем było uznanie wyższości geniuszu i swobodnej wyobraźni nad rozumem poprzez sięganie do narodowych i ludowych źródeł inspiracji.

Friedrich Pecht, mniej uznany jako malarz, lecz opiniotwórczy jako krytyk sztuki, komentując kapitulację pod Sedanem, użył znamiennej definicji:

Obrazem historycznym nazywam dzieło, w którym niczym w tragedii przeznaczenie wynika nieuchronnie z charakteru przedstawionych postaci i gdzie zarazem przeznaczenie to ukazane jest w sposób tak wstrząsający i wzruszający, że staje się źródłem owego uniesienia i wyzwolenia, które jest ostatecznym celem wszelkiej sztuki²⁷.

Ciekawe, ale to już inny temat, że wielka liczba płócien poświęconych wojnie francusko-pruskiej, tak popularnych ok. 1900 r., kupowanych przez berlińską Galerię Narodową, popadła w zupełną niemal niepamięć po przegranej I wojnie światowej.

²⁵ Anton von Werner, *Proklamacja Cesarstwa Niemieckiego w Sali Zwierciadlanej Wersalu 1871, 1885*, ol. pl., Friedrichsrh, Bismarck-Museum.

²⁶ Zob. П. Стефанов, йером., *Едно мнение за творчеството и мирогледа на Николай Павлович*, «Проблеми на изкуството» 1978, nr 4, s. 48–52.

²⁷ F. Pecht, *Anton v. Werner und das Jahr 1870*, „Kunst für Alle” 1 (1886), s. 194, cyt. [za:] F. Büttner, *Wzlot i upadek malarstwa historycznego*, s. 30.

* * *

O życiu i twórczości Teodorosa Wrizakisa wiadomo niewiele. Tym mniej wie polski odbiorca, któremu malarstwo greckie wieku XIX praktycznie w ogóle nie jest znane. Tym większą zatem wdzięczność pragnę wyrazić Christosowi Margaritisowi za przekazanie mi odbitek nielicznych greckich opracowań na temat tego malarza.

Teodoros Wrizakis (ok. 19 października 1814?, Teby – 6 grudnia 1878, Monachium) to niewątpliwie największy z malarzy greckich nurtu historycznego w XIX stuleciu. Niepewny jest jednak nawet rok jego urodzin (natrafiłem na trzy propozycje: 1814, 1817 i 1819)²⁸. Pewne jest to, że Wrizakis utrwał w obrazach powstanie greckie roku 1821 w manierze pompacyjnej, teatralnej, z naciskiem na zróżnicowanie strojów narodowych i pod tym względem jego prace przypominają późniejsze dokonania Jana Matejki, ojca polskiej szkoły malarstwa historycznego. Co istotne, Wrizakis należał do pierwszych malarzy greckich studiujących w Monachium.

Stypendium udało mu się uzyskać dzięki Friedrichowi Thierschowi, filologowi i reformatorowi szkolnictwa w Bawarii, wychowawcy Ottona, króla Grecji, który starał się, by pomocą stypendialną objęte były w pierwszej kolejności osieroczone dzieci bojowników o niepodległość kraju. Do nich należał Wrizakis. Wiadomo, że w edukacji artystycznej w Monachium kładziono nacisk na upamiętnianie wielkich wydarzeń w dziejach Greków oraz splendor Grecji antycznej, a nauczycielem Wrizakisa miał być Peter von Hess (1792–1871), który odwiedził Grecję w czasie rządów Ottona I. Hess, wychowanek szkoły monachijskiej (w 1806 został jej uczniem), zafascynowany tematyką grecką, był autorem panoramicznych podniosłych scen, jak np. *Wjazd króla Ottona I do Aten*²⁹, przede wszystkim zaś wstawił się cyklem 39 fresków ilustrujących wyzwalenie Grecji, które wykonał wraz z pomocnikiem Nilsonem w arkadach ogrodów pałacowych w Monachium.

Freski te stanowiły dopełnienie historii Bawarii, a dokładniej rodu Wittelsbachów, przedstawionej w malowidłach zaprojektowanych i zrealizowanych w latach 1826–1829 przez Corneliusa. Najwyraźniej Wrizakis przejął ów zamysł budowania rozległych historycznych panoram. Widać to w wielu jego pracach, np. ilustrującej obóz Jorgosa (Georgiosa) Karaiskakisa z roku 1855³⁰. Zdaniem Miltiadisa Papanikolau, w tym właśnie obrazie widać tradycję siedemnastowiecznych scen batalistycznych, znanych choćby z obrazów Petera Snayersa (1592–1666) lub też jego ucznia, Adama Fransa van der

²⁸ Data 1814 wydaje się najpewniejsza, ze wskazaniem na Teby – M. Παπανικολάου, *Άγνωστη προσωπογραφία του Θεοδώρου Βρυζάκη* [M. Papanikolau, Nieznany portret Teodora Wrizakisa], „Ζυγός” 1978, nr 31, s. 66. Autor powołał się przy tym na opracowanie: J. Maillinger, *Bilder-Chronik*, München 1876, t. II, s. 186: „Theod. P. Brysakis, geboren 1814”. Przybliżoną datę dzienną urodzin malarza – między 19 a 31 października 1814 – podał N.G. Mikoniatis (H.Γ. Μυκονιάτης, *Οι εικόνες του Θ.Π. Βρυζάκη...*, s. 184).

²⁹ Peter von Hess, *Wjazd króla Ottona I do Nafplio*, 1835, ol. pl., 277 x 412 cm, Monachium, Nowa Pinakoteka; Peter von Hess, *Przywitanie króla Ottona w Atenach*, 1839, Monachium, Nowa Pinakoteka.

³⁰ Teodoros Wrizakis (Theodoros Vryzakis), *Obóz Georgiosa Karaiskakisa*, 1855, ol. pl., 145 x 178 cm, Ateny, Narodowa Galeria Sztuki (M. Παπανικολαου, *Σχέδια του Θ. Βρυζάκη* [M. Papanikolau, Rysunki T. Wrizakisa], „Ζυγός” 1975, nr 35, il. 1).

Meulen (1632–1690)³¹. W istocie, na obrazie tego drugiego malarza, zatytułowanym *Bitwa*, a pochodzącym z roku 1657, widzimy podobne rozplanowanie zbitego tłumu ludzi i koni w rozmaitych pozach i skrótach perspektywicznych, zaaferyowanych walką lub pochłoniętych jej oczekiwaniem.

Hess nie był jedynym malarzem monachijskim, którego Wrizakis miał okazję poznać. Ciekawą postacią jest też Karl Wilhelm Freiherr von Heideck (1788–1861), który jako filhellen towarzyszył Ottonowi w organizowaniu państwa, a będąc od 1805 r. w bawarskiej armii, poznał całą Europę, szybko awansując i zostając w 1828 komendantem w Nafplionie. Powróciwszy do Monachium, brał udział w realizacji monumentalnych cykli (*Helios na rydwanie* w Gliptotece). Malował początkowo gwasze i akwarele, od 1816 pracował głównie w technice olejnej. Od roku 1824 był honorowym członkiem bawarskiej akademii. Prócz scen bitewnych uwiecznił obóz filhelleński w czasie bitwy o niepodległość. Innym bawarskim wojskowym i zarazem twórcą był Karl Krazeisen (1794–1878); jego rysunki i litografie stanowią znakomite studia Greków i filhellenów spotkanych przez Krazeisena w Grecji³². Obaj ci artyści musieli wywrzeć wpływ na Wrizakisa – przekonał się do litografii zapewne pod wpływem Krazeisena, utrwalając w jednej z nich Heidecka, a także samego siebie³³.

Teodoros Wrizakis studiował w Monachium dwukrotnie. Po raz pierwszy przybył tam w roku 1832³⁴. W 1848 wrócił do kraju i podróżował po nim do roku 1851, kiedy to ponownie wyjechał do Monachium, by w roku następnym zostać członkiem Akademii. Wtedy powstały jego wielkie płótna; najślynniejszym z nich jest *Powitanie Lorda Byrona w Mesolongi* z 1861³⁵. Do znanych dzieł należą również dwie wersje *Przysięgi wojowników* z roku 1851 i 1865³⁶, wyprzedzające nieco w czasie *Przysięgę powstańca* Artura Grottgera (z cyklu *Lithuania*). *Przysięga wojowników* znana jest również pod tytułem *Biskup Germanos z Patras błogosławi powstańczy sztandar*³⁷; ta wersja tytułu upamiętnia wydarzenie, które miało miejsce 25 marca 1821 r. w Wielkiej Ławrze

³¹ Ibidem, s. 71.

³² Karl Krazeisen, *Theodoros Colocotronis*, ol. papier, 1828, Liwadia (Levadia), Muzeum Arkadii; idem, *Georgios Karaiskakis*, litografia, 1831, Ateny, Parlament Grecji; idem, *Ioannis Makrigiannis*, litografia [w:] *Bildnisse ausgezeichneter Griechen und Philhellenen nebst einigen Ansichten und Trachten. Nach der Natur gezeichnet und herausgegeben von Karl Krazeisen*, Monachium 1831.

³³ Teodoros Wrizakis, *Anagnostopulos*, ol. pł., 97 x 70 cm, Ateny, Galeria Narodowa; idem, *Studia*, ol. pap., Ingolstadt, Bayerisches Armeemuseum; idem, *Autoportret*, litografia, 1837, 31 x 22,8 cm, z podpisem: „Dreselý 1837”, wł. przyw. (M. Παπανικολάου, *Άγνωστη προσωπογραφία του Θεοδώρου Βρυζάκη*, il. 2, zob. przyp. 4).

³⁴ H.Γ. Μυκονιάτης, *Οι εικόνες του Θ. Π. Βρυζάκη...*, s. 184. Na stronie: <http://grec.webpark.pl/kultura.htm> podano – bez odniesienia do literatury – inną datę: rok 1844.

³⁵ Teodoros Wrizakis, *Powitanie Lorda Byrona w Mesolongi w r. 1825*, 1861, ol. pł., 155 x 213 cm, Ateny, Narodowa Galeria Sztuki.

³⁶ Idem, *Przysięga wojowników*, 1851, ol. pł., 125 x 100, Ateny, Muzeum Benakisa – H.Γ. Μυκονιάτης, *Οι εικόνες του Θ. Π. Βρυζάκη...*, il. 23; idem, *Przysięga wojowników*, 1865, ol. pł., 164 x 126, Ateny, Narodowa Galeria Sztuki, ibidem, il. 24. W oryginale: *Epanastasi. Ο όρκος στην Αγία Λαύρα* [Przysięga w Świętej Ławrze].

³⁷ Np. w opisie obrazu z roku 1865 [w:] M. Cassimatis, *Bischof Germanos von Patras weiht die Fahne des Freiheitskampfes (Das neue Hellas)*, poz. 115, s. 292).

pod Kalawrytą i które traktuje się jako początek Powstania. Tenże epizod, w podobnej kompozycji, utrwalił na rysunku o takim samym tytule Peter Hess³⁸.

Malarze skupiali się na zdarzeniach przełomowych – to one znajdowały odzwierciedlenie w wizjach malarskich Greków, Niemców, Włochów i Polaków. Do takich zdarzeń niewątpliwie należało wysadzenie okrętów tureckich przez powstańca greckiego Kanarisa (wspieranego przez innego marynarza – Papinosa) u wybrzeży Chios 19 czerwca 1822, upamiętnione na płótnach Nikifora Litrasa (Nicefora Lytrasa)³⁹ oraz Januarego Suchodolskiego⁴⁰, jak również bitwa pod Nawarino 20 października 1827, która stała się tematem dzieł Louisa Ambroise Garneraya (1783–1857)⁴¹ i Friedricha Bouterwerka⁴². Morskie sceny bitewne dawały przy tym możliwość tworzenia obrazów nadzwyczaj efektownych.

W latach 1861–1863 Wrizakis stworzył cykl ikon dla kościoła greckiego w angielskim Manchesterze⁴³; cykl ten ujawnia jego znajomość wzorów malarstwa Nazareńczyków. Uderzająca w tym względzie jest zwłaszcza ikona *Zwiastowania Marii*. Oto anioł z lilią w dłoni nachyla się łagodnie ku Marii trzymającej złożone ręce na piersi; w tle znajduje się podwójna arkada, przed którą rozsuwa się zasłona ukazując daleki, górzysty krajobraz o silnie obniżonej linii horyzontu. Stylizacja tego rodzaju wyraźnie przypomina dzieła włoskich mistrzów *Quattrocenta*, począwszy od Fra Angelico (*Zwiastowanie*, 1450, Florencja, S. Marco) po Perugina (np. *Wizja św. Bernarda*, 1490–1494, Monachium, Stara Pinakoteka), a powtarzana jest w dziełach Nazareńczyków (Julius Schnorr von Carolsfeld, *Zwiastowanie*, 1818, Berlin, Nowa Galeria Narodowa). Najwyraźniej ta maniera, przeniesiona przez Carolsfelda z Rzymu do Monachium, zostawiła ślad na wrażliwości greckiego malarza, mimo wszechobecnego historyzmu, i gdy przyszło mu wykonać tradycyjny zestaw obrazów sakralnych – o tematyce niezwiązanej zatem z doraźnymi wydarzeniami politycznymi – zrealizował je w stylu, który w latach sześćdziesiątych przeżywał w Anglii apogeum popularności dzięki ilustracjom biblijnym, autorstwa właśnie Carolsfelda, i przejściu idei nazarenizmu przez prerafaelitów, m.in. Dantego Gabriela Rossettiego (1828–1882) i Johna Everettego Millaisa (1829–1896).

Krytykowany przez współczesnych Greków za romantyczny historyzm oderwany od greckich realiów, Wrizakis doczekał się jednak uznania jako jeden z pierwszych greckich „monachijczyków” i zarazem jeden z największych malarzy greckich XIX w.

³⁸ Peter von Hess, *Biskup Germanos z Patras błogosławi powstańczy sztandar*, węgiel, papier, 86,5 x 64,5 cm, Monachium, b.d., Muzeum Miejskie (*Das neue Hellas*, poz. 131).

³⁹ Nikifor Litras (Nicefor Lytras), *Wysadzenie tureckiego okrętu flagowego przez Kanarisa*, 143 x 109 cm, Metsovo, Averoff Gallery.

⁴⁰ January Suchodolski, *Spalenie okrętu tureckiego przez Greków*, 1839, ol. pł., 136 x 185 cm, Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie (*Orientalizm w malarstwie, rysunku i grafice w Polsce w XIX i I. połowie XX wieku* [katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Warszawie 17 października 2008 – 4 stycznia 2009], Warszawa 2008, il. na s. 223).

⁴¹ Louis Ambroise Garneray, *Bitwa morska pod Nawarino*, 1831, ol. pł., 180 x 278 cm, Wersal, Musée National des Châteaux (*Das Neue Hellas*, il. na s. 342).

⁴² Friedrich Bouterwerk, *Bitwa pod Nawarino*, Muzeum Pałacu w Wersalu.

⁴³ Teodoros Wrizakis, ikony: *Święty Jerzy; Św. Demetriusz; Archanioł Michał; Zwiastowanie; Matka Boska z Jezusem*, Manchester, kościół grecki p.w. Zwiastowania Marii, 1861–1863 (H.Γ. Μυκογιάννης, *Οι εικόνες του Θ. Π. Βρυζάκη...*, il. 1–20).

* * *

Edukacja artystyczna Artura Grottgera (1837, Ottyniowice – 1867, Amélie-les-Bains) była bardziej złożona i silniej związana z Wiedniem⁴⁴. Kiedy Wrizakis kończył swój pierwszy pobyt w Monachium, Grottger dopiero rozpoczynał studia rysunku w pracowni Jana Maszkowskiego we Lwowie (rok 1849). Gdy natomiast Grek po raz drugi znalazł się w Monachium, Grottger odbywał studia artystyczne w krakowskiej Szkole Sztuk Pięknych w pod kierunkiem Wojciecha Kornela Stattlera i Władysława Łuszczkiewicza (1852–1854).

W latach 1854–1859 Grottger odbył kolejne studia w wiedeńskiej Akademii Sztuk Pięknych pod kierunkiem Karla Blaasa, Karla Mayera, Karla Würzingera, Petera Johanna Nepomuka Geigera i Christiana Rubena. W Wiedniu rozpoczął też swą karierę artystyczną, współpracując jako ilustrator z poczytnymi czasopismami, „Mussestudien” i „Illustrierte Zeitung”. Dopiero zatem mieszkając w stolicy austro-węgierskiej monarchii do 1865, odbył kilka podróży, w tym m.in. do Monachium (1858), gdzie pozostał kilka miesięcy.

Był tam zatem dokładnie w tym samym czasie co Jan Alojzy Matejko (1838–1893), który przebywał w Monachium w tymże 1858 r., zwiedzając zarówno samo miasto, jak też prywatne i królewskie kolekcje dzieł sztuki. Studiował je przede wszystkim pod kątem malarskich akcesoriów, tak ważnych w jego obrazach. Najwięcej skorzystał na studiach obrazów Wilhelma Kaulbacha (1805–1874), Karla Theodora Piloty’ego (1826–1886) i Paula Delaroche. Wiadomo, że *Śmierć Wallensteina* Piloty’ego⁴⁵, który od roku 1874 pełnił funkcję dyrektora monachijskiej Akademii Sztuk Pięknych, zrobiła wielkie wrażenie na Matejce. Zresztą, o czym wspominałem wcześniej, nie tylko na nim: scena ta mogła wywrzeć wpływ na refleksyjne ujęcia tego typu, jakie spotkamy u Simmlera⁴⁶ czy w zupełnie już symbolicznej *Śmierci Ellenai* Malczewskiego⁴⁷, w której pobrzmiewa gorycz związana z utratą nadziei na odzyskanie niepodległości. Wpływ tej lekcji widać też w malarstwie węgierskim⁴⁸. A wszystkie te przykłady cofają nas do słynnej *Śmierci Marata* Jacques-Louisa Davida⁴⁹, jakby zanurzonej w laboratoryjnej ciszy i sterylności akademickiego postrzegania jednostkowego i zarazem „ogólnohisterycznego” dramatu.

⁴⁴ *Kalendarium życia i twórczości*, [w:] A. Król, *Artur Grottger* [katalog wystawy], Zamek Książąt Pomorskich, Szczecin 2001, s. 71–82.

⁴⁵ Karl Theodor von Piloty, *Seni nad zwłokami Wallensteina*, 1855, ol. pł., 312 x 365 cm, Monachium, Nowa Pinakoteka. Piloty należał do słynnej rodziny malarskiej – malarzem był jego ojciec Ferdynand, podobnie jak brat o tym samym imieniu.

⁴⁶ Józef Simmler, *Śmierć Barbary Radziwiłłówny*, 1860, ol. pł., 205 x 234 cm, Warszawa, Muzeum Narodowe.

⁴⁷ Jacek Malczewski, *Śmierć Ellenai II*, 1883, ol. pł., Kraków, Muzeum Narodowe.

⁴⁸ Bertalan Székely, *Odnalezienie ciała Ludwika II* – fragment, 1860, ol. pł., 140 x 181,5 cm, Budapeszt, Magyar Nemzeti Galéria.

⁴⁹ Jacques-Louis David, *Śmierć Marata*, 1793, ol. pł., 165 x 128,3 cm, Bruksela, Musees Royaux des Beaux-Arts de Belgique.

Lekcja Kaulbacha miała z kolei przekonać Wrizakisa, Grottgera i Matejkę, że ważniejsza od prawdy historycznej jest jej wizja artystyczna. W *Zburzeniu Jerozolimy*, jednym z najsłynniejszych obrazów Kaulbacha namalowanym dla Ludwika I, widzimy np. unoszące się w powietrzu anioły⁵⁰. Podobnie jak w mitologii greckiej, siły niebieskie biorą aktywny udział w wydarzeniach ziemskich. Świadcami katastrofy miasta są patriarchowie Izraela. Znamienny jest charakter tego płótna, wpisującego się – zgodnie z nauką Corneliusa, nazareńskiego nauczyciela Kaulbacha – w alegoryczne, podniosłe wizje historii, które przetwarzane będą następnie przez kolejne pokolenia uczniów z różnych stron Europy na użytek ich własnych narodowych historiografii. Matejko pojawił się ponownie w Monachium w roku 1870, w drodze do Paryża. Wielkie wrażenie zrobiły wówczas na nim monumentalne sceny bitewne rozwieszone w Bayerisches Nationalmuseum; jak się wydaje, to one zainspirowały go do namalowania *Bitwy pod Grunwaldem*⁵¹. Przykład podobnego płótna Bertalana Székelygo, *Bitwa pod Mohaczem*⁵², wskazuje, że nie zawsze chodziło o upamiętnienie tryumfów.

Jak podkreśliła Irena Kossowska, cykle rysunkowe Grottgera związane z powstaniem styczniowym złożyły się na rodzaj martyrologicznej ikonografii, utrwalającej w pamięci i wyobraźni kolejnych pokoleń Polaków sceny powstańczych walk, agonii i męczeństwa, a także kluczową dla wymowy grottgerowskich dzieł ideę solidaryzmu narodowego⁵³. Temat i przeżycia były zatem wspólne, o ile jednak Grecy po pierwszych niepowodzeniach mogli cieszyć się sukcesem, wspartym opinią międzynarodową i bezpośrednim zaangażowaniem Europy w walkę o wolność Grecji, o tyle polskim twórcom pozostało pielegnować gorzką refleksję nad przyczynami niepowodzeń.

Szkoła monachijska w XIX w. to tygiel wyjątkowo wielonarodowy. Polacy pojawiali się w niej na dłużej lub krócej w latach 1828–1914, ale obok nich byli także Bułgarzy, Węgrzy, Czesi czy Norwegowie. Oczywiście okres aktywności szkoły monachijskiej, obejmującego niemal stulecie, da się zamknąć w kategorii jednego rodzaju zainteresowań. We wczesnych dziełach widać dominację akademizmu, z czasem do głosu dochodzą elementy romantyczne, następnie cechy biedermeieru, realizmu, a w końcu cechy znamionujące awangardę w duchu narodowym, dla której od lat dziewięćdziesiątych XIX w. coraz bardziej atrakcyjny staje się Paryż. Szacuje się, że w XIX stuleciu przez Monachium przewinęło się blisko trzystu polskich artystów, co niewątpliwie w dużej mierze wynikało też z braku (do roku 1900) polskiej uczelni. Monachium kształciło rzetelnie – od rysunku po kompozycję – wiążąc adepta z wybraną klasą mistrzowską. Do tego dochodziła możliwość studiowania arcydzieł w zbiorach królewskich i możliwość wstępowania do stowarzyszeń artystycznych, tzw. *Kunstverein*. Sprzyjała temu atmosfera

⁵⁰ Wilhelm von Kaulbach, *Zniszczenie Jerozolimy przez Tytusa*, 1837, ol. pł., Monachium, Nowa Pinaokoteka.

⁵¹ Idem, *Bitwa z Sasami*, przed 1840, ol. pap.; Jan Matejko, *Bitwa pod Grunwaldem*, 1878, ol. pł., 426 x 987 cm, Warszawa, Muzeum Narodowe.

⁵² Bertalan Székely, *Bitwa pod Mochaczem*, 1866, ol. pł., 174,5 x 285 cm, Budapeszt, Galeria Narodowa.

⁵³ http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/os_grottger_artur; W. Juszcak, *Artur Grottger. Pięć cykliów*, Warszawa 1957; M. Bryl, *Cykle Artura Grottgera. Poetyka i recepcja*, Poznań 1994.

regionu i miasta. W roku 1806 Maksymilian I ogłosił Bawarię królestwem, od 1815 jego syn, Ludwik I Wittelsbach, kontynuował klasycystyczną rozbudowę bawarskiej stolicy, nawiązującą do architektury dawnej Grecji i Rzymu. Zdobiły ją monumentalne dekoracje malarskie twórców, którzy sami określali się jako Nazareńcy: Peter von Cornelius, Wilhelm Kaulbach, Julius Schnorr von Carolsfeld. Jeden z pierwszych polskich malarzy w Monachium, Aleksander Lesser, pod wpływem ich romantycznych idei będzie uprawiać twórczość odwołującą się do treści patriotycznych. Na lata czterdzieste i czas reformy szkoły przypada obecność wielu malarzy, którzy zwrócili się ku dynamicznemu stylowi Rubensa, z jednakową uwagą traktującego tematy pejzażowe, historyczne czy portretowe. Odnajdujemy tę postawę w twórczości Jana Matejki, Artura Grotgera, Aleksandra Raczyńskiego.

Po upadku powstania styczniowego na fali emigracji przybywa do Monachium grupa malarzy z terenów centralnej Polski, skupiona wokół pracowni Józefa Brandta (1841–1915). Z całej różnorodności ówczesnych zjawisk artystycznych wybija się historyzm Jana Matejki i akademizm Henryka Siemiradzkiego, objawiające się na szerszym tle twórczości przybyszów z innych części Europy⁵⁴.

Wśród wielości nurtów istotny jest właśnie ten historyczny – Brandt, malujący z upodobaniem złożone sceny batalistyczne, które aranżował w swojej pracowni, był jego wybitnym przedstawicielem⁵⁵. Artysta otworzył pracownię w roku 1867; ogromne wrażenie robiły zgromadzone tam w wielkiej liczbie rekwizyty, kupowane przez Brandta znacznie wcześniej np. na Ukrainie⁵⁶. Były to rzędy końskie, dywany, a nawet moździerze, pistolety, armatki, hełmy, biała broń. Twórca skupiał się niemal wyłącznie na tematach historycznych, zamieniając obraz w epickie, historyczne, kilkunastopostaciowe panoramy: *Bitwa pod Wiedniem*⁵⁷, *Czarnecki pod Koldyngą*⁵⁸. Charakterystyczne upodobanie do motywów, których elementem były konie, przekładało się na sceny polowań i potyczek, a także rozległe panoramy stepów, jakby antycypujące klimat Sienkiewiczowskich powieści (artystę określono go kiedyś nawet jako „poetę stepowego”)⁵⁹. Brandt skupiał wokół siebie licznych przybyszy z Polski, kształcąc ich od 1873 r.; należeli do nich m.in. Alfred Wierusz Kowalski i Józef Chełmoński. Twórczość tego typu znajdowała bardziej ogólne uznanie, czego świadectwem był złoty medal I klasy,

⁵⁴ W. Cortjaens, *Allianzen und Begegnungen – Russland, Polen und das Baltikum*, [w:] *Blicke auf Europa. Europa und die deutsche Malerei des 19. Jahrhunderts* [katalog wystawy, 08 marca 2007 – 20 maja 2007, Brüssel], s. 169 i nn.

⁵⁵ Narzuca się tu porównanie do świetnie wyreżyserowanych inscenizacji teatralnych, zob. A. Szpakowski, *Józef Brandt a środowisko polskich artystów w Monachium*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego” II (Kraków 1964), s. 324.

⁵⁶ *Józef Brandt i polscy monachijczycy* [katalog wystawy: 25 czerwca – 31 października 2004, Muzeum Regionalne w Siedlcach], kurator: K. Posiadała, il. [1]: Fotografia wnętrza pracowni monachijskiej Józefa Brandta ze zbiorów Muzeum im. Jacka Malczewskiego w Radomiu.

⁵⁷ Józef Brandt, *Bitwa pod Wiedniem*, 1873, ol. na płótnie, 136 x 318 cm, Warszawa, Muzeum Wojska Polskiego.

⁵⁸ Idem, *Czarnecki pod Koldyngą*, 1870, ol. na płótnie, 95 x 205,5 cm, Warszawa, Muzeum Narodowe.

⁵⁹ Np. Józef Brandt, *Towarzysz pancerny*, ok. 1890, ol. na desce, 35 x 29 cm, wł. prywatne.

który Józef Brandt otrzymał na Powszechnej Wystawie Sztuki w Monachium w roku 1869, a w 1891 w Berlinie.

* * *

Grottger – jak wiadomo – spędził w Monachium jedynie kilka miesięcy, niemniej lekcja ta musiała pozostać w jego pamięci.

W obrazach Wrizakisa i Grottgera przedstawiających liryczną scenę pożegnania młodzieńca czy powstańca widzimy podobnie zastosowane środki. Na obrazie greckim⁶⁰ w tle sceny usytuowany został Akropol, Tezejon i wzgórze Attyki, zatem podobnie jak w innej pracy Wrizakisa – pt. *Pocieszenie*. Oba te dzieła mają charakter idealizowany. Słodka melancholia harmonizuje z romantycznym krajobrazem. W obrazie Grottgera⁶¹ brak tak odległej perspektywy, jest za to kilka elementów antycznych, nadających kompozycji dostojny charakter. To fragment wielkiej kolumnady na dość wysokiej bazie po lewej stronie oraz waza ogrodowa po stronie prawej, również z konieczności usytuowana na wysokim cokole. Zgodnie z założeniami malarstwa romantycznego krajobraz buduje nastrój obrazu, stanowiąc tło dla rzeczywistego ich bohatera, którym są emocje. Znaczenie pejzażu z dostojnymi antycznymi ruinami dostrzegamy niemal w każdym ówczesnym obrazie.

Pejzaż nabiera specyficznego znaczenia w malarstwie pod koniec XVIII w.. Właśnie wtedy, gdy swoich odkryć dokonuje Winckelmann i wzmaga się pragnienie poznania kultury antycznej Grecji i Rzymu. W 1764 r. Joachim Winckelmann wydaje książkę *Geschichte der Kunst des Altertums*, która jest pierwszą publikacją z zakresu historii sztuki. Winckelmann, Niemiec z pochodzenia, działał we Włoszech, był konserwatorem starożytności rzymskich i bibliotekarzem Watykanu. To on zdefiniował sztukę starożytną jako pełną „szlachetnej prostoty i spokojnej wielkości”. W Polsce dzieło Winckelmanna zaadaptował Stanisław Kostka Potocki, publikując *O sztuce u dawnych, czyli Winckelmann Polski*. Dominować zaczyna nurt sentymentalny, odwołujący się do rozważań Jana Jakuba Rousseau. Wówczas to alpejskie szczyty stają się tłem sielankowych scen pasterskich. Jak pisał Jacek Woźniakowski, mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem pejzażu heroicznego, który współgra ze stanami emocjonalnymi ludzi⁶². I nie jest to bynajmniej pejzaż studiowany z natury, choć takie właśnie robi wrażenie. Jest to pejzaż podniosły z zarysowanymi elementami dawnych cywilizacji, jak choćby w obrazie Karla Friedricha Schinkla, na to zaś, że jest to krajobraz idealizowany, wskazuje tytuł⁶³. W tle i obok bohaterów można dostrzec ruiny minionej cywilizacji, lecz są to ruiny „żywe”, oddziałujące na postrzeganie świata przedstawionych na obrazie ludzi⁶⁴.

⁶⁰ Teodoros Wrizakis, *Pożegnanie*, 1856, ol. pł., 12 5x 94 cm, wł. pryw.

⁶¹ Artur Grottger, *Rok 1863. Pożegnanie Powstańca*, 1865–1866, dyptyk, ol. pł., Kraków, Muzeum Narodowe.

⁶² J. Woźniakowski, *Góry niewzruszone*, Kraków 1995.

⁶³ Karl Friedrich Schinkel, *Idealizowany grecki krajobraz z odpoczywającymi pasterkami*, 1823, Berlin, Galeria Narodowa.

⁶⁴ Teodoros Wrizakis, *Pocieszenie*, 1856, ol. pł., 45 x 58 cm, Ateny, Parlament.

Trzeba przy tym zauważyć, że – zgodnie z duchem romantycznym – antyczne tło w obrazach malarzy Północy mogło przeobrazić się nagle w ciemny bór, bo jak dla walczących Greków naturalnym tłem są antyczne ruiny, tak dla wojowników z krajów północnych – ciemna, prastara puszcza, której tak dużo uwagi poświęcili Johann Wolfgang Goethe i Adam Mickiewicz.

Funkcję pejzażu jako kodu znaczeniowego podkreślają dobitnie same tytuły dzieł; Leo von Klenze, realizator wizji Aten nad Isarą⁶⁵, namalował: *Idealny widok Akropolu i Areopagu w Atenach* (1846)⁶⁶. Grecka świątynia znajduje się też *nomen omen* w centrum *Heroicznego krajobrazu z tęczą* z roku 1815, dzieła Josepha Antona Kocha, które zakupione zostało przez Akademię Monachijską jako przykład malarstwa pejzażowego służący studentom za wzór⁶⁷. Stąd już krok, by antyczny sztafaż dopełnił sensu wydarzeń bieżących, które splatają się z przeszłością. Tak więc nauczyciel monachijski Wrizakisa, Peter von Hess, autor *Przywitania króla Ottona w Atenach* (1839)⁶⁸, tytułową scenę umieścił na tle Tezejonu, przypominając w ten sposób pełną chwały przeszłość Aten, zaś Carl Rottmann, twórca dramatycznych pejzaży, w swym najbardziej znanym cyklu, zatytułowanym *Grecja*, inspirował się historią i krajobrazem tego kraju⁶⁹.

W malarstwie greckim zachodziły generalnie te same przemiany, co w innych szkołach narodowych XIX w. I podobnie jak np. polskie, malarstwo greckie zmierzało w kierunku ilustrowania palących problemów o charakterze nie tyle narodowym, co społecznym. Realizm wyczulony na aspekt społeczny dostrzegamy szczególnie u Nikolaosa Jizisa⁷⁰, którego wiele łączy z ówczesnymi zaangażowanymi społecznie malarzami europejskimi (spośród polskich artystów do tego nurtu należał Aleksander Kotsis⁷¹).

W drugiej połowie XIX w. w Monachium studiowali zatem: Nikifor Litras (od 1860 w pracowni Piloty'ego, późniejszy profesor Akademii Sztuk Pięknych w Atenach), który skłaniał się ku realizmowi; Nikolaos Jizis (1842–1901, w Monachium od 1865, w latach siedemdziesiątych w Grecji, od 1880 ponownie w Monachium, gdzie został profesorem tamtejszej Akademii), malarz wyjątkowo wszechstronny, odchodzący z czasem od realizmu do impresjonizmu; Jeorjos Jakowidis (Georgios Iakobides), malarz dzieci, następnie pierwszy kurator Galerii Narodowej w Atenach, oraz Konstandinos Wolanakis (Konstantinos Volanakis), który upodobał sobie pejzaże morskie. Osobną grupę stanowili malarze inspirowujący się sztuką Italii, niczym bracia Gierymscy, inni znów znajdowali się pod wpływem malarstwa francuskiego, który to kierunek był równie atrakcyjny dla artystów polskich. Dla uzupełnienia tej paraleli trzeba przypomnieć, że druga akademia, która w XIX stuleciu przyciągała artystów polskich, znajdowała się w Petersburgu.

⁶⁵ „Atenami dzisiejszej sztuki” oślawionymi przez artystów i amatorów nazwał Monachium Maksymilian Gierymski w swoim pierwszym liście z tego miasta z 4 VI 1867 r. Zob. H. Stępień, *Artyści polscy w środowisku monachijskim w latach 1828–1855*, s. 47.

⁶⁶ Leo von Klenze, *Idealny widok Akropolu i Areopagu w Atenach*, 1846, Monachium, Nowa Pinakoteka.

⁶⁷ Joseph Anton Koch, *Heroiczny krajobraz z tęczą*, 1815, Monachium, Nowa Pinakoteka.

⁶⁸ Peter von Hess, *Przywitanie króla Ottona w Atenach*, 1839, Monachium, Nowa Pinakoteka.

⁶⁹ Ch. Lenz, *Nowa Pinakoteka w Monachium*, s. 19.

⁷⁰ Nikolaos Jizis (Gyzis), *Sieroty*, 1871, ol. pł., 90 x 69 cm, wł. prywatne.

⁷¹ Aleksander Kotsis, *Matula pomarli*, ok. 1867, ol. na pap., na pł., 41 x 60 cm, Lwów, Galeria Obrazów; idem, *Ostatnia chudoba*, 1870, ol. pł., 65,5 x 78,5 cm, Warszawa, Muzeum Narodowe.

* * *

Rozwój litografii w XIX w. służył rozpowszechnieniu reprodukcji dzieł sztuki, a zaangażowanie polityczne artystów służyło autoprezentacji poszczególnych narodów. Wielu ze wspomnianych twórców sięgało właśnie po litografię, m.in. Wrizakis, który wykorzystywał ją, podobnie jak jego nauczyciele, do portretowania zarówno siebie samego, jak i bohaterów greckiego powstania. Co więcej, powszechnie dostępne prace litograficzne wykorzystywał też do komponowania obrazów olejnych. Okazuje się np., że we wspomnianej *Przysiędze Wojowników* z 1865 r. ikonostas tworzący tło zdarzenia malarz zaczerpnął z litografii znajdującej się w książce pt. *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor*, wydanej w Londynie ok. roku 1840 przez Thomasa Alloma i Roberta Walsh⁷². Inna litografia – widok wnętrza kościoła w Balukli koło Konstantynopola – posłużyła jako wzór dla ambony. Z kolei cykle Grottgera znalazły się na pocztówkach emitowanych na początku XX w. przez Wydawnictwo Salonu Malarzy Polskich w Krakowie.

Europa wstrząsana ruchami niepodległościowymi zmierzała ku głębszej autorefleksji nad miejscem każdej z nacji w dziejach kontynentu, a wydarzenia takie jak Wiosna Ludów 1848 utrwalały pozycję nurtu realistycznego. Bawarska stolica, mimo inwestycji w nowe salony i centra ekspozycyjne, coraz bardziej pograżała się w konserwatywnej manierze, wywołując ok. 1900 r. dyskusję na temat przyczyn swego upadku jako ośrodka wiodącego. Warto zwrócić uwagę, że tematyka historyczna żywo interesowała przybyszy ze Wschodu. Można to poniekąd tłumaczyć ich głodem wolności i dążeniem do historycznego samookreślenia, ale również przeżyciami związanymi ze zrywami niepodległościowymi. Niewykluczone też, iż w ich wypadku większą rolę odgrywały aktualne mody, dość że brak tej tematyki np. u malarzy skandynawskich, którzy liczniej do Monachium docierali pod koniec wieku XIX.

Liczebność grup artystów reprezentujących poszczególne kraje może wydać się zaskakująca. Wiadomo np. o ponad sześćdziesięciu malarzach bułgarskich aktywnych w Monachium, docierających tu niekiedy tak jak Grottger przez Akademię Wiedeńską – przykładem byłby wspomniany Nikołaj Pawłowicz (1835–1894), który po powrocie do ojczyzny podjął próby założenia Akademii w Sofii. Odnotowanych zostało ok. 500 studentów węgierskich, stąd tzw. realizm monachijski stał się nurtem dominującym w życiu artystycznym Węgier. Z terenu Rumunii odnotowano ponad stu studentów, przybywających do stolicy Bawarii na przestrzeni 130 lat. Podobnie jak w innych przypadkach, w drugiej połowie XIX w. Monachium wygrywało tu rywalizację z Wiedniem i Budapesztem, ustępując jednak na przełomie stuleci Paryżowi. Studiowali w Monachium, w pracowniach malarstwa, rzeźby czy architektury, także Słowacy, Czesi i Litwini. Na tym tle odnotować należy 322 Polaków, zapisanych w rejestrach od 1828 do 1914 r.⁷³ Silne zaangażowanie emocjonalne polskich artystów – tworzących zresztą jedną z najliczniejszych kolonii – w malarstwo narodowe zaznacza się po przegranej powstaniu roku 1863.

⁷² M. Cassimatis, *Bischof Germanos von Patras weibt die Fahne des Freiheitskampfes*, s. 292.

⁷³ H. Stepien, *Artyści polscy w środowisku monachijskim w latach 1828–1855*, s. 87.

Wizje przeszłości niczym wrażliwy barometr reagowały na zmienność bieżącej sytuacji politycznej. Można to dostrzec w odniesieniu np. do dzieła węgierskiego malarza Gyuli Benczúra pt. *Chrzest Vajka* (czyli późniejszego Stefana I)⁷⁴. Obraz wskazuje na przyswojoną lekcję Piloty'ego, Rubensa i Tiepola. Charakterystyczne, że autor zmienił kompozycję obrazu po odnowieniu aliansu między Austrią i Węgrami w roku 1867. Zrezygnował mianowicie z przedstawienia grupy pogan jako opozycji, zatem z wszelkich aluzji odnoszących się do ewentualnego konfliktu. Benczúr to kolejny artysta, który po uzyskaniu profesury w Monachium zdobył uznanie w kraju, zostając członkiem rodzimej akademii.

Tym, co istotne dla ówczesnych odbiorców, a nieco niezrozumiałe dzisiaj, pozostaje problem, w jakim stopniu było malarstwo ilustracją historii współczesnej, wydarzeń bieżących; pytanie, czy obarczone nadmierną rzeczowością i militarnymi szczegółami płótna mogły pretendować do miana sztuki prawdziwej i czy są one wierne prawdzie estetycznej. Próby odzyskania państwowego monopolu w zakresie oficjalnej interpretacji podjąć mieli znacznie później narodowi socjaliści oraz twórcy realizmu socjalistycznego. Klęskę ponosiło określone pojęcie sztuki, nie zaś ona sama. A znaczenie historii najlepiej wyraził Wilhelm von Kaulbach, stwierdzając: „Historię trzeba nam malować, historia jest religią naszych czasów”⁷⁵.

Vryzakis and Grottger. The Munich School of Historical Painting and National Movements in Eastern Europe

Far-flung regions of 19th-century Eastern Europe were artistically united in a drive to create their own sublime visions of history. Artists could gain the necessary skills while studying at the Munich Academy. As Wilhelm von Kaulbach, one of the most remarkable masters of the time, said, “It is history we must paint. History is the religion of our age.”

A similarity resulting from education in the same atmosphere of admiration for sublime history is noticeable between Greek and Polish painting of the time, for example in the paintings of Theodoros Vryzakis on the one hand, and the paintings of Jan Matejko, Arthur Grottger or Józef Brandt on the other. Great battle scenes illustrating breakthrough moments in the history of the two nations were to serve as commemoration and uphold the nation's fighting spirit. A certain similarity was revealed between the fates of the two nations, which were both forced to fight against their oppressors in the first half of the 19th century. In the case of Greece the undertaken attempt supported by the international community resulted in success, whereas the Poles were left to ponder on their unsuccessful uprising and on great moments in their nation's past, illustrated by Jan Matejko and his followers as a warning and to cheer people's hearts. The international support for Greece was reflected in a special way in art, as the main recorders of

⁷⁴ Gyula Benczúr, *Chrzest Vajka*, 1875, ol. pl., 360 x 245 cm, Budapeszt, Galeria Narodowa.

⁷⁵ B. Kümmel, *Wilhelm von Kaulbach als Zeicher 1804–1874*, Museum Bad Arolsen 2001, s. 6 – cyt. [za:] B. Ciciora, *Monachijskie malarstwo historyczne XIX wieku* [w:] *Nauczyciele Matejki, Grottgera, Gierymskich...*, s. 39.

the events and beautiful Greek landscapes were foreigners, to mention Ludovico Lipparini, Leo von Klenze, Peter Hess, Karl Wilhelm von Heideck, Jochann Michael Wittmer, Carl Rottmann, Dominique Papety, Louis Ambroise Garneray and January Suchodolski.

Through their selection of subjects and the manner of capturing them as well as the selection of requisites, most of these painters formed a united generation for whom education in the studios of “Athens on the Isar” became an essential stage. The capital of Bavaria was so dubbed due to the involvement of its rulers in the revival of Ancient Greece and its ideals and myths. This can also be viewed as a source of the popularity of visions of a spontaneous and at the same time heroic struggle in the name of freedom, to which current events were compared in both Greece and Poland.

Ο Βρυζάκης και ο Grottger. Η Σχολή της ιστορικής ζωγραφικής του Μονάχου και τα εθνικά κινήματα την Ανατολικής Ευρώπης

Τα απομακρυσμένα μέρη της Ευρώπης του 19^{ου} αιώνα ενώνονταν στο καλλιτεχνικό επίπεδο από την επιθυμία δημιουργίας περιπαθών οραμάτων της ιστορίας των εθνών τους, πράγμα που διδασκόταν κατά τη διάρκεια των σπουδών στην Ακαδημία του Μονάχου. Σύμφωνα με τον Wilhelm von Kaulbach, έναν από τους πιο γνωστούς δεξιότεχνες της εποχής: «Την ιστορία πρέπει να τη ζωγραφίζουμε, η ιστορία είναι η θρησκεία των καιρών μας».

Ομοιότητες, οι οποίες απέρρεαν από την παιδεία στο ίδιο κλίμα λατρείας της μεγαλοπρεπούς ιστορίας, μπορούν να παρατηρηθούν ανάμεσα στην ελληνική και την πολωνική ζωγραφική της εποχής. Μεταξύ άλλων και στα έργα αφενός μεν του Θεόδωρου Βρυζάκη, αφετέρου δε του Jan Matejko, του Artur Grottger ή του Józef Brandt. Οι μεγάλες σκηνές μάχης, οι οποίες απεικονίζουν τις πιο σημαντικές στιγμές στην ιστορία των δύο εθνών, είχαν σκοπό να τιμήσουν τη μνήμη τους και να διατηρήσουν ζωντανό το αγωνιστικό πνεύμα. Μέχρις ενός σημείου, αποδείκνυαν τις ομοιότητες της μοίρας των δύο εθνών, τα οποία ήταν αναγκασμένα τις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα να αντιμετωπίσουν τον κατακτητή, για να ξανακερδίσουν την ανεξαρτησία τους. Ενώ όμως στην περίπτωση της Ελλάδας η προσπάθεια, με την υποστήριξη της διεθνούς κοινότητας, ήταν επιτυχής, οι Πολωνοί έμειναν με τις αναμνήσεις της αποτυχημένης επανάστασης και των μεγάλων στιγμών από το παρελθόν του έθνους, απεικονισμένων από τον Jan Matejko και τους μαθητές του ως προειδοποίηση και παρηγοριά. Στην περίπτωση της Ελλάδας εκείνη η διεθνής υποστήριξη βρήκε με χαρακτηριστικό τρόπο την έκφρασή της στην καλλιτεχνική δραστηριότητα, αφού οι κύριοι εκφραστές των γεγονότων, αλλά και των ωραίων ελληνικών τοπίων ήταν ξένοι, π.χ. οι: Ludovico Lipparini, Leo von Klenze, Peter Hess, Karl Wilhelm von Heideck, Jochann Michael Wittmer, Carl Rottmann, Dominique Papety, Louis Ambroise Garneray και January Suchodolski.

Οι περισσότεροι από εκείνους τους ζωγράφους, μέσω της επιλογής των θεμάτων, του τρόπου παρουσίασής τους και της επιλογής στοιχείων στους πίνακές τους, έδειχναν την κοινή παιδεία όλης της γενιάς, σημαντικό στάδιο της οποίας ήταν η εξάσκηση στα εργαστήρια στην Αθήνα του Ίζαρ, δηλαδή στην πρωτεύουσα της Βαυαρίας, που λεγόταν έτσι λόγω της αφοσίωσης των ηγετών της στην υλοποίηση των ιδανικών της αρχαίας Ελλάδας και του θρύλου της. Αυτό μπορεί να αποτελεί και την πηγή του δημοφιλούς οράματος του αυθόρμητου και ταυτόχρονα ηρωικού αγώνα στο όνομα της ελευθερίας, οράματος που συνόδευε τις σύγχρονες εξελίξεις στην Ελλάδα και την Πολωνία.

Grecja – Słowiańszczyzna – Polska. Romantyczna paralela

Założenia

Na wstępie kilka niezbędnych założeń, związanych ze zjawiskami, które zapoczątkowały i kształtowały myśl polskich romantyków o paraleli grecko-słowiańskiej (polskiej). Po pierwsze, zajmując się taką paralelą, nie można nie wspomnieć o osiemnastowiecznym kontekście neohelleńskim tego zjawiska (wypada tu przypomnieć popularność neohellenizmu w Wilnie na przełomie XVIII i XIX w.), ukazującym funkcjonowanie Grecji w ówczesnej świadomości europejskiej, swoisty zwrot kulturowy w stronę Grecji. To dzięki temu zwrotowi powstają w literaturach europejskich paralele kulturowe, np. grecko-niemiecka (mająca swoją dziewiętnastowieczną dynamikę – od uniwersalizmu po nacjonalizm); to na gruncie tego zwrotu pojawia się wizja ideału estetycznego i antropologicznego (jak u Winckelmana – apollinińskiego, krytykowanego zresztą już w XVIII stuleciu w związku z tą kwestią), a także wiele idei filozoficznych czy politycznych ożywiających romantyczną kulturę¹.

Po wtóre, niezbędny do uwzględnienia jest szerszy kontekst przemian kulturowych dokonujących się w drugiej połowie XVIII oraz na przełomie wieku XVIII i XIX, związanych z rozpadem wspólnego świata kultury oraz zastąpieniem tradycji rzymskiej przez tradycję grecką. Jest to także proces zastępowania tradycji chrześcijańskiej innymi, pogańskimi czy humanistycznymi, tradycjami (proponującymi wizję człowieka i etyki, a także wspólnoty w świecie postępującej desakralizacji); i w końcu proces zwrotu ku kulturom narodowym, któremu również patronuje zainteresowanie Grecją².

¹ Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantyzmu*, Toruń 1994; eadem, *Romantyczni Spartanie i Majnoci. W kręgu filhellenizmu wielkich romantyków polskich. Rekonesans*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej, M. Kalinowskiej i in., Warszawa 2007 (wypada zauważyć, że badaczka posługuje się kategorią paraleli grecko-słowiańskiej); K. Mężyński, *Gotfryd Ernest Groddeck*, Gdańsk 1974; M. Rudaś-Grodzka, „Sprawić, aby idee śpiewały”. *Motywy platońskie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim*, Warszawa 2003.

² Piszę na ten temat w związku z Mickiewiczem w książce *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006.

Po trzecie, nie można pominąć polskiej specyfiki problemu neohellenizmu (i łączącego się z nim filhellenizmu³), związanej z ważną dla I Rzeczypospolitej tradycją rzymską i jej trwaniem w XIX w., trwaniem wymierzonym polemicznie w Rosję; owa polska specyfika wiązać się będzie również z doświadczeniem walk wolnościowych; ogólnie zresztą, wypada dodać, romantyczny mit Grecji łączy się w XIX w. z problematyką polityczną, z wizją wolności (przykładem może być twórczość Byrona), kojarzonej z pełnią rozwoju kultury greckiej.

Wypada zauważyć, że antagonistyczna relacja kultury polskiej do kultury bizantyńskiej oraz kultury rosyjskiej może ograniczać związki z kulturą grecką; kwestia ta znakomicie ujawnia się w prelekcjach paryskich Mickiewicza. Również chrześcijaństwo mogło stanowić przeszkodę w zwrocie ku antycznej Grecji: wyraźne przeciwstawienie obu kultur – antycznej i chrześcijańskiej – pojawia się np. u Krasieńskiego w *Przedświcie*.

Specyfika paraleli helleńsko-słowiańskiej u romantyków jest również kształtowana przez próby formułowania projektów kulturowych, związane zazwyczaj z diagnozowanym kryzysem kultury XIX w. (np. myśl Brodzińskiego, zwłaszcza *O klasycyzmie i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej*). Niewątpliwie, charakterystycznego wymiaru nabiera obraz Grecji u Słowackiego, wykorzystującego ów obraz do krytyki współczesnej Polski (m.in. *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*).

Zagadnienie paraleli (to ważna – wypada zauważyć – dla romantyków forma myślenia o kulturze⁴) grecko-słowiańskiej chciałbym umieścić na płaszczyźnie problemów o charakterze tożsamościowym, kategoria tożsamości kulturowej jest bowiem na tyle pojemna, że pozwala objąć różne aspekty interesującego mnie zjawiska, pozwala ponadto na ujęcie owej paraleli jako problemu kształtującej się w XIX w. tożsamości Słowian (Polaków), poszukujących języka mówienia o sobie i poznawania siebie.

W romantyzmie, jak można sądzić, zwrot ku Grecji z jednej strony wynika z prób przeformułowania kultury opartej na wzorcu łacińskim (i francuskim), z drugiej: z próby ocalenia uniwersalnej wizji kultury. W tym kontekście wypada dostrzec, że paralela helleńsko-słowiańska pozwala romantikom zuniwersalizować własną kulturą (a także objąć ją zrozumiałą dla Europy hermeneutyką), wpisać to, co dotychczas peryferyjne (Słowiańszczyznę – Polskę), w obręb kulturowego centrum; niejednokrotnie intencji takiego wpisania towarzyszyła również myśl o przekształceniu (a przynajmniej poszerzeniu) owego centrum.

U podstaw podjętych przeze mnie rozważań znajduje się przekonanie, że szeroko pojęta tematyka helleńska i filhelleńska stanowi w XIX w., w romantyzmie, kod kulturowy, służący realizowaniu określonych celów kulturowo-historycznych (począwszy od porozumiewania się, skończywszy na próbach zmiany rzeczywistości). Kod ten pozwala pisać teksty egzystencji, a także wspólnoty (również sztuki i światopoglądu), pozwala wykorzystywać uniwersalny język kulturowy, wywodzący się z antyku, do mówienia o problemach dziewiętnastowiecznej współczesności⁵.

³ Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*, s. 123 i nn.

⁴ Można tu przypomnieć choćby o Lelewelu, twórcy paraleli historycznych.

⁵ W związku z Mickiewiczem pisze na ten temat m.in. Dariusz Seweryn w pracy „...jak tam zaszedłeś”. *Mickiewicz w szkole klasycznej*, Lublin 1997.

Postawienie pytania o romantyczną paralełę helleńsko-słowiańską wiąże z zagadnieniem hermeneutyki romantyków, umożliwiającą im postrzeganie ciągłości kultury od czasów pradawnych aż po współczesność⁶. Wypada więc zwrócić uwagę na znamienne dla romantyków sposoby poznawania dawnej kultury, nawiązywania z nią żywej relacji (zasady takiej hermeneutyki formułuje Mickiewicz m.in. w prelekcjach paryskich, a także Słowacki w tzw. rozmowach genezyjskich czy Norwid w *Epimenidesie*); z drugiej – na używanie owej kultury przez romantyków do kształtowania własnej współczesności i własnych światopoglądów.

Charakterystyczna jest w związku z tą kwestią sprawa dostrzeżonego przez romantyków dystansu pomiędzy greckim (zmysłowym) antykiem a ich współczesnością/nowożytnością (umocowaną w chrześcijańskim nastawieniu na nieskończoność): dla przykładu, punktem wyjścia greckiej refleksji Fryderyka Schlegla jest przekonanie o ideale współczesności tkwiącym w przeszłości (*Über das Studium der griechischen Poesie*), punktem dojścia – powstałe pod wpływem świadomości historycznej przekonanie o konieczności wypracowania nowego ideału (niejako nowej Grecji)⁷.

Dzięki przyjętej hermeneutyce kultura grecka staje się na przełomie XVIII i XIX w. nie tylko dawnym fragmentem całości kultury, ale i częścią żywej tradycji, projektowanych – np. przez Goethego w *Fauście* – syntez kulturowych. Interesuje mnie tu właśnie tworzenie przez romantyków wizji Grecji (swoiste konstruowanie tradycji greckiej – w szczególny sposób widoczne u Mickiewicza⁸, Słowackiego⁹ i Norwida¹⁰) i zarazem wykorzystywanie owej wizji do potrzeb dyskursu związanego z problematyką tożsamości kulturowej, tak indywidualnej, jak i wspólnotowej. Istotne będzie w związku z tą kwestią, pojawiające się np. u Słowackiego i Norwida, modernizowanie dziedzictwa antycznej Grecji, przeprowadzane w kontekście własnej wizji chrześcijaństwa.

Przedmiotem zainteresowania chcę uczynić przede wszystkim: 1) krytykę literacką okresu romantyzmu (zwłaszcza wystąpienia Brodzińskiego, Mochnackiego, a także Mickiewicza); 2) twórczość literacką oraz wypowiedzi Mickiewicza z zakresu historiofilii i kulturoznawstwa; 3) twórczość literacką Słowackiego (przede wszystkim z lat trzydziestych i czterdziestych). Wybierając twórczość Mickiewicza i Słowackiego, kieruję się nie tylko przekonaniem, że paralela helleńsko-słowiańska jest w niej szczególnie wyraźna i znacząca, ale i tym, że w przypadku owych poetów mamy do czynienia z różnymi hermeneutykami poetyckimi dziedzictwa. Myślę w tym momencie o Słowackim z lat trzydziestych, który proponuje specyficzną hermeneutykę ironiczną (widoczną zwłaszcza w stosunku poety do mitów greckich, omijającą jednak kwestię greckiego heroizmu), podważającą znaczenia dawnych mitów, zastąpioną następnie hermeneutyką

⁶ Szerzej piszę na ten temat w książce *Wielka całość*, zob. przyp. 2.

⁷ Zob. R. Wellek, *A History of Modern Criticism: 1750–1950*, t. II, London 1955, s. 6 i nn.

⁸ Zob. T. Sinko, *Mickiewicz i antyk*, Wrocław 1957.

⁹ Zob. idem, *Hellenizm Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1925.

¹⁰ Zob. idem, *Klasyczny laur Norwida*, [w:] idem, *Hellada i Roma w Polsce*, Lwów 1933; A. Lisiecka, *Norwid poeta historii*. Londyn 1973; M. Śliwiński, *Norwid wobec antyczno-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego*, Słupsk 1992.

genezyjską, wydobywającą ukryte znaczenia mitów; podobna hermeneutyka widoczna jest u Mickiewicza. Takie sprecyzowanie zakresu obserwacji nie oznacza jednak, że nie będą sięgał np. do utworów Krasieńskiego (u którego dominuje wszakże rzymskie uniwersum antyczne oraz zainteresowanie kulturą włoską, o czym świadczą m.in. listy poety)¹¹ oraz zwłaszcza Norwida.

Istotne jest w moim przekonaniu nie tylko pojawienie się w polskim romantyzmie paraleli helleńsko-słowiańskiej, ale także jej zróżnicowanie, wpisanie w porządek różnych idei oraz różnych wyobraźni poszczególnych twórców (często fantazmatycznych). Może ona np. przybrać charakter historiozoficzny – jak u Krasieńskiego, czy odznaczać się spletem heroizmu i nostalgii, a także metafizyki – jak u Słowackiego (u którego w związku z tą kwestią ważną rolę odgrywa również historiozofia), łączyć się z refleksją kulturową – jak u Mickiewicza – bądź ze swoistym nastawieniem personalnym, związanym z kolei z konkretnymi postaciami kultury greckiej – jak u Norwida¹². Różne wizje Grecji pojawiają się u poszczególnych romantyków, co więcej, o czym przekonują prelekcje paryskie, mogą się one pojawić w jednym tekście. Grecja, wypada zatem zauważyć, pozwalała romantynom polskim konstruować różne wizje Słowiańszczyzny – wystarczy tu zestawić idylliczną koncepcję Brodzińskiego ze Słowackiego koncepcją heroiczną.

Paralela helleńsko-słowiańska w twórczości romantyków ma charakter wieloaspektowy, wiąże się z wieloma kontekstami i zostanie przedstawiona przeze mnie w związku z: 1) problematyką antropologiczną (m.in. widoczne u Słowackiego odwołania do greckiej koncepcji *kalós kagathós*, Mickiewiczowska wizja greckiego człowieka natury, Norwidowskie prefiguracje chrześcijaństwa w postaciach kultury greckiej); 2) problematyką estetyczną (tu również zjawiska z zakresu poetyki, wykorzystanie przez Mickiewicza, Słowackiego i Norwida gatunków greckich do pisania o Słowiańszczyźnie); 3) szeroko pojętą problematyką kulturową (np. pojawiająca się u Brodzińskiego diagnoza kryzysu kultury nowożytnej, przeciwstawianej kulturze dawnej Grecji); 4) problematyką historyczną/historiozoficzną i polityczną (np. widoczna u polskich romantyków tematyka wolnościowa, występująca w kontekście greckim).

Interesująca mnie paralela wiąże przy tym nie tylko dawną Grecję ze Słowiańszczyzną, ale i uwzględnia Grecję dziewiętnastowieczną, ujawniając problematykę filhelleńską, głównie w związku z dostrzeżoną kwestią wykluczenia kulturowego i politycznego Grecji oraz Polski (kwestia ta pojawia się u Mickiewicza – np. tłumaczenie *Giaura* Byrona, u Słowackiego – widoczna w *Podróży do Ziemi Świętej* wizja łącząca zniewoloną Grecją oraz Polskę, Krasieńskiego – „północny” trop *Irydiona*, u Norwida – rozważania na temat losu Grecji i Polski w Europie dziewiętnastowiecznej).

¹¹ Zob. M. Śliwiński, *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasieńskiego*, Słupsk 1986. W *Nie-boskiej komedii* mamy do czynienia z opozycją greckiego pojmowania przeznaczenia i pojmowania chrześcijańskiego; w *Synu cieniów* można doszukać się schematu historiozoficznego – następstwa kultur, w którym Grecja znajduje się u początków dziejów; poetę interesują również walki Greków z Turkami (*Syn Botzarisa*).

¹² Zob. W. Szturc, *Grecy w twórczości Norwida*, [w:] idem, *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001, s. 183 i nn.

Znaczące dla podjętych rozważań jest również, jak sądzę, uwzględnienie kontekstu romantycznej wizji Rzymu, ważnej dla przywoływanych przeze mnie twórców i sytuacji się, w rozmaity sposób, w opozycji w stosunku do wizji Grecji (np. u Mickiewicza, począwszy od *Do Joachima Lelewela* oraz *Przemowy do Ballad i romansów* aż po prelekcje paryskie, czy w *Irydionie* Krasińskiego oraz w *Quidamie* Norwida). Romantyczna wizja historii niejednokrotnie zawiera w sobie typologiczne ujęcie dziejów i kultury, zakładające przeciwstawienie paradygmatu greckiego (w jego obrębie mieści się Słowiańszczyzna) oraz rzymskiego, odpowiednio: paradygmatu wolności i zniewolenia.

Wspomniana wieloaspektowość problemu wynika ponadto z dokonywanego przez twórców podporządkowania paraleli helleńsko-słowiańskiej różnym systemom znaczeń: począwszy od indywidualnych predyspozycji wyobraźni, przez intencję kreowania mitu personalnego (przykładem może być sytuacja emigranta-wygnańca u Słowackiego i Norwida – *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* oraz *Epimenides*), wybory związane z literaturą (np. powroty do greckich źródeł, widoczne w *Dziadach* czy w *Balladynie*), kwestie ideowe (tu wskazałbym m.in. na problematykę kolonialną, związaną z kształtowaniem tożsamości wspólnot i kultur wykluczonych, poddanych kolonizacji – *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* Słowackiego, *Irydion* Krasińskiego, mowa *W rocznicę powstania styczniowego* Norwida).

W proponowanej przez mnie perspektywie istotne będzie przede wszystkim dokonujące się w myśli romantycznej swego rodzaju sfunkcjonalizowanie z jednej strony kultury dawnej Grecji, z drugiej natomiast problematyki filhelleńskiej i wykorzystanie ich w dziewiętnastowiecznym dyskursie poświęconym Słowiańszczyźnie oraz w szczególności Polsce.

Co oczywiste, podjęte rozważania niejako siłą rzeczy muszą sprowadzać się do rekonesansu, do wskazania najważniejszych zagadnień i do omówienia ich w sposób syntetyczny, niejednokrotnie wykorzystujący opublikowane już badania. Samo skatalogowanie pojawiających się w tekstach romantyków odniesień do relacji grecko-słowiańskich (choćby inkrustracje greckie w *Beniowskim*, mającym być, jak deklaruje Słowacki, powieścią narodową) wymagałoby miejsca o wiele obszerniejszego niż pojedynczy artykuł. Inny problem polega na tym, że w zasadzie większość form aktualizacji greckiego dziedzictwa przez romantyków można potraktować jako aspekt konstruowania paraleli grecko-słowiańskiej; oczywiście, z powodów już wskazanych, będę ograniczał obecność tego typu materiału w swoich rozważaniach, zwracając nań uwagę przede wszystkim w związku z krytyką literacką.

Prolegomena

Jeszcze kiedy Stanisław Kostka Potocki pisał wstęp do *Sztuki u dawnych, czyli Winkelmana polskiego* (1803–1815)¹³, rozważał, w jakiej mierze temat książki może być

¹³ Zob. S.K. Potocki, *O sztuce u dawnych, czyli Winkelman polski*, oprac. J.A. Ostrowski i J. Śliwa, t. I. Warszawa 1992, s. 7 i nn.

pożyteczny dla współczesnego narodu. W takim postawieniu problemu widać z jednej strony już perspektywę myślenia narodowego (i pytanie, czy to, co obce, może służyć własnemu?); z drugiej natomiast – dylematy umysłowości oświeceniowej, znajdującej w dawnej sztuce źródło przyjemności i jednocześnie przekonanej o dystansie dzielącym teraźniejszość i przeszłość, powstającym za sprawą postępu oświecenia (rozumu). Umysłowość ta jest przekonana o niemożności powrotu do tego, co było, obawiając się zgubnego wpływu dzieł świadczących o niższym od obecnego etapie rozwoju ludzkości (nawet jeśli etap ten był etapem szczęśliwej prostoty) na stan oświaty. Przed konstruowaniem paraleli grecko-słowiańskiej stają więc dwie przeszkody – ideologii narodowej oraz czasu.

To dopiero Kazimierz Brodziński w rozprawie *O klasycyzmie i romantyczności, tudzież o duchu poezji polskiej* (1818) – w kontekście inspirującego Europę od drugiej połowy XVIII w. neohellenizmu, pozwalającego konstruować projekty kultury dla współczesności – pisze o Polakach (i Słowianach), umieszczając ich w paradygmacie kulturowym mającym swoje źródło w Grecji (wskazując na podobieństwo obyczajów, charakteru, języka i literatury, historii, mitologii)¹⁴. Warto zauważyć, iż taką wizję ciągłości kultury wzmacnia przyjęta przez Brodzińskiego i charakterystyczna następnie dla romantyków formuła genealogii, będąca formułą rozumienia współczesności.

Krytyk, pragnąc ocalić wartości łączące się z klasycyzmem, pisze o jej „prawdziwym” znaczeniu – odróżniając ją od neoklasycyzmu francuskiego – związanym z dziełami antycznych Greków, a także Rzymian (zwracam na to uwagę, gdyż np. Mickiewicz w *Przemowie do Ballad i romansów* będzie odróżniał dwa paradygmaty: grecki i rzymski). Inne określenie to „dawna klasycyzacja”, jak stwierdza Brodziński, kształtująca zasady dawnej polskiej literatury, a więc i dawnej polskiej narodowości¹⁵; dawni Polacy przyjęli ową klasycyzację w renesansie (krytyk zwraca uwagę na związki polszczyzny z łaciną, choć w dalszej części wywodu będzie pisał o jej złym wpływie na język ojczysty!). Taki powrót do źródeł, jaki charakteryzuje myśl Brodzińskiego, wiąże się, wypada zauważyć, z krytyką współczesności i próbą wypracowania dla niej nowej tradycji¹⁶.

Grecja i jej literatura zostają scharakteryzowane przez krytyka zgodnie z wizją pojawiającą się w pismach niemieckich neohellenistów końca XVIII i początku XIX w. Czytamy np.:

W młodocianym wieku świata, pod najłagodniejszym niebem wśród wszystko ożywiającej i wesołą imaginacją obudzającej mitologii, z żywym zapałem do chwały, z pełnym uczuciem miłości rodzinnej i poświęcania się stałej przyjaźni (przymiotów tak właściwych młodocianemu wiekowi), żył lud grecki, tworzyła się poezja.

(*O klasycyzmie i romantyczności*, [w:] t. I, s. 9)

¹⁴ Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*, s. 43 i nn.; R. Skręt, *Kazimierz Brodziński jako historyk literatury*, Warszawa 1962, s. 101 i nn.

¹⁵ Zob. K. Brodziński, *O klasycyzmie i romantyczności, tudzież o duchu poezji polskiej*, [w:] idem, *Pisma estetyczno-krytyczne*, oprac. A. Łucki, t. I, Warszawa 1934, s. 6. Wszystkie pisma Brodzińskiego cytowane są na podstawie tego wydania.

¹⁶ Zob. na ten temat I. Bittner, *Brodziński – historiozof*, Wrocław 1981.

W słowach tych – podobnie jak u Potockiego, choć już z innym rozłożeniem akcentów – pobrzmiewa ambiwalencja, wątpliwość czy dawna kultura może stanowić aktualną propozycję dla współczesności; ogólnie zresztą, jak zobaczymy, poglądy krytyka na Grecję charakteryzują się niestabilizowaniem, podleganiem różnym koniunktur.

Brodziński pisze w rozprawie o – związanej ze środowiskiem naturalnym i kulturowym – greckiej formule pełni, opartej na wolności, zmysłowości, uczuciowości i wyobraźni, wspólnotowości (narodowości), oryginalności i nastawieniu przedmiotowym (na naturę). Jednocześnie jednak kwalifikacja owej formuły jako wytworu „młodocianego wieku” (czasów jedności ludzi, bogów i natury) nadaje jej znamion fragmentaryzmu, dystansuje ją od współczesnej dojrzałości. Krytyk stwierdza:

Najpracowitsze drogi badania tajemnic natury, przerażającą ciemność przeznaczenia człowieka osłaniała swobodna imaginacja pięknymi kwiatami, w którym to lubem odurzeniu żył ten młodociany lud wesoło, jak dziecię mamione miłemi bajecznymi powiastkami.

(ibidem, s. 10)

Grecja apollińska (Winckelmann), bo o takiej mowa, nie zna więc tajemnicy istnienia, co więcej, jak się zdaje, celowo odgradza się od niej swoją twórczością.

Brodziński, eksponując historyzm własnej wizji kultury (przekonanie, że każdy wiek i naród ma swoją kulturę), zbliża się do poglądów Fryderyka Schlegla, który porzucił początkowo przyjętą wizję greckiej utopii jako wzoru dla współczesności i zwrócił się ku nowożytniej, chrześcijańskiej wizji kultury otwartej na nieskończoność (podobna perspektywa pojawia się również w tekście Brodzińskiego *O krytyce*, gdzie czytamy: „Co było stosowne i dostateczne dla Greków, nie może być dla nas”, t. II, s. 182); jednocześnie jednak krytyk widzi w dawnej Grecji źródło inspiracji dla współczesnych twórców słowiańskich.

Brodziński stwierdza, że współczesny artysta nie może powrócić już do greckiego „młodocianego wieku” – po rzymskim doświadczeniu sztuki (podobny pogląd, co ciekawe, pojawi się w wykładach lozańskich Mickiewicza). Wolno współcześnie podziwiać piękno greckie, traktowane jako wcielenie ideału poezji (harmonii), nie można jednak próbować go wskrzesić, podobnie jak nie można żyć dawnym życiem. Nowoczesnemu twórcy piszącemu w czasach rozwiniętej cywilizacji, po okresie oświeceniowego racjonalizmu, pozostaje nostalgia za utraconą naturą i jej religijnym oraz poetyckim czarem (elegia). Tekst *O idylli pod względem moralnym* kończy apel Brodzińskiego: „[...] bądźmy przez oświecenie szczęśliwymi dziećmi natury – i to jest ostateczny cel cywilizacji, to jest, ku czemu idylla dążyć powinna”, t. I, s. 416); dawna idylla grecka jest współcześnie niemożliwa. Krytyk, przyjmując koncepcję ciągłości kulturowej – wędrówki światła ku Północy – podkreśla przy tym, że to Słowianie w wieku XIX powinni przyczynić się swoim oryginalnym wkładem do rozwoju kultury.

Grecja jest wpisywana przez krytyka w wiele różnych, często zaskakujących i sprzecznych, kontekstów kulturowych (owe sprzeczności są charakterystyczne dla pojawiających się na początku XIX w. prób konstruowania tradycji). Okazuje się źródłem kultury

rzymskiej (Brodziński zwraca uwagę na fenomen podboju kulturowego najeźdźcy przez lud podbity, w czym można postrzegać aluzję do relacji polsko-rosyjskich); charakter narodu greckiego przypomina krytykowi charakter narodu francuskiego (choć, jak dodaje, nie widać tego w literaturze); co więcej – Brodziński wiąże Grecję ze światoodczuciem romantycznym – „człowieka, obywatela i chrześcijanina” (!) (*O klasycyzmie i romantyzmie*, [w:] t. I, s. 23); wskazuje ponadto na specyficzny związek: (a)symetryczność Homera i Osjana; również średniowieczna poezja przypomina krytykowi twórczość grecką – za sprawą tematu bohaterskiego (choć jest ona i odmienna, m.in. w związku z podmiotowością); ogólnie wszędzie źródłem twórczości jest, zdaniem Brodzińskiego, pieśń ludowa (jej greckiej odmianie krytyk poświęcił osobny tekst *Rzut oka na pieśni ludu u starożytnych Greków*). Grecja stale pojawia się u Brodzińskiego w porównaniach charakteryzujących późniejsze kultury, ujawniając w ten sposób swój walor hermeneutyczny (jest wszakże i widziana w perspektywie aktualizującej hermeneutyki – jako naród). Znamienne jest to, że Brodziński wyżej ocenia w kontekście religii twórczość hebrajską niż grecką – jako dającą „piękniejsze, bo prawdziwsze wyobrażenie pierwotnego stanu człowieczeństwa” (*O klasycyzmie i romantyzmie*, [w:] t. I, s. 76).

Jak pisałem, Brodziński szczególnie eksponuje związek (organiczny, a nie naśladowczy) kultury I Rzeczypospolitej z kulturą grecką (!) i rzymską, z klasycyzmem, wskazując na inspiracje renesansem europejskim, specyfiką języka, ale i ustrojem demokratycznym i patriarchalnym porządkiem społecznym oraz obyczajowym (krytyk wskazuje na zainteresowanie Polaków tradycją retoryczną i historiograficzną); jednocześnie jednak eksponuje znaczenie różnic narodowych. Czytamy:

Miłość wolności przy poświęcaniu się dla dobra ojczyzny, tak znamienita u przodków naszych, równająca ich do starożytnych Greków i Rzymian, religijność i prostota z nimi połączona, przypominająca obraz patriarchalnych czasów, wystawia nam najpiękniejszy obraz towarzystwa ludzkiego, do którego, po tylu ofiarach i błąkach, na koniec przyjąć musi.

(ibidem, s. 52)

Zwróćmy uwagę, Brodziński, podobnie jak to miało miejsce w cytowanych wyżej fragmentach, pisze o Grekach i Rzymianach (dodaje jeszcze Biblię i poetów chrześcijańskich jako inspiracje narodowości polskiej poezji), jakby pomijając nieoczywistość greckich źródeł wybitnie zlatynizowanej Rzeczypospolitej szlacheckiej (to w przypadku poetów oświeceniowych Brodziński dostrzega głównie rzymskie inspiracje). Jednocześnie trzeba dodać, że w tekście *O stanie i duchu literatury za Stanisława Augusta, za Księstwa Warszawskiego i w teraźniejszych czasach* krytyk zauważa, iż Polacy nie znali dziedzictwa greckiego, a jego znajomość jest czymś pożądanym, służącym wypracowaniu oryginalności (t. II, s. 220). W postępowaniu takim, co oczywiste, widać wpływ procesów kulturowych, które w drugiej połowie XVIII w. sprawiły, że szukając początków danej kultury (zwłaszcza takiej, której początki, jak zauważa krytyk, są naznaczone stygmatem braku), nie można było pominąć jej greckich źródeł. Druga ważna kwestia, pojawiająca się w cytowanym fragmencie, wiąże się z przekonaniem, że opisywany przez Brodzińskiego ideał przeszłości – w polskim przypadku renesansowej – ma charakter

ponadczasowy i stanowi cel dziejów polskich (myśl taka, wypada zauważyć, jest sprzeczna z historyzmem krytyka).

Brodziński eksponuje związki polskich twórców, ich wyobraźni, z wyobraźnią twórców Południa i odmienność od wyobraźni twórców Północy (a więc od tradycji romantyczności):

Godną jest rzeczą uważać, że w malowaniu ludu naszego przez tych dwóch poetów [Szymonowica i Zimorowica – M.K.] i innych, widzimy łagodność obyczajów, cierpliwość i miłą wesołość, że ich zabobony i obrządki piękniejszymi są niżeli innych północnych narodów, że przyszłość w pięknej sobie postaci wystawiali, a o strasznych duchach, jakich pełno widzimy w imaginacji germańskich ludów, śladu dostrzec nie można w poezji naszej.

(*O klasycyzmie i romantyczności*, [w:] t. I, s. 64)

Tym, co, zdaniem Brodzińskiego, zbliża polską poezję najnowszą do twórczości greckiej (a różni od rzymskiej), jest ponadto tradycja elegijna, ważna dla polskiej literatury po utracie niepodległości. Krytyk, choć zauważa, że:

Grecy, te wesołe dzieci szczęśliwego nieba, w których młodzieńczej imaginacji nie powstał Bóg, jedynowładca świata i losów ludu, których potężny Jowisz dzielił władzę między boską swoją rodzinę, dawał się głaskać i uwodzić pieśczętami niebieskich i ziemskich córek; Grecy, których wspierali jedni bogowie, gdy ich karali inni, nie mieli, jak synowie Jakuba, elegicznych narodowych pieni,

(ibidem, s. 76 i n.)

to jednak odnajduje takie utwory u Greków, oplakujących straty polityczne i miłosne (Brodziński wraca do tej kwestii w tekście *O elegii*).

Podsumowując zagadnienie związków polskiej literatury z tradycją klasyczną, Brodziński stwierdza:

Do starożytnych klasyków zbliżają nas zaiste, jak widzieliśmy, wzory naszych przodków, nasz język, nasza im równająca się miłość ojczyzny i wolności; ale nasze rolnicze obywatelstwo, losy naszej ojczyzny, religia chrześcijańska, ogólny wreszcie duch wieku, i oświecenie, na każdy naród mniej lub więcej wpływu mający, nie pozwala na być zupełnymi Greków i Rzymian naśladowcami.

(ibidem, s. 85)

W *Myslach o dążeniu literatury polskiej* możemy z kolei znaleźć krytykę twórczości greckiej (przypominającą obawy Potockiego):

U wszystkich ludów bliższych stanu natury, gdzie w religii mniej było politycznych widoków, gdzie mało albo wcale nie wskazywała czystej moralności obowiązków, tam poezja całą literaturę składająca, była tylko prostą wyobrazicielką obyczajów i skłonności ludu, ona je żywiła z wszystkim, co w nich dobrego lub złego tkwić mogło.

(t. I, s. 199)

Dawna literatura grecka jest zatem pozbawiona waloru moralnego. Konstatacja ta nie przeszkadza wszakże Brodzińskiemu kończyć *Listów o literaturze* (pisanych pod maską fikcyjnych autorów) zdaniem: „[...] daj Boże! Abyśmy przez zgłębienie dziejów

naszych i poznanie istoty poezji, do dawnej, Grekom podobnej prostoty i smaku wrócili” (*Listy o literaturze*, [w:] t. I, s. 300).

Również w *Liście do redaktora „Dziennika Warszawskiego” o pieśniach ludu* krytyk stwierdza: „Sławianie są dziś jedynym ludem, którego obyczaje, smak i narodowe pieśni dają pewne przypomnienie starożytnej Grecji” (t. II, s. 51), zauważając przy tym popularność pieśni greckiej we współczesnej Europie, w związku z greckim powstaniem, i formułując życzenie, by polskie pieśni, z wielu względów (można domniemywać, że także politycznych), również stały się w ten sposób znane. W przywołanym *Liście* Brodziński formułuje koncepcję pokrewieństwa Słowian i dawnych Greków (również Litwinów):

Lud Sławiański w ogólności rolniczy i męzny, ani dziki, ani przez cywilizacją zepsuty, przywiązany do obrzędów, a nadewszystko szanujący cnoty rodzinne; który po większej części jeszcze się w stanach nie rozróżnił, u którego djaekt ludu nie jest jak w innych narodach djaektem gminu: lud taki obfituje jak dawne Greci w prawdziwą poezję. Smak jego równie jak u Greków nie zmienia się wcale.

(t. II, s. 52)

W ten sposób krytyk eksponuje zdolność Słowian do przechowywania w pamięci wspólnoty dawnych zdarzeń. Kultura słowiańska została wzbogacona w stosunku do greckiej przez chrześcijaństwo oraz, jak pisze Brodziński, „rolnicze patryjarchalne pożyacie” (z kolei w tekście *O życiu i pismach Franciszka Karpińskiego* pojawia się stwierdzenie o takim „pożyciu” u Greków, jak również eksponowanie tym razem odmienności kultury antycznej Grecji i średniowiecza. I w tej pracy spotykamy stwierdzenie:

[...] ludy Sławiańskie, tyle w pierwiastkach swoich do Greków zbliżone i dotąd bliżej natury żyjące, najłatwiej powtórzyć mogą dawny prosty i szlachetny smak grecki, zasadami chrześcijańskimi wzniesiony [...] zato ich Muzy dążyć będą do wpajania łagodnych uczuć, rolniczemu ludowi właściwych, a które cywilizacji ostatecznym są celem,

(t. I, s. 72 i n.)

eksponujące obecnie związek obu ludów z naturą). Taką wizję literatury i kultury, opartą na harmonii – jako ciągle doskonalonej – krytyk przeciwstawia, jako swój program, romantycznej genialności i oryginalności.

Grecja okazuje się przydatna Brodzińskiemu również wtedy, gdy po raz kolejny występuje przeciw estetyce romantycznej w tekście *O egzaltacji i entuzjazmie*. I w tym przypadku polemika jest wymierzona w kategorię genialności i jej czysto formalne rozumienie. Krytyk dowodzi, że sztuka powinna mieć związek z rozsądkiem i moralnością. Argumentem okazuje się m.in. twórczość dawnych Greków. Czytamy np.:

Cała *Iljada* jest ostrzegającym obrazem okropnych skutków namiętności i niezgody. Homer spokojnie zaburzonych bogów i ludzi malując, wraza wszędzie miłość i błogość pokoju. Wszędzie przyznaje tryumf męstwu rozważnemu nad ślepymi zapędy niedoświadczenia młodzieńców i szalem niesformnych niższych w cywilizacji Trojan.

(t. II, s. 159)

Brodziński polemizuje ponadto z romantyczną wizją oryginalności:

Na wzór jednego, że tak powiem, ideału doskonałości, jakby Apollona Belwederskiego, kształciła się cała Grecja; stąd w porównaniu z naszymi czasami, owa prostota i brak odszczególniających się charakterów w dziejach i geniuszów w sztuce, brak tego, co dziś, w złem znaczeniu, egzaltacją zwiemy, brak odstrzelenia się u przebujaności. Ich poeci nie malowali swojej odrębnej indywidualności, ale powszechnie, ludzkie uczucia i greckie obyczaje.

(ibidem, s. 161)

Ważny jest jeszcze jeden wątek pojawiający się w *O egzaltacji i entuzjazmie*. Brodziński pisze o podobieństwie oraz odmienności pisarzy współczesnych i twórców greckich:

Pisarze terazniejsi, nie mogąc powtórzyć owej harmonijnej doskonałości w ograniczeniu i całej mitologii Greków, usiłowali przejąć od nich samo fatum dla tragedji z chrześcijańskiej religii i dziejów czerpanej; gdyż to fatum zdawało się najwięcej odpowiadać dzisiejszemu kierunkowi imaginy, pragnącej nadzwyczajną okropnością przerażać.

(ibidem, s. 162)

Jak zauważył krytyk, postępując w ten sposób, twórcy naruszają chrześcijańską ideę godności człowieka jako tego, kto jest wolnym podmiotem moralnym (pojawia się w tym fragmencie także niechęć do romantycznej cudowności).

Inny wyrazisty wariant konstruowania tradycji dla współczesności przynosi u początków polskiego romantyzmu krytyka Mochnackiego. Kiedy u Brodzińskiego, jak mogliśmy to obserwować, pojawia się wiele sprzecznych ujęć Grecji w związku z kulturą i literaturą współczesną (i w konsekwencji – w związku ze Słowianami), autor *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* okazuje się bardziej jednoznaczny w tej kwestii, wprowadzając wzorem niemieckich romantyków (np. braci Schległów) opozycję antyk – chrześcijaństwo. Jak czytamy w tekście *O duchu i źródłach poezji w Polsce*:

Grecja uzmysłowiła krainę uczuć, pomysłów i idei. Chrześcijaństwo przedarł zasłonę świata niewidzialnego, uduchowił naturę, człowieka i materię, stworzył nowy wzór piękności. Piękność starożytna jest skończoną, ogranicza się jedną chwilą, jest formalną, spoczywającą, właściwie plastyczną ideą. Piękność chrześcijaństwa jest idealną, nad sferą dotykalnego świata krążącą¹⁷.

Po stronie Grecji krytyk umieszcza prostotę, sensualizm, zupełność i doskonałość (całość), syntezę formy i treści, filozofii i sztuki, czułości i energii, zapału, wyobraźni z dojrzałością praktycznego rozsądku. Wypada wszakże dostrzec, iż kategoria pełni, wiązana przez romantyków z kulturą Grecji antycznej, sprawiała im sporo kłopotów – u Mochnackiego, np. w tekście *Niektóre uwagi nad poezją romantyczną*, czytamy, iż kultura grecka odznacza się przewagą zmysłowości, realności, formalności nad ideą, co narusza pełnię.

Współczesność Mochnackiego odznacza się skomplikowaniem, uduchowieniem i rozpadem dawnego stanu jedności i harmonii. Jak podkreśla krytyk, niemożliwością

¹⁷ M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*, oprac. M. Strzyżewski, Wrocław 2000, s. 42 (Biblioteka Narodowa, seria I, nr 297).

jest powrót do greckiej przeszłości: z jednej strony, jej doskonałość jest nie do powtórzenia, z drugiej, nowoczesność ma swoją formułę doskonałości, dążenia do niej. Historizm wyklucza myślenie o naśladowaniu tego, co było – wbrew kierunkowi rozwoju dziejów. Eksponuje różnicę wynikającą z tego, co jest (czytamy u Mochnackiego również o innej naturze w XIX w. niż w antyku), i przekonanie, że literatury nie można już ograniczać do zasad *Poetyki* Arystotelesa (podobny pogląd krytyk formułuje w *Niektórych uwagach nad poezją romantyczną*; przekonanie takie występuje również w *Przemowie* Mickiewicza). Niemożliwe jest ponadto przeszczepienie dzieł kultury Południa na Północ. Pojawia się u Mochnackiego podobne stwierdzenie do tego widocznego u Potockiego – dzieła antycznych Greków można co najwyżej podziwiać w perspektywie estetycznej, źródłem inspiracji dla literatury narodowej powinna być własna tradycja (w związku z tą kwestią Mochnacki formułuje krytykę naśladowania – w *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* – również Rzymian naśladowujących Greków), konstruowana przez autora m.in. w przywoływanym tekście¹⁸.

Pojawiająca się u Mochnackiego krytyka nowoczesnej cywilizacji jako zjawiska, które – dzięki skłonnościom analitycznym, rozumowi – prowadzi do rozpadu pełni i jest odpowiedzialne za alienację człowieka, otwiera możliwość nostalgicznego zwrotu ku greckiej przeszłości; wypada dodać: nieuwzględnionego przez krytyka w jego projekcie kultury i literatury, co więcej, traktowanego jako niebezpieczeństwo. W *Niektórych uwagach nad poezją romantyczną* czytamy:

Zdaje się, że gieniusz ludzkości użył całej swojej potęgi na staranne ukształcenie tego narodu. Starożytna Grecja okazuje się nam powabną nawet w swych skazach, wielką w samym niemowlęctwie. Może teraz lepiej rozumiemy i dokładniej wyrażamy nasze myśli, zręcznie i szczęśliwie zgłębiamy przyrodzenie, działamy według zasad cnotliwszych i poważniejszych, ale w Grecji tylko, w narodzie Sokratesa, umiano połączyć prawdę z pięknnością, natchnienie gieniuszu ze smakiem, unarodowić wszystko, co jest wzniosłe, piękne i okazałe¹⁹.

Jeszcze dalej w niechęci do kultury greckiej poszli niektórzy słowianofile – np. Zorian Dołęga Chodakowski – radykalnie przeciwstawiający perspektywę słowiańską perspektywom innych kultur, również greckiej; domagający się zwrotu ku własnej mitologii i własnej twórczości²⁰.

Grecka genealogia

Grecja odgrywa istotną rolę w podejmowanych przez polskich poetów romantycznych próbach określania własnej tożsamości – zarówno zbiorowej (formacji, zakorzenianej w ten sposób w uniwersum kulturowym), jak i indywidualnej, dotyczącej konkretnych

¹⁸ Zob. K. Krzemień, *Maurycy Mochnacki. Program kulturalny i myśl krytycznoliteracka*, Warszawa 1975, s. 45 i nn.

¹⁹ M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*, s. 82.

²⁰ Zob. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 51.

twórców; próby te przybierają m.in. charakter genealogii, wskazywania na tradycję własnego piarstwa. Piszę w tym miejscu o takich próbach (które mogliśmy już obserwować na przykładzie krytyki Brodzińskiego), gdyż w ich tle znajduje się, nie zawsze wypowiedziane wprost, przekonanie o istnieniu specyficznych związków i relacji grecko-słowiańskich (polskich).

Zagadnienie to przedstawię, zwracając uwagę na Mickiewiczowską *Przemowę do Ballad i romansów* oraz na widoczną u Słowackiego i Norwida fascynację Homerem i myślenie o własnej twórczości w jego kontekście; oczywiście w przypadku Norwida kwestia ta jest bardziej skomplikowana, powiązana z tropem Byronowskim; ponadto u wymienionych poetów można dostrzec także inne ważne greckie wątki genealogiczne, np. tyrejską i orficką koncepcję poezji²¹ czy refleksję nad dramatem antycznym.

Wymienione przykłady ujawniają różne strategie budowania greckiej genealogii: przez wskazanie źródła i wizję ciągłości kulturowej, prowadzącej od antycznych początków po współczesność (*Przemowa* Mickiewicza) oraz przez prezentację źródła i następnie zerwania, które oddziela antyk od współczesności (refleksja Słowackiego oraz Norwida na temat Homera i eposu w ich współczesności, a także m.in. prelekcje paryskie Mickiewicza).

Mickiewicz, usiłując w *Przemowie* ukazać pochodzenie i charakter romantyzmu (jak podkreśla, prawdziwie pojmanego), wskazuje na linię rozwojową kultury i literatury, wywodzącą się z greckiego antyku, w której mieści się również ta formacja. Najogólniej można stwierdzić, że to linia kultury i literatury narodowej (posługiwanie się tym pojęciem wskazuje na modernizującą tendencję hermeneutyki twórcy), przeciwstawiana przez poetę linii wywodzącej się z Rzymu i wiodącej do Francji i francuskiego klasycyzmu.

Autor proponuje koncepcję dwóch paradygmatów kultury i literatury. Ten o greckiej proveniencji odznacza się twórczą oryginalnością (wyraża ducha narodu, jego historyczną sytuację) i związkiem z życiem ludu (to w dyskursie poety raczej kategoria metafizyczna niż społeczna) – sztuka wyraża je i kształtuje, poeci to jego śpiewacy; w tym nurcie mieści się romantyczne średniowiecze; drugi cechuje natomiast formalizm i arystokratyzm oraz naśladownictwo (zabawa).

Przemowa zawiera wizję greckiego źródła – jako tego, co ciemne, mityczne, ujawniające szczególnie rozwiniętą wyobraźnię (wizja ta ma zresztą oświeceniowe ślady, w związku z kwestią rozwoju jako rozjaśniania-racjonalizacji!), na co zwraca uwagę Maria Kalinowska, odróżniając dynamiczną i mroczną wizję Mickiewicza od jasnej i statycznej wizji Brodzińskiego²². Autor pisze:

Fenomena przyrodzenia zadziwiająco, lecz słabemu jeszcze pojęciu niedostępne, tłumaczone więc potwornie; na tłumaczenie ich wymyślano siły tajemne, duchy, mianowicie pod ludzką i zwierzęcą

²¹ Zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Orfeusz Mickiewicza, Krasieńskiego i Norwida na tle tradycji motywu*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej, Toruń 2002, s. 221 i nn.

²² Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*, s. 47 i nn.

postacią; uczucia także i namiętności uosobiane i częstokroć w akcji wystawiane; zdarzenia nawet prawdziwe zmysleniem zdobione – oto jest po części, co stanowi świat bajeczny, wszystkim może narodom spólny. Tworzy go młoda, ognista, lecz nieukształcona imaginacja; pomaga w tym język, zwyczajnie z początku gruby, zmysłowy, wyobrażenia oderwane pod postacią rzeczy zmysłom malującej. Ale ten świat bajeczny u Greków rozleglejszy, bogatszy, rozmaitszy był niż u innych narodów, bo też imaginacja grecka żywsza i płodniejsza była niż gdziekolwiek i język grecki giętkością, obfitością, zmysłowością przewyższał inne.

(t. V, s. 186–187)²³

Jak stwierdza dalej Mickiewicz, źródło to stało się następnie przedmiotem działań twórców – których charakteryzuje harmonia wyobraźni, uczucia i rozsądku – kształcących doskonałą formę (nie tylko w literaturze – piękno greckie, styl klasyczny), doskonalących moralność oraz poszukujących prawdy, tworzących świat mitologiczny, wypracowujących całościową wizję uniwersum. Specyfikę twórczości greckiej poeta wiąże z klimatem oraz wolnością polityczną.

Oczywiście, jak wspomniałem, z romantyzmem łączy antyczną Grecję w ujęciu Mickiewicza twórcza oryginalność oraz narodowość. Poza tym dostrzega on odmienność twórców romantycznych (czyli, jak podkreśla, średniowiecznych) od antycznych, związaną z chrześcijaństwem (duchowością), duchem rycerskim, miłością oraz niedostatkami formalnymi tych pierwszych; twórca wskazuje ponadto na różnice w stroju.

Również kwestia ewentualnej ciągłości łączącej Grecję i romantyzm (także współczesność Mickiewicza) nie jest prosta. Poeta nie daje bowiem koncepcji ewolucji literatury, pokazuje następowanie po sobie poszczególnych literatur (powstających i ginących w rytm życia organizmu), dopuszcza jednak czerpanie ze wzorców greckich, ale nie naśladowcze, lecz twórcze; paradoksalnie, zawarta w *Przemowie* wizja tradycji literackiej zawiera postulat oryginalności i rozpoznanie synkretyczności literatury i kultury (w kontekście paraleli polsko-greckiej znaczący może być wątek podboju kulturowego Rzymian przez podbitych Greków, traktowany, jak już wspomniałem, w polskim romantyzmie jako aluzja do relacji polsko-rosyjskich).

W przypadku Słowackiego i Norwida genealogia grecka ma charakter bardziej prywatny; twórcy ci nie uczestniczą w sporach przełomu romantycznego, choć oczywiście grecką literaturę i kulturę – poddaną specyficznej hermeneutyce, do czego jeszcze powrócę – traktują jako fragment tradycji współczesności. Mickiewicz wskazywał na źródła formacji, Słowacki i Norwid piszą natomiast o własnych źródłach.

Dla obu poetów kluczową i w pewnym sensie genealogiczną tradycję stanowi Homer i jego twórczość; wypada zauważyć, że ten wybór wpisuje się w widoczne w polskiej literaturze pragnienie wysoko ocenianego eposu, związane z pragnieniem odkrycia heroicznego źródła narodu. Owa tradycja okazuje się wszakże problematyczna. Obaj poeci kultywują postać Homera i marzą o eposie ze świadomością nostalgiczności i tego kultu, i marzenia. Zwracam przy tym obecnie uwagę nie na samo pisanie eposów w polskim

²³ Cytaty z *Dzieł Mickiewicza* pochodzą z Wydania Jubileuszowego pod redakcją J. Krzyżanowskiego (Warszawa 1955).

romantyzmie (do kwestii tej powrócę we fragmencie poświęconym greckiej formie), ile na pisarską samowiedzę twórców, umieszczanie własnego dzieła w linii rozwojowej wywodzącej się z greckiego antyku, wypada dodać – najdawniejszego.

U Słowackiego niejednokrotnie (w pamiętniku i korespondencji) powraca wspomnienie dziecięcej lektury książek zbójceckich, m.in. Homera, przeciwstawionych literaturze rzymskiej, i związanych z ową lekturą marzeń²⁴. Jak czytamy w liście poety do matki:

Będę miał synów, córki – wybiorę ci najpiękniejszego z synów – aniołka – przyszlę ci go, [...] Matko, odpędzaj go od książek – niech nad śmiercią Hektora nie płacze, niech się nie uczy od Jowisza z *Iliady* zmarszczeniem brwi świat wstrząsać. Daj mu zimną *Eneidę*, której Julek częstym czytaniem nie podarł, niech ze spalonego miasta uczy się z Eneaszem unosić Boga – matkę – żonę – dzieci – niech nie zostawia po sobie, czego by mógł żałować...²⁵.

Można tu przypomnieć ponadto figurę ślepego poety z apologu do *Balladyny*, wzmianki o Homerze w *Beniowskim*, tłumaczenie *Iliady* czy przywoływanie greckiego poety w twórczości genezyjskiej (m.in. w *Genesis z Duchą*). Do kwestii tej jeszcze powrócę, w tym miejscu chciałbym wyeksponować widoczną w *Beniowskim* opozycję: twórczości Homera (w języku Schillera – naiwnej) i twórczości nowożytnej – Ariosta i Tassa (sentymentalnej). Słowacki, ujawniając swoją fascynację Homerem i jego eposem, stwierdza bowiem zarazem, że pisze jak wymienieni poeci. Fakt ten wynika z doświadczenia sentymentalności, radykalnie oddzielającej twórców nowoczesnych od czasów dawnych i ich wzorów; kwestia ta wiąże się również z widoczną u poety krytyką współczesności pozbawionej heroizmu (*Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*)²⁶.

Podobny wątek pojawia się u Norwida, dla którego, jak zauważa Krzysztof Trybuś, epos wiąże się z perspektywą metafizyczną (badacz stwierdza, że poeta nawiązuje do tradycji *Odysei*, przypisywanej starymu Homerowi)²⁷. Twórca we wstępie do przekładu *Odysei* pisze: „Homer należał do tych nabożnych ksiąg, a w chwilach życia trudnych i wątpliwych brało się Epopeję i rozkładało się ją na traf, macając palcem, które? parę wierszy ujmie ręką jako słowa wyroczne?” (t. III, s. 674)²⁸.

W wykładach o Juliuszu Słowackim, w specyficznym kontekście Byronowskim (również powiązany z Grecją: Byron, archetyp poety, okazuje się „Sokratesem poetów”, a momentem centralnym jego drogi twórczej jest śmierć w Mesolongi; wypada przypomnieć, że Norwid w swojej autobiografii wiąże symbolicznie datę śmierci Byrona z datą swoich narodzin²⁹) jest mowa o działalności angielskiego poety, który „na

²⁴ Zob. T. Sinko, *Hellenizm Słowackiego*, s. 138 i nn.; M. Piechota, *Żywioł epopeiczny w twórczości Juliusza Słowackiego*, Katowice 1993, s. 70 i nn.

²⁵ *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, t. I. Wrocław 1962, s. 219.

²⁶ Zob. na ten temat M. Kalinowska *Romantyczni Spartanie i Majnoci*, s. 207.

²⁷ Zob. K. Trybuś, *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000, s. 123, a także idem, *Epopeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław 1993, s. 113.

²⁸ Cytaty z utworów poety pochodzą z wydania *Pisma wszystkie*, t. I–XI, pod red. J.W. Gomulickiego, Warszawa 1971–1976.

²⁹ Dla Norwida paralela polsko-grecka miała jeszcze jeden wymiar, w którym doświadczenie kulturowe

Homera ziemi *Iliadę* wskrzesił” (t. VI, s. 421). Norwid pisze o eposie wolnościowej, która odrodziła się w XIX w. w Grecji i była realizowana przez poetów i ludzi czynu (w przypadku Byrona to jedno, gdyż jest on twórcą „z Homera lirą i Leonidasa mieczem”, t. VI, s. 422), łączących słowo i działanie, nie tylko w Grecji, ale i w całej Europie, także w Polsce³⁰.

Również Norwid należy do twórców piszących (nie)epos w czasach sentymentalnych – można tu wskazać m.in. na *Quidama, Pierścień wielkiej damy* oraz *Vademecum*, utwory, w których przestrzeni intertekstualnej ważną rolę odgrywa epos homerycki i które jednocześnie wyraźnie oddalają się od tego wzorca, eksponując w ten sposób kryzys współczesności. W przypadku ich autora o dystansie dzielącym współczesność od Grecji antycznej decyduje także chrześcijaństwo (zresztą, trzeba dodać, Norwid narusza tę granicę, niejednokrotnie chrystianizując myśl twórców antycznych, np. Sokratesa).

Inny rodzaj greckiej genealogii, obejmujący nie tylko sztukę, ale i światopogląd (jeśli można dokonywać takich rozróżnień) pojawia się na gruncie genezyjskiej refleksji Słowackiego. W *Dialogu troistym – rozmowie III* mistrz wyklada Helionowi (obecnie Polakowi) dzieje jego ducha:

Oto więc duch twój ma ogromną masę wiadomości wewnętrznych i wchodzi w ciało Homera... Jeszcze bynajmniej nie wiesz, co w głębi twego ducha znajduje się... ale już w dzieciństwie przeżywając poprzednie żywoty – ocmiony jesteś wizjami przeszłości... bity niby przez jakieś zewnętrzne błyskawice... Nie wiesz, co to znaczy... powołanie twoje rewelatorskie jest ci niewiadome... lecz oto duchy Jazona, Greków trojańskich, Orfeusza... które są bez organizacji – czując, że praca ich na ziemi byłaby bez owocu dla przyszłości. – Orfeusz chcąc, aby gdzie znalazł organizacją lutnisty dla ducha natchnień... Jazon, pragnąc wśród podobnych duchów urodzić i znów opływać glob cały...

(t. XIV, s. 324–5)

Również inni bohaterowie i myśliciele greccy, jak czytamy w *Liście do J.N. Rembowskiego*, współtworzyli „sprawę bożą przed Chrystusem”. Słowacki, dzięki przyjętej hermeneutyce, dostrzega u antycznych Greków zapowiedzi myśli genezyjskiej (Sprawy Bożej), intuicję nieśmiertelności duszy (Sokrates, Platon), ukazuje ponadto mitologiczne postaci greckie jako pracujące na rozwój ducha³¹.

Homer zdaniem Słowackiego to ślepy rewelator (jest tak na prośbę duchów, pragnących by nie zajmował się światem zewnętrznym i nie marnował w ten sposób swojej mocy wizjonerskiej), odkrywający prawdy o świecie ducha. Wątek rewelatorstwa Homera powraca u poety w związku z ideami politycznymi w *Liście drugim do księcia*

spotyka się z doświadczeniem biograficznym. Otóż, jak zauważa Alicja Lisiecka, poeta myśli o wielkich odepchniętych, osamotnionych i niezrozumianych przez Grecję postaciach w kontekście własnego losu i specyfiki kultury polskiej (badaczka wskazuje na takie wiersze, jak: *Marmur-biały czy Coś ty Atenom...*). Zob. A. Lisiecka, *Norwid – poeta historii*, s. 20 i n.

³⁰ Zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994.

³¹ Zob. L. Nawarecka, *O mitach greckich w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu*, s. 48 i nn.

Adama Czartoryskiego (t. XV, s. 311 i nn.)³², w którym okazuje się, że grecki twórca (podobnie jak Hezjod) rozumiał nieskończoną zmienność form władzy, przewidział również dziewiętnastowieczną demokrację – konstytucyjne królestwo (zapisał jej wizję w obrazie Olimpu); w końcu, jak się okazuje, wypracował formułę patriotyzmu zawierającą przekonanie o tym, że konieczne jest, aby człowiek stał się bogiem i w ten sposób, przez duchową wielkość i nieśmiertelność, wyzwolił się z niewoli. Ta formuła nie została jednak zrozumiana przez Greków, którzy srogo zapłacili za swój błąd, nie rozumiejąc, że polityka nie ma materialnego charakteru. Słowacki, jak się wydaje, w ten sposób przestrzega adresata listu (również przed zapatrzeniem na Francję i jej porządek konstytucyjny), wskazując jednocześnie na Polaków jako depozytariuszy nowej duchowej formuły politycznej (widząc początki nowej idei – „nowej *Iliady* wieków” – w Mickiewiczowskich prelekcjach), niejako następców Homera, uwalniających ducha spod władzy formy. Słowacki podkreśla przy tym, że grecki aojda dał jedynie zapowiedź prawdy, rozwijanej później w dziejach i znajdującej spełnienie w rewelacji genezyjskiej.

Ukazana tu grecka genealogia jest fragmentem genealogii romantyzmu i poetów romantycznych (konstruowanych przez nich wariantów romantyzmu)³³, wskazujących ponadto na wiele różnych swoich źródeł, nieraz heterogenicznych (np. tradycja Północy). Zwróćmy uwagę, że ukazane formuły greckiej genealogii twórczej romantyzmu/romantyków łączą w sobie często aporetyczny splot nostalgii za tym, co było i zostało utracone (np. za grecką formułą całości, o której pisze Mickiewicz), i świadomość koniecznych zmian, związaną z historyzmem.

W konsekwencji nie ma mowy o powrocie do greckiego wzorca. Nawet Mickiewicz daje ogólną, wywiedzioną z Grecji, zasadę twórczości (łączy ponadto źródła greckie z innymi); Słowacki wybiera bądź drogę ironiczną – ariostyczną, bądź wypracowuje hermeneutykę i poetykę, która pozwala mu podnieść grecki wzór do genezyjskiej doskonałości; podobnie postępuje Norwid, który pisze utwory w różny sposób parafrazujące epos, podkreślające różnicę dzielącą świat antyku greckiego od współczesnej Europy bądź niwelujący ową różnicę, przez postrzeganie w owym antyku zapowiedzi chrześcijaństwa.

Grecka forma

Wykorzystywanie przez romantyków Grecji jako swego rodzaju języka poetyki i estetyki tekstów ma wiele różnych aspektów; wspomnieć wypada np. o poszukiwaniu formuły tragizmu dla dziejów polskich przez Mickiewicza, Norwida i zwłaszcza Słowackiego, usiłującego mityczne początki narodu i jego dalsze dzieje zapisać w poetyce nawiązującej do greckich tragików, parafrazującego formułę tragedii (m.in. *Balladyna* – „sofoklesowe

³² Cytaty z utworów Słowackiego – jeśli nie zaznaczono inaczej – pochodzą z edycji *Dzieł wszystkich* pod red. J. Kleinera, t. I–XVII, Warszawa 1952–1975.

³³ Pomijam w tym miejscu skomplikowaną kwestię związków Norwida z romantyzmem.

niestety”, *Lilla Weneda* – „pół posągowa forma Eurypidesa tragedii”³⁴, utwory prezentowane zresztą przez poetę jako rapsody dzieła epickiego!³⁵, *Agezylausz*³⁶)³⁷.

W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na romantyczne aktualizacje greckiej genealogii, służące pisaniu o współczesności słowiańskiej (polskiej). Przykładów takiego postępowania można znaleźć wiele, wybieram jednak trzy teksty: *Dziady* Mickiewicza, *Króla-Ducha* Słowackiego i *Promethidiona* Norwida, traktując je jako reprezentatywne i pytając o zasadę widocznego w nich pisania Grecją – antycznym dramatem, eposem i dialogiem.

W przedmowie do II części *Dziadów* Mickiewicz pisze:

D Z I A D Y. Jest to nazwisko uroczystości obchodzonej dotąd między pospółstwem w wielu powiatach Litwy, Prus i Kurlandii, na pamiątkę dziadów, czyli w ogólności zmarłych przodków. Uroczystość ta początkiem sięga czasów pogańskich i zwała się niegdyś uczną kozła, na której przewodniczy Koźlarz, Huslar, Guślarz, razem kapłan i poeta (gęślarz). [...]. Godna uwagi, iż tak zwyczaj częstowania zmarłych zdaje się być wspólny wszystkim ludom pogańskim, w dawnej Grecji za czasów homerycznych, w Skandynawii, na Wschodzie i dotąd na wyspach Nowego Świata. D z i a d y nasze mają to szczególnie, iż obrzędy pogańskie pomieszane są z wyobrażeniami religii chrześcijańskiej [...].

(t. III, s. 11)

I w tym przypadku pojawia się więc formuła genealogii, ujawniająca zresztą podobną zasadę jak ta opisana w *Przemowie* – opracowywania mitycznego archaicznego źródła. Mickiewicz respektuje również drugą zasadę: pisania nie na grecki wzór, ale jak Grecy. Przedmowa do dramatu ukazuje bowiem sytuację podobieństwa obrzędowych początków tragedii greckiej i dramatu narodowego (jak Mickiewicz mówi w prelekcjach paryskich – słowiańskiego), odnawianego przez poetę po czasach panowania dramatu naśladowczego³⁸. W ten sposób twórca kreuje wizję syntezy kulturowej.

Mickiewicz dodaje przy tym znaczącą cechę odróżniającą jego dramat od dramatu antycznego – „wyobrażenia religii chrześcijańskiej”, związane z drugim źródłem *Dziadów*: tradycją misteryjno-moralitetową, wyznaczającą kierunek rozwoju dramatu słowiańskiego, otwierającą go na ujęcie historii w perspektywie świętej i w ten sposób poszerzającą formułę obrzędu (w *Dziadach* możemy obserwować także inne konwencje, współtworzące intertekstualną przestrzeń dramatu)³⁹. Poszerzenie takie dokonuje się

³⁴ Zob. T. Sinko, *Hellenizm Słowackiego*, s. 189 i nn.; J. Skuczyński, „*Lilla Weneda*” z *ariostycznym uśmiechem*. „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3.

³⁵ Zob. M. Piechota, *Zywiol epopeiczny w twórczości Juliusza Słowackiego*, s. 56 i nn.

³⁶ Zob. M. Kalinowska, „*Agezylausz*” Juliusza Słowackiego – między tragedią a misterium, [w:] *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, pod red. H. Krukowskiej i J. Ławskiego, Białystok 2005, s. 487 i nn.

³⁷ Zob. na ten temat M. Kalinowska, *Romantyczni Spartanie i Majnoci*, s. 218 i nn.; B. Sawicka-Lewczuk, *Poświęcenie i ofiara w „Lilli Wenedzie” (w kontekście tragedii Eurypidesa)*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 328 i nn.

³⁸ Zob. A. Wojtylak, *Reminiscencje antyczne w II części „Dziadów” Adama Mickiewicza – kategoria misterium*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu*, s. 189 i nn.

³⁹ Zob. na ten temat M. Piwińska, *Romantyczna nowa tragedia*, [w:] *Studia romantyczne*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Wrocław 1973, s. 116.

w dramacie w związku z porzuceniem przez Mickiewicza źródeł folklorystycznych i konstruowaniem mitologii mesjanistycznej (oraz powstającej na jej gruncie hermeneutyki) w III części utworu. Wypada ponadto dodać, że u podstaw koncepcji antropologicznej Konrada znajduje się m.in. mit prometejski, znów przekształcany i kontaminowany z innymi mitami (również np. z mitem orfickim)⁴⁰.

W przypadku *Króla-Ducha* również mamy do czynienia ze znamienym przekształceniem antycznego wzoru. Punkt wyjścia słowiańskiej eposy, mającej ukazać nie tylko prawa rozwoju ducha (cele finalne oraz sposób ich realizacji), ale i dzieje narodu, jest niejako podwójnie grecki – z jednej strony chodzi o poetykę, z drugiej o *Państwo* Platona i postać Hera Armeńczyka (Platon w związku z wizją nieskończoności jest ważny już we wczesnych utworach poety⁴¹). Rapsod I rozpoczyna się w następujący sposób⁴²:

I

Cierpienia moje i męki serdeczne
 I ciągłą walkę z szatanów gromadą,
 Ich bronie jasne i tarcze słoneczne,
 Jamy wężową napelnione zdradą...
 Powiem... wyroki wypełniając wieczne,
 Które to na mnie dzisiaj brzemię kładą,
 Abym wyśpiewał rzeczy przeminięte,
 I wielkie duchów świętych wojny święte.

II

Ja Her Armeńczyk leżałem na stosie
 Trupem... przy niebios jasnej błyskawicy,
 Kaukaz w piorunów się ciągłym rozgłosie
 Odzywał do ech ciemnej okolicy.
 Niebo szerniało...ale świeciło się
 Grzmotami... jak wid szatańskiej stolicy.
 A ja świecący od ciągłego grzmota
 Leżałem. – Zbroja była na mnie złota.

(t. VII, s. 145)⁴³

Epos Słowackiego okazuje się wszakże parafrazą eposu antycznego: w centrum utworu znajduje się kategoria „ja” i jego metempsychiczna pamięć (wypada tu zauważyć stylizację narratora na wieszczego aoidę); perspektywa czasowa obejmuje nie tylko początki narodu, ale i zostaje otwarta na przyszłość; perspektywa problemowa

⁴⁰ Sprawa ta wywołuje spór. Ostatnio pisał na ten temat Bogusław Dopart (*Dramat Adama. O mitycznej podstawie antropologicznej koncepcji III części „Dziadów”*, [w:] *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002).

⁴¹ Zob. D. Ratajczak, *Wóz dwukonny. Rozważania o jednym antycznym motywie. O „Horsztyńskim” Juliusza Słowackiego*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 314.

⁴² Zob. M. Piechota, *Żywioł eposyczny w twórczości Juliusza Słowackiego*, s. 82 i nn.

⁴³ Jak pokazuje Marek Piechota, taka formuła inwokacji nawiązuje do staropolskiego tłumaczenia *Eneidy* (ibidem, s. 84).

jest zakreślona przez kategorię romantycznej syntezy – całości (rozpadającej się jak tekst poety); sytuacją rozpoczynającą akcję jest śmierć bohatera; przekształceniu ulega również mitologia, synkretyczna, podporządkowana hermeneutyce genezyjskiej i wizji wędrówki ducha w kolejnych wcieleniach⁴⁴.

Mamy więc do czynienia z eposem metafizycznym, w którym parafraza gatunku (kontaminowanego z innymi tradycjami, np. z *Boską Komedią* Dantego, ale i z baśnią, niejednokrotnie tracącego swoją wyrazistość) prowadzi również do parafrazy greckiego światopoglądu heroicznego (męka ciała ma służyć postępowi ducha), otwartego przez poetę na myśl genezyjską, na prawdy, które Słowacki chciał przekazać swoim czytelnikom, związane w utworze z wizją historiozoficzną⁴⁵.

I w końcu *Promethidion*. Jak czytamy w poprzedzającym utwór wprowadzeniu *Do czytelnika*:

Forma greckiego dialogu zdała mi się być najkorzystniejszą do zaszczepienia głównych pojęć o p o w w a d z e s z t u k i, bez czego niepodobna do rozwinięcia dalszego – w prozie historycznej – i w prozie technicznej przystąpić.

W dialogach podobnych najważniejsze dla ludzkości pytania rozstrzygały się u tych ludów (a mianowicie Greków), u tych, mówię, bez których, przynajmniej co do z n a j o m o ś c i f o r m y, nic jeszcze dotąd uczynić nie jesteśmy w stanie, i nic się nie uczyniło stanowczego.

(t. III, s. 429)

Dialog antyczny w znamienity sposób zostaje poddany przez Norwida chrystianizacji: ma przedstawiać mądrość, która „zaczyna od bojaźni Bożej”; ponadto utwór poprzedza motto poświęcone naśladowaniu Chrystusa jako „zasadzie wszech-harmonii społecznej w Chrześcijaństwie” oraz cytaty ze św. Pawła. W ten sposób (to częste postępowanie Norwida) poeta wpisuje dziedzictwo greckie w obręb swojej hermeneutyki, której podstawą jest chrześcijaństwo, co pozwala twórcy mówić o sztuce narodowej i sytuacji narodu w XIX w., realizować swoją koncepcję słowa – testamentu czynu.

Przy tym, jak zauważa Stefan Sawicki, *Promethidion* okazuje się collage'em różnych gatunków i stylów⁴⁶, co sprawia, że będący podstawą gatunkową tekstu dialog zostaje poddany daleko idącym przekształceniom, łącząc się m.in. z gatunkami biblijnymi, a także odą, retorycznym traktatem, dramatem romantycznym, poematem, wierszem lirycznym.

Zwróćmy uwagę, że w przypadku każdego z wymienionych utworów zasadą aktualizacji greckiej formy okazuje się hermeneutyczna parafraza (niejednokrotnie daleko odbiegająca od wzoru), ujawniająca zbliżenie i dystans wobec greckiego dziedzictwa, wpisywanego w dziewiętnastowieczny światopogląd. Parafraza ta obejmuje ponadto poetykę tekstów, otwierając ją na inne gatunki, style, estetyki, utwory.

⁴⁴ O antyku w genezyjskiej koncepcji Słowackiego pisała ostatnio Elżbieta Powązka (*Poetyka wyzwolenia. Genezyjski dialog antyku z barokiem w twórczości Juliusza Słowackiego*, Kraków 2008, s. 63 i nn.).

⁴⁵ W interesujący sposób, w związku z koncepcją Deleuze'a i Guattariego literatury mniejszej, pisze o *Królu-Duchu* jako eposie słowiańskiej Mikołaj Sokołowski („*Król-Duch*” Juliusza Słowackiego a eposyja słowiańska, Warszawa 2004).

⁴⁶ Zob. S. Sawicki, *Wstęp*, [w:] C.K. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, Kraków 1997, s. 8 i nn.

Paralela

Paralela grecko-słowiańska w szczególnie rozbudowany i wieloaspektowy sposób pojawia się u Mickiewicza, zwłaszcza w prelekcjach paryskich (już w *Pierwszych wiekach historii polskiej* twórca wprowadza wątek historycznych relacji Słowian i Greków, podobne rozważania powracają w prelekcjach, w których znajdujemy np. pogląd, że mit Orfeusza wywodzi się z ziem słowiańskich, także w związku z kwestią baśni Mickiewicza akcentuje wspólne źródła kultury greckiej i słowiańskiej; stwierdza ponadto: „Nie trudno też u pisarzy greckich znaleźć ślady tradycji odnoszących się do Słowian”, t. VIII, s. 76).

Mickiewicz konstruuje wspomnianą paralełę w ramach różnych dyskursów. Najbardziej podstawowym jest dyskurs heurystyczny – twórca usiłuje przedstawić publiczności Collège de France sprawy nieznanego jej ludu słowiańskiego (ludów słowiańskich!), m.in. na drodze porównań, zestawiając go z Grekami – i hermeneutyczny: analogie greckie pozwalają skonceptualizować i poznać problematykę słowiańską (wypada uzupełnić jednak, że twórca utrzymuje również, że to wykład problematyki słowiańskiej może przyczynić się do rozwikłania zagadek Grecji: „Jak epopeja słowiańska daje nam wyobrażenie, czym były rapsodie greckie przed Homerem, tak w piosenkach serbskich widzimy historię idylli u Greków”, t. VIII, s. 288). W ten sposób powstaje również dyskurs ideologiczny, konstruujący wizję tożsamości słowiańskiej (trzeba dodać, w ten sposób także Słowianie poznają siebie – w kulturowym kodzie europejskim), umiejscawiający ją w uniwersum kulturowym, wskazujący miejsce Słowian jako swego rodzaju nowych Greków (choć, wypada dodać, Mickiewicz wprowadza i inne analogie, np. łączące Słowian z Celtami).

W prelekcjach paryskich pojawiają się dwie wizje Słowian i Słowiańszczyzny: jedna związana ze słowianofilstwem, nawiązująca do mitu Herderowskiego, druga – mesjanistyczna⁴⁷. W tej pierwszej nacisk zostaje położony na związek Słowian z ziemią, naturą i na jego konsekwencje; Mickiewicz dostrzega u Słowian łączący ich z Grekami pierwiastek idylliczny. Czytamy np. o naturze Słowian i ich twórczości:

U Słowian najzupełniejszy brak tych żywiołów nadprzyrodzonych. Ich poezja jest całkiem przyrodzona, ziemska. Widnokrag jej, przynajmniej w poezji starodawnej, zamyka się między Dunajem a ziemiami Litwinów i Niemców. Szczególnie zasługuje w niej na uwagę doskonała plastyczność stylu. Formy poezji normandzkiej są ustalone; rysunek każdego utworu jest doskonale czysty, chociaż myśl buja w obłokach. Styl jest bardzo zwięzły i bardzo wyrazisty. W poezji greckiej przy całej doskonałości stylu jest pewna miękkość. Poezja słowiańska to coś pośredniego między tymi dwoma rodzajami. Nie posiada ona starannie wypracowanej doskonałości stylu greckiego, nie ma tak surowych konturów, jak w lirycznych utworach Skandynawów. Jest ona plastyczna, jest widzialna i dotykalna w swym stylu.

(t. VIII, s. 182)

W tej drugiej wizji w grę wchodzi z kolei pierwiastek metafizyczny, również łączący Słowian z Grekami:

⁴⁷ Pisałem na ten temat w książce *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2008.

My Słowianie nie mamy nic prócz świeższego wspomnienia kraju, skąd pochodzimy, tego kraju wspólnego wszystkim ludziom, kraju, gdzie przebywa dusza. [...] Tak nazywam ową krainę wewnętrzną, tę sferę wewnętrzną, dobrze znaną filozofom starożytności, Pitagorasowi, Platonowi, dobrze znaną ludowi naszych stron, który duchem nadal tam przebywa.

(t. XI, s. 342)

Na uwagę zasługuje w tym miejscu także pojawiająca się w prelekcjach paryskich historiozoficzna wizja upadku Grecji (filozofującej i niezdolnej do czynu), pokonanej przez barbarzyńców – w analogii konstruowanej przez twórcę nowymi barbarzyńcami mają być Słowianie, w XIX w. przynoszący dekadencej Europie duchowe odrodzenie.

Osobna kwestia to wspomniane już paralele estetyczne. Mickiewicz eksponuje pokrewieństwo epiki słowiańskiej i greckiej, nawiązując do tezy o homerydach – o zbiorowym autorstwie eposów greckich, przypominającym zbiorowe autorstwo epiki słowiańskiej (serbskiej); podobną analogię twórca widzi pomiędzy liryką słowiańską a grecką (jak mogliśmy już obserwować w cytowanym fragmencie), a także na gruncie dramatu; spotykamy w prelekcjach również fragmenty, w których świetle historia słowiańska zasługuje na formę eposu Homera (np. konfederacja barska).

Jak czytamy:

Poezje serbskie składają się w ogólności z różnych ułamków, z opowiadań o sprawach, wydarzeniach, nie mających między sobą bezpośredniego związku, ale odnoszących się do jednego wydarzenia głównego. W opowiadaniach tych powracają zawsze niektóre zwrotki, niektóre utarte wyrażenia, przyjęte przez cały lud, każdy umie je na pamięć i wszędzie wplata. Powtarzając owe opowiadania lud dodaje jeszcze zwrotki własnego pomysłu, inne znów opuszcza i tym samym całą tę poezję przekształca. Dziś więc nie podobna rozróżnić, co w tych pieśniach jest tworem pierwiastkowym, a co dodano później. Ta nieustanna praca oczyszczała opowiadania, odrzucała z nich to, co mogło się wydać sztuczne, co było zbyt indywidualne. Jakoż jest to jedyna poezja wolna od manieri, od formuł. U Greków poezja homerydów miała ten przymiot, który u nowożytnych odnajduje się w poezji serbskiej. Największe utwory, będące płodem pojedynczego geniusza, zawsze noszą na sobie jego piętno i wyrażają się często w to, co zwiemy manierą. Poezja serbska, zachowując istotną treść opowiadań, a ciągle zmieniając się co do formy, jest razem i starodawną, i młodą, ponieważ była śpiewana przez cały lud, wygłaszana przez rapsodów i tym sposobem żyła życiem ludu.

(t. VIII, s. 206 i n.)

Twórca zwraca uwagę na podobieństwo kreacji bohaterów w eposach Homera i utworach słowiańskich, podobieństwo przedstawienia epoki heroicznej (jak również ogólnie – przedstawiania rzeczywistości, prawdy na jej temat), podobieństwo łączące twórców, sposób powstania oraz istnienia epiki greckiej i słowiańskiej. Mickiewicz podkreśla jednak, że u Słowian nie ma eposu, m.in. z powodu braku mitologii i związanych z tym faktem konsekwencji.

W lekcji XVI kursu trzeciego profesor-poeta prezentuje wizję dramatu słowiańskiego jako syntezy literatury – kontekstem dla takiej koncepcji okazuje się m.in. wizja tragedii antycznej (wypada zauważyć, że również geneza misterium na Słowiańszczyźnie ujawnia, zdaniem twórcy, podobieństwo do genezy tragedii greckiej), podobnie syntetycznej. Pojawia się w owej lekcji jeszcze jeden wątek łączący Grecję i Słowiańszczyznę, związany z wystawieniem dramatu. Jak czytamy:

[...] nawet i pod tym względem poeci winni wziąć sobie za wzór słowiańskich bajarzy, słowiańskich wieśniaków. Jak Panom wiadomo, żaden lud nie posiada równie obfitych, równie cudownych baśni i może nigdy nie znajdzie się krąg słuchaczy równie uważny jak ten, co otacza biednego chłopka opowiadającego w swej chacie baśni. Jak niektórzy poeci greccy, jak Arystofanes, jak niektórzy autorowie misteriów, bajarz niemal zawsze wprowadza siebie samego w opowiadanie i odgrywa jakąś rolę w akcji.

(t. XI, s. 123)

W kontekście Mickiewiczowskiego mesjanizmu ważne są jeszcze dwa aspekty paraleli grecko-słowiańskiej w prezentowanej w prelekcjach wizji literatury. Po pierwsze, myśl o metafizycznym źródle twórczości:

Gdzież zatem znaleźć typ, ideał arcydzieła? Ten ideał istnieje jedynie w krainie duchów. Niektórzy filozofowie starożytni, Pitagoras, Platon, wiedzieli o tym; wszyscy wielcy artyści to czuli; teoretycy dzisiejsi poczynają to miarkować. Sztuka powinna wcielać ten ideał w kształt widomy, powinna dać nam odczuć i widzieć ducha przedstawianej osoby, wyzwalając go z pokrywy ziemskiej, która go przesłaniała, a przywracając mu kształt będący tylko wyrazem jego wewnętrznej istoty, kształt, jaki mógłby i powinien by mieć na ziemi.

(t. XI, s. 384)

Po drugie natomiast, koncepcja poezji czynnej, konstruowana przez Mickiewicza w trzecim i czwartym kursie prelekcji paryskich:

Dla naszego autora poezja jest natchnieniem wielkiej wagi; należy ją, jak mówi, nosić w głębi ducha. Słowo, poezja wydana w słowa, jest już nieszczęściem dla ducha, który popelnia w ten sposób zdradę na samym sobie. Słowo napisane dowodzi niemocy czynu. U Greków nawet prawdziwa poezja oznaczała nie co innego jak działanie. Ποίησις [Poesis] po grecku znaczy działanie. Czegoż domaga się autor polski? Oto aby duchy najhartowniejsze, najwznioślejsze, najsilniejsze, te, które obcują z Bóstwem, zachowały wszystkie swe siły na działanie zamiast na słowa

(t. XI, s. 23)

U Słowackiego myśl o paraleli grecko-słowiańskiej pojawia się m.in. w koncepcji Słowian jako następców Greków, podejmujących ich dziedzictwo i misję w wielkiej odysei ducha (sugestie związane z takim dziedzictwem pojawiają się również u Mickiewicza). Oto pochodząca z Rapsodu I *Króla-Ducha* wizja przejścia Ducha pomiędzy Grecją a Słowiańszczyzną:

IX
 Wszakże Letejską przykładając wodę
 Do ran – by pamięć boleści straciły –
 Niejedną poniósł na pamięci szkodę,
 Niejeden obraz stracił senny, miły.
 Jutrzenek greckich różaną pogodę
 Duchy mu nagle ręką zasłoniły,
 A pokazały – jako świt daleki –
 Umiłowaną odtąd – i na wieki!

(t. VII, s. 147)

Słowacki wprowadza koncepcję następstwa kulturowego i duchowego poszczególnych narodów, w tym przypadku Greków i Słowian (kwestia ta powraca w Rapsodzie IV poematu). Duch, który pracował w greckiej formie – poddany prawu cyklicznego powrotu, któremu towarzyszy zapomnienie o poprzednim wcieleniu – zostaje wysłany w pełną twórczego cierpienia podróż przez kolejne wcielenia w poszukiwaniu Umiłowanej, której pierwszą figurą okazuje się córka Słowa, symbolicznie powiązana z Polską (dzięki przyjętej przez poetę interpretacji Apokalipsy). W ten sposób dokonuje się postęp. Duch, który w Grecji jedynie przeczuwał istotę nieśmiertelności i był przywiązany do swojej cielesnej formy (kwestia ta jest wyeksponowana w *Samuelu Zborowskim*, w związku z postacią Amfitryty i jej podwodnym królestwem), rozpoznaje, że rozwój polega na jej ofiarowaniu, i odkrywa w ten sposób drogę ku celom finalnym, nieznanym w antyku. Pisząc o następstwie narodów (kultur), poeta ujawnia zasady swojej historiozofii, prezentuje ponadto, powstającą dzięki genezyjskiej hermeneutyce, wizję syntezy kulturowej (synkretycznej, łączącej różne mitologie)⁴⁸.

Można u Słowackiego dostrzec więcej aspektów paraleli grecko-słowiańskiej (np. w jednym z wierszy poeta nazywa współczesność mianem „wieku eschylesowego”). Z jednej strony mam na myśli wizję antropologiczną twórcy, którą, jak pisze Maria Korytowska, określa kategoria *kalós kagathós*⁴⁹. Z drugiej natomiast, widoczną u Słowackiego praktykę patrzenia na Grecję w perspektywie polskiej i zarazem na Polskę w perspektywie greckiej. Poeta w znamienity sposób łączy między – innymi w *Agezylauszu*, w którym Maria Kalinowska dostrzega wizję Grecji dionizyjskiej⁵⁰ – realia greckie/spartańskie⁵¹ i polskie, zwracając uwagę na heroizm oraz męczeństwo Spartan i dawnych Polaków, będący zasługą ducha w jego podróży przez dzieje. W dramacie pojawia się ponadto sugestia odrodzenia dawnej Grecji przez słowiańską ofiarę (i przez naśladowanie Chrystusa) – w ten sposób ma zostać przełamany impas w rozwoju ducha Sparty. Podobnie w *Zawiszy Czarnym* polska szlachta jest porównywana do antycznych bohaterów greckich.

Grecja oglądana w perspektywie polskiej i Polska w perspektywie greckiej, jak również kwestia heroizmu Spartan pojawia się także we wczesnej twórczości poety (*Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*). Jak stwierdza Maria Kalinowska, jest to – inaczej niż w genezyjskim dziele Słowackiego – heroizm bez transcendencji i nadziei; w przy-

⁴⁸ Zob. E. Kiślak, *Genezyjska perspektywa tradycji antycznej*, [w:] *Świat z tajemnic wypowiedany. Studia o „Samuelu Zborowskim” Juliusza Słowackiego*, pod red. M. Kalinowskiej, J. Skuczyńskiego, M. Bizior, Toruń 2006, s. 153 i nn., a także W. Szturc, *Metamorfozy mitemów antycznych w „Samuelu Zborowskim”*, [w:] *ibidem*.

⁴⁹ Zob. M. Cieśla-Korytowska, *Słowacki a kalokagatia*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 263 i nn.

⁵⁰ Zob. M. Kalinowska, *„Agezylausz” Juliusza Słowackiego – obszary świata poetyckiego. Wprowadzenie do próby lektury*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 359 i nn. Badaczka kładzie przy tym nacisk na widoczną u Słowackiego opozycję Sparta – Ateny (w której dowartościowana zostaje ta pierwsza). Zob. na ten temat: eadem, *Romantyczni Spartanie i Majnoci*, s. 213 i nn. Podobne zjawisko ma miejsce w *Zawiszy Czarnym*. Zob. eadem, *Kilka słów o posągowej piękności marmurowej w poezji Słowackiego*, [w:] *Lustra historii*, pod red. M. Kalinowskiej i E. Kiślak, Warszawa 1998, s. 112.

⁵¹ Zob. eadem, *Romantyczni Spartanie i Majnoci*, s. 210 i nn.

wołanym utworze okazuje się, że Polacy są dalecy od takiej postawy, za co spotyka ich krytyka poety⁵².

Paralela grecko-słowiańska widoczna jest także u Norwida. Konstruuując ją, poeta odwołuje się do uniwersalnej kategorii epopei wolności ogarniającej współczesną twórcy Europę (ale również w związku z wykorzystaniem mitów greckich – można tu przynajmniej wskazać na *Fortepian Chopina* i kreację polskiego kompozytora w kontekście mitu orfickiego). Kwestii tej poświęcę uwagę w rozważaniach dotyczących dziewiętnastowiecznych aspektów interesującej mnie tu paraleli.

Oddalenia

Jak pisałem wyżej w kontekście greckiej genealogii polskiego romantyzmu (romantyków), to głównie Słowacki i Norwid eksponowali wątek odmienności Greków i Słowian (Polaków) czy Grecji i współczesności. Wątek ten pojawia się jednak również u Mickiewicza, zwłaszcza w prelekcjach paryskich, w związku z kwestią dystansu historycznego (już w wykładach lozańskich czytamy, że po doświadczeniu rzymskim, związanym ze sztuką, niemożliwy jest powrót do greckiej spontaniczności; w wykładach tych zresztą, co charakterystyczne, pozytywnie wartościowany jest Rzym – ukazywany jako źródło kultury europejskiej⁵³), różnicy pomiędzy pogańskim antykiem (zmysłowym, pozbawionym duchowości – w tym kontekście Mickiewicz mówi np., że Trembecki jest Grekiem) a chrześcijańską, duchową, otwartą na nieskończoność nowożytnością; epoką naiwną a epoką sentymentalną (pięknem a wzniosłością).

Tożsamość słowiańską ukazuje więc twórca nie tylko przez analogie z Grecją, ale i przez różnice. Czytamy np.:

To, co podziwiamy u Greków, ten wdzięk i doskonały umiar formy, wynika właśnie z ich niedostatku duchowego. Grecki wdzięk, doskonałość form greckich, to, co zowiemy sztuką klasyczną, poczyna się w dobie upadku Grecji. Kiedy owo tchnienie, które ożywiało jeszcze dawnych poetów, wygasło, zdołano zamknąć – jak się wyrażają znawcy zawodowi – nieskończone w skończonym, co wybornie charakteryzuje sztukę grecką. Nie szukano już niczego ponad ziemią i wówczas osiągnięto doskonałość w tym, co jest ziemską stroną sztuki.

(t. X, s. 210)

Zapowiedzi takiego ujęcia widoczne są u Mickiewicza już wcześniej: w wierszu *Żeglarz* mamy do czynienia z wizją rozpadu antycznego uniwersum etycznego (Piękna i Cnoty), które nie przystaje do świata człowieka nowoczesnego; w recenzji *Jagiellonidy* poeta zauważa anachroniczność antycznej maszyny cudownej i domaga się rekonstruowania jej przez nawiązywanie do chrześcijaństwa (żywołów świętych).

⁵² Zob. ibidem, s. 213.

⁵³ Zob. M. Bąk, P. Marciniak, *Antynomia Grecji i Rzymu w wykładach lozańskich*, [w:] *Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza*, pod red. A. Nawareckiego i B. Mytych-Forajter, Katowice 2006, s. 122 i nn.

Specyficzna wizja odrębności Grecji i Polski pojawia się w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, w których twórca, nawiązując do opozycji Aten i Jerozolimy, eksponuje odmienność greckiej tradycji filozoficznej (racjonalnej spekulacji) od myśli polskiej. Podobnie w prelekcjach paryskich Mickiewicz na gruncie organizującego jego myślenie o Słowianach w pierwszych dwu kursach mitu Herderowskiego podkreśla, że są oni niefilozoficzni, nie mieli bowiem objawienia, a początkiem filozofii jest właśnie tłumaczenie objawienia. Ponadto pierwotna religia Słowian zakłada wiarę w jednego Boga; Słowianie są pozbawieni okrucieństwa; i w końcu: społeczność słowiańska była związana z wsią, nie odznaczała się ponadto ekspansją. Inaczej Grecy, którzy filozofowali, przyjęli politeizm, byli okrutni, zakładali miasta i żyli w miastach, podbijali sąsiednie tereny.

Wypada jednak zauważyć, że w wykładach lozańskich czy prelekcjach paryskich Mickiewicz rozróżnia dwa nurty filozofii: tradycję platońską, jak wspomniałem, korespondującą z mesjanizmem, i arystotelesowską (odpowiedzialną za powstanie ograniczającej poznanie metody), w której kontekście umieszczony zostaje krytykowany przez profesora-poetę Hegel.

Osobna kwestia to wspomniana już odmienność Grecji i Słowian związana z chrześcijaństwem. W prelekcjach paryskich czytamy:

Wiadomo, że u starożytnych bohaterowie byli to zawsze ludzie szczęśliwi, bogaci, pełni zdrowia i sił fizycznych. [...] To pojęcie jest u podwalin epopei greckiej. Epopeja kończy się zawsze tam, gdzie zaczynają się nieszczęścia bohaterów. U poetów chrześcijańskich, u minnesingerów i truverów, których poezja jest pod względem moralnym wyższa, a pod względem literackim doskonalsza niż poezja Słowian, podstawowa idea chrześcijańska, rehabilitacja nieszczęścia nie występuje równie jasno. Poeci owi, zwłaszcza poeci-literaci, piszą pod wpływem starożytnych, niekiedy samychże Greków, a często kierując się tradycjami przyniesionymi z Północy przez ludy germańskie. Idea bezwzględnie poświęcenia jest właściwa epopei serbskiej, będącej w istocie tylko historią wielkich nieszczęść, wielkich klęsk. Triumf jest w niebiosach, a na ziemi poeta dopomina się jeno o sławę dla swojego bohatera. Przeciwnie, kult siły pojawia się wielokrotnie u poetów nowożytnych, wśród ludów spoganionych.

(t. VIII, s. 211 i n.)

Bohaterowie słowiańscy, podkreśla Mickiewicz, są też mniej okrutni i bardziej szlachetni niż bohaterowie greckich eposów.

Mickiewiczowi zdarza się jednak być niekonsekwentnym, gdyż stwierdza np.:

Homer dotąd jest poetą, jeśli można tak się wyrazić, najbardziej chrześcijańskim. U niego wszystko dzieje się naprzód w niebie, to jest w krainie duchów; potem dopiero człowiek wykonywa myśl Bożą. Ale człowiek nie jest ślepym narzędziem.

(t. XI, s. 125)

Profesor-poeta charakteryzuje ponadto twórczość słowiańską przez odróżnienie jej od greckiej, eksponując tym samym oryginalność pisarzy słowiańskich:

Piosenka słowiańska nie daje się włączyć do żadnego ze znanego, ustalonego przez szkoły rodzaju. Nie jest to poezja liryczna ani liryczno-epiczna, ani poezja dramatyczna. Nie było takiej poezji u Greków; ledwie ślad jej zachował się w kilku utworach *Antologii greckiej*, ale i tam nawet są to

tylko małe obrazki uczuć, czasem sentencje nie mające, zda się, żadnego celu, żadnej dążności. Później Grecy sycylijscy, poznaawszy dokładnie swoje pieśni narodowe, postąpili wyżej i stworzyli rodzaj znany pod nazwą idylli. Teokryt nadał jej charakter dramatyczny, ale często psuł ją wprowadzając do niej nadto sztuczne pomysły. Inni wielcy poeci, jak Moschus i Bion, nadali idylli raczej formę liryczną; ale w swej pierwotnej czystości rodzaj ten istnieje jedynie u Słowian. Nade wszystko uderza tu harmonia, to jest doskonałe dostrojenie formy, ścisły związek między uczuciem a słowem, między zamiarami a wydaniem. Uczucie nie znajdujące właściwego sobie tonu staje się przedrzeźnianiem, a gest chybiony grymasem; przydarza się to co chwila poetom germańskim średnich wieków, natomiast poeci słowiańscy są od tej wady wolni.

(t. VIII, s. 281)

Tym, co w szczególny sposób staje się źródłem problemów w związku z paralełą grecko-słowiańską, jest wszakże w prelekcjach paryskich kwestia Bizancjum (pojawiająca się u Mickiewicza także w *Pierwszych wiekach historii polskiej* czy w *Świętym Wojciechu*)⁵⁴. Dziedzictwo bizantyńskie – przeciwstawiane Grecji klasycznej – twórca wiąże bowiem z Rosją i eksponuje takie cechy bizantyńskości, jak: dekadencja, hedonizm, materializm, racjonalna spekulacja, dogmatyzm (ale i sekciarstwo oraz fałszowanie chrześcijaństwa), autokratyzm i związki z despotyczną władzą, brak duchowości oraz wartości cywilizacyjnych.

Mickiewicz dostrzega spór o chrystianizację Słowiańszczyzny, a także jej podział związany z konkurującymi obrządkami. Podkreśla, że wprowadzenie chrześcijaństwa w obrządku zachodnim odegrało rolę kulturotwórczą: „[...] od życia zwierzokrzewów przeszły [ludy słowiańskie w średniowieczu – M.K.] do życia zwierzęcego, a następnie poczęły żyć życiem ludzkim, którego podwaliny położyło tam chrześcijaństwo” (t. VIII, s. 139).

Kościół katolicki, rozpowszechniając język łaciński, zakorzenił Słowian w tradycji kultury śródziemnomorskiej – łacina miała przyczynić się do udoskonalenia języków narodowych – zapoczątkował także naukę i rozwój cywilizacyjny. Chrześcijaństwo rzymskie, zdaniem Mickiewicza, kształtowało duchowość i poczucie wolności. Zwróćmy uwagę, że wybór tradycji rzymskich i związane z tym wpisanie Polski w świat kultury Zachodu dokonuje się u twórcy w geście protestu przeciw rosyjskiemu zniewoleniu – politycznemu i ideologicznemu⁵⁵. Wypada dodać, że w innych porządkach poznawczych oraz ideowych prelekcji Polska współtworzy świat słowiańskiego Wschodu, przeciwstawianego (jako pozytywnie waloryzowany) Zachodowi.

Podobny dystans wobec dziedzictwa bizantyńskiego pojawia się u Słowackiego. Dość tu przypomnieć fragment z *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, w którym zostaje ukazany klasztor Megaspilleon i prawosławni mnisi. Krytyka twórcy ma w dużej mierze charakter oświeceniowy (choć zostaje przedstawiona jako wypowiedź Jehowy) i dotyka przede wszystkim materializmu, próżniactwa, nietolerancji oraz posłuszeństwa zakonników wobec Rosji.

⁵⁴ Zob. J. Ławski, *Bizancjum Mickiewicza. Cesarstwo wschodnie w „Pierwszych wiekach historii polskiej”*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 205 i nn. Pisałem na ten temat w pracy: *Bizancjum Mickiewicza (na podstawie „Literatury słowiańskiej”*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. nauk. J. Ławski i K. Korotkich. Białystok 2004, s. 339 i nn.

⁵⁵ Zob. J. Axer, *Mickiewicz – zbuntowany filolog klasyczny (wypowiedź niebezinteresowna)*, [w:] *Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza*, s. 28 i nn.

W okresie genezyjskim, w *Raptularzu*, poeta zapisuje fragment poświęcony dogmatyzmowi prawosławia i przemianowaniu prawdy na fałsz:

Mnichi oto greckie pokazują w cerkwi jerozolimskiej, kamień: który powiadają ma być środkiem kuli ziemskiej: Prawdą jest iż kolumna ścięta, a w środku cerkwi greckiej stojąca... jest środkiem ziemi na której każdy punkt ukazany środkowym jest... Lecz Grek zabobonny: wierzy, iż to miejsce cerkiewne jest najdziwniejszym punktem świata: a gdyby się popa o wytlómaczenie zapytał: odbiera odpowiedź – aby wierzył w słowo Cerkwi, jako w dogmat nieprzystępny rozumowi ludzkiemu⁵⁶.

Wątki antybizantyńskie powracają również u Krasińskiego, piszącego o rządzie moskiewskim:

Bizancjum było pierwszym jego nauczycielem, ono wyłożyło mu w schizmie stosunek człowieka do Istoty najwyższej. Mongołowie nauczyli go następnie jak kochać ludzkość. Przejorna przebiegłość starca w połączeniu z nieubłaganym okrucieństwem tygrysa – oto czem się odznacza zawsze i wszędzie działanie rządu moskiewskiego, W pierwszej rozpoznajemy zgrzybiałość wschodniego państwa rzymskiego, w drugim – szaleństwo niszczenia, ożywiające plemię tatarskie, Można by powiedzieć, że wszystka krew płynąca w żyłach Rosyi jest tylko związkim tych dwóch jądów, zdziałanym przez chemię historii!⁵⁷.

Wątki takie występują także u Norwida. Oto fragment z tekstu *Bizancjum*, akcentujący związaną z bizantyńskością kategorię braku:

Ten stan moralnie ciekawy jest jako organizacja trafu: nazwa Cesarstwa Rzymskiego, tradycje nawet narodowe żadne – ani Grecja, ani Rzym. Jest to coś, **co nie jest, a przecież jest** (*Apocalipsis*). Z greckiego elementu – subtylizacja, która roz-subtelnia i rozwietrza rządność chrześcijańską, nie jak przed-Chrytusowi greccy filozofowie nie przynosząc. Z rzymskich tryumfatorów – tryumfalność bez zwycięstw przyszłości mających: pompa tylko. Z chrześcijańskiej cywilizacji – wiele nanośnych herezjarchii: ariańskich itp. Kwasów. Są to Rzymianie, Grecy, ale nie Grecy, Chrześcijanie, ale nie Chrystusowi⁵⁸.

Wypada przy tym zauważyć, że kulturowo-ideologiczny opór wobec Bizancjum oraz związany z nim zwrot okcydentalistyczny (paradoksalny, gdyż niejednokrotnie towarzyszy mu krytyka Zachodu i apologia Słowiańszczyzny⁵⁹) nie przeszkadzał romantykom w czerpaniu inspiracji z dziedzictwa bizantyńskiego.

⁵⁶ J. Słowacki, *Raptularz. Pierwsze całkowite wydanie wraz z podobizną rękopisu*, opracowanie edytorskie, wstęp, indeksy M. Troszyński. Warszawa 1996, s. 170.

⁵⁷ Z. Krasiński, *List do hrabiego Montalembert z powodu mowy o Polsce wygłoszonej w Izbie Parów dnia 21 stycznia 1847 roku*, [w:] idem, *Pisma*, wydał T. Pini, wstęp J. Kallenbach, t. VI, Lwów 1904, s. 356. Zob. M. Śliwiński, *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego*, s. 89 i nn.

⁵⁸ C.K. Norwid, *Bizancjum*, z autografu wydał i omówił J.W. Gomułicki, „Twórczość” 2001, nr 9, s. 3 i n. Zob. na ten temat J. Ławski, *O Norwidowskim rozumieniu bizantyńszczyzny*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm*, s. 529 i nn.

⁵⁹ Oczywiście, relacja wobec Słowiańszczyzny jest bardziej skomplikowana w twórczości Norwida. Zob. na ten temat W. Rzońca, *Norwid a romantyzm polski*, Warszawa 2005 (rozdz. *Norwid wobec romantycznej słowiańszczyzny*).

Jak już można było zauważyć, wątek dystansu historycznego dzielącego Grecję i współczesność pojawia się również u Słowackiego i Norwida. Autor *Króla-Ducha*, wprowadzając ponadto koncepcję duchowej parafrazy, której ma zostać poddana Grecja – i również widząc konieczność jej duchowej przemiany, gdyż

Zmartwychwstawać jest to napęlić duchem swoim ciało dawne i formę dawną... Zmartwychwstał jeden dotąd Chrystus – Polska także duchem swoim musi dawne formy rządu swego napęlić i ruszyć – w innej formie powstać jest to odrodzić się w przemienionej naturze, tak Grecja się odrodziła, lecz nie zmartwychwstała⁶⁰

– widzi w jej kulturze zapowiedź koncepcji nieśmiertelności, ale zarazem wskazuje na konieczność odczytywania owej kultury za pomocą hermeneutyki genezyjskiej, ujawniającej przyrost znaczeń w historii; przykładem zastosowania takiej hermeneutyki może być interpretacja posągu Saturna w *Dziela filozoficznego ciągu dalszym*.

Podobnie postępuje Norwid, który z jednej strony wskazuje na greckie źródła współczesności (m.in. w liście dedykacyjnym do *Quidama*, umieszczając w swojej wizji syntezy kulturowej Grecję⁶¹ obok Rzymu i Izraela i traktując ją jako przygotowanie chrześcijaństwa); z drugiej – w zgodzie z myśleniem historycznym – przestrzega przed naśladowaniem Grecji (m.in. *Promethidion*), niemożliwym w czasach chrześcijańskich, ale i niemożliwym w czasach, które zatraciły wzorzec greckiego heroizmu. Również hermeneutyka Norwidowska umieszcza grecką przeszłość w perspektywie chrześcijaństwa i wniesionych przez niego znaczeń (tak jest m.in. z ważną dla twórcy wizją etyki stoików⁶²).

XIX wiek

Jak pisałem, problematyka grecka w XIX w. stała się metaforą problematyki wolnościowej w Europie czasów Świętego Przymierza. Grecja to symbol narodu, który stracił swoją suwerenność polityczną, trwając zarazem w porządku kultury i w końcu odzyskując niepodległość. Wypada zauważyć, że tak skonstruowana paralela grecko-polska staje się źródłem nadziei dla zniewolonego narodu, a jednocześnie w szczególności sposób uwydatnia rolę jego kultury.

Kwestia ta widoczna jest w Mickiewiczowskim przekładzie *Giaura*, w którym poeta-tłumacz uwyrażnia i dodaje elementy wiążące się z tematem ojczyzny i wolności⁶³. U Słowackiego temat ów w kontekście greckim pojawia się w *Lambrze*. Wstęp

⁶⁰ J. Słowacki, *Raptularz*, s. 79.

⁶¹ Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*, s. 83 i nn.

⁶² Zob. na ten temat D. Klimanowska, *Etyka stoików w Norwidowskiej wizji człowieka*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 459 i nn.; *Wymiary ludzkiego cierpienia w świecie tragedii – Cyprian Norwid wobec starożytnych*, [w:] *Problemy tragedii i tragizmu*, s. 559 i nn.

⁶³ Zob. Z. Szmydtowa, *Mickiewicz jako tłumacz z literatur zachodnioeuropejskich*, Warszawa 1955, s. 131 i nn.

do tomu poezji, w którym został opublikowany utwór, zawiera polemikę dotyczącą rozumienia literatury narodowej: „[...] myli się ten, kto sądzi, że narodowość poezji zależy na opisywaniu narodowych wypadków: wypadki są tylko szatą, ciałem, pod którym trzeba szukać duszy narodowej lub duszy świata” (t. II, s. 12).

Poeta stwierdza, że wyznacznikiem narodowości nie może być sam temat, podkreśla znaczenie metafory narodowej, którą w utworze stanowi właśnie Grecja. Jednocześnie uniwersalizuje przesłanie swojej powieści, pisząc w cytowanym wstępie:

Lambro jest to człowiek będący obrazem naszego wieku, bezskutecznych jego usiłowań, jest to wielona szyderstwo losu, a życie jego jest podobne do życia wielu teraz mrących ludzi, o których przyjaciele piszą, czym być mogli, o których nieznanymi mówią, że nie byli nieczem.

(t. II, s. 11)

Wolnościowy temat grecki pojawia się jednak w *Lambrze* w specyficznej, charakterystycznej dla wczesnej twórczości poety, perspektywie pesymistycznego nihilizmu (rzutującej również, w związku z mottem, na znaczenia *Kordiana!*). W utworze mamy bowiem do czynienia z obrazem świata, który osuwa się z rejestru heroicznego w przepaść nicości – zdradzony przez carycę Katarzynę powstaniec grecki staje się korsarzem żyjącym narkotycznymi wizjami, zdrajcą okazuje się również towarzyszący mu poeta; ginie ponadto inny bohater powstania (Ryga); naród przyzwyczajony do życia w niewoli.

Temat ojczyzny i wolności, ujęty w greckiej metaforze, można odnaleźć także w *Irydionie* Krasińskiego. Poeta ukazuje Grecję zniewoloną przez Rzym:

Hellada moja niegdyś była duszą narodów – pieśni jej były paniami świata – Barbarzyńców zuchwałych, co przyszli od wschodu, odpędziła szczękiem szabel i dźwiękiem strun swoich. Ogień niebieski, wydarty bogom, jej tylko dostał się w udziale – nieszczęśliwa zaufała miastu przekłętemu. – Dzicz z między-morza przyplęnęła do jej wysp szczęśliwych, do jej mirtowych nadbrzeżów. – Nie zdobyli jej bronią, ale rozdzielili jądem pochlebstwa, upoili nektarem obietnic!⁶⁴

ale zarazem podbijającą swojego zdobywcę kulturowo (wątek ten można potraktować jako aluzję do relacji polsko-rosyjskich). W utworze pojawia się również problem walenrodzycznej zdrady i alternatywy dla niej, jaką stanowi miłość do Grecji, gwarantująca zbawienie, wyzwalająca spod wpływu zła – szatana historii – oraz mesjanistyczne cierpienie i wiara w opatrność⁶⁵.

Krasiński wpisuje ponadto w swój dramat specyficzny trop północny: bohater zostaje wysłany na powtórny próbę:

Idź na północ w imieniu Chrystusa – idź i nie zatrzymuj się, aż staniesz na ziemi mogił i krzyżów – poznasz ją po milczeniu mężów i po smutku drobnych dzieci – po zgorzałych chatach ubogiego i po zniszczonych pałacach wygnańców – poznasz ją po jękach aniołów moich, przelatujących w nocy⁶⁶.

⁶⁴ Z. Krasiński, *Irydion*, [w:] idem, *Pisma*, za zezwoleniem rodziny wydał T. Pini, t. I. Lwów 1904, s. 87 i n.

⁶⁵ Zob. A. Waśko, *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*, Kraków 2001, s. 187 i nn.

⁶⁶ Z. Krasiński, *Irydion*, s. 211.

Los Grecji – sugeruje w ten sposób poeta – ma zatem dopełnić się w Polsce wieku XIX⁶⁷.

Do relacji Grecji i Polski w kontekście współczesnej problematyki wolnościowej Słowacki powraca w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* (zwłaszcza *Grób Agamemmona*)⁶⁸. Tym razem, jak już wspomniałem, poeta wykorzystuje ową paralelę do krytyki Polski niezdolnej do heroizmu (choć przecież, wypada zauważyć, krytyce poddana zostaje także Grecja współczesna; ogólnie okazuje się, że świat współczesny to żywioł ironii, a nie epickiego heroizmu), skontrastowanej z bohaterstwem antycznych Greków, które poeta wyłącza spod władzy określającej specyfikę poematu ironii:

Na Termopilach ja się nie odważę
Osadzić konia w wązowym szlaku.
Bo tam być muszą tak patrzące twarze,
Że serce skruszy wstyd – w każdym Polaku.
Ja tam nie będę stał przed Grecyj duchem –
Nie – pierwój skonom: niż tam iść – z łańcuchem.

(t. IX, s. 74)

Słowacki z jednej strony patrzy na Grecję w kontekście polskim (jako wygnaniec z ojczyzny, szczególnie wyczulony na problematykę wolnościową, ale i choćby na pejzaż); z drugiej – Grecja staje się punktem wyjścia rozważań na temat wolności i zniewolenia oraz możliwości odrodzenia⁶⁹.

Również Norwid niejednokrotnie powraca do paraleli grecko-polskiej w związku ze współczesną problematyką polityczną. Można tu przywołać *Zwolona*⁷⁰ czy *Tyrteja i Za kulisami*, w których badacze dopatrują się aluzji do polskich walk niepodległościowych, dostrzegając zresztą polemikę poety z mitem tyrtejskim (dla Norwida z kolei to nie Sparta, lecz Ateny – rozwijające się, otwarte na to, co inne, na różnorodność – okazują się wzorem)⁷¹; również w *Quidamie* pojawia się znamieny fragment o Grecji oczekującej odrodzenia i o Grekach zrodzonych na Północy, pomagających Grecji w wyzwoleniu (poeta ma na myśli Byrona).

W wykładach o Słowackim czytamy o epopei wolności, zainicjowanej w XIX w. przez Byrona w Grecji i podjętej przez O’Connella, Lamartine’a, Mickiewicza i Ludwika

⁶⁷ O wykorzystaniu motywów antycznych jako maski współczesności w literaturze romantyzmu krajowego piszą: E. Owczarz, *Antyk jako maska współczesności. Motywy antyczne w powieściach polskich okresu międzypowstaniowego (rekonosans)*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 491 i nn.; M. Bojko, *Antyk jako obraz współczesności w pismach Teofila Lenartowicza*, [w:] *ibidem*, 547 i nn.; A. Bałajewski, *Tyrtejski antyk poetów galicyjskich*, [w:] *ibidem*, s. 557 i nn. Zob. ponadto T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce* (rozdz. *Pobudki tyrtejskie*).

⁶⁸ Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*, s. 54 i nn.

⁶⁹ Zob. W. Szturc, „*Nowa Dejanira*” Słowackiego: repliki i desemantyzacje, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu*, s. 280 i n.

⁷⁰ Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*, s. 81 i nn.

⁷¹ Zob. T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce*, s. 40 i nn.; I. Sławińska, T. Makowiecki, *Za kulisami „Tyrteja”*, [w:] I. Sławińska, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971, s. 177; M. Kalinowska, *Romantyczni Spartanie i Majnoci*, s. 214.

Kossutha. Perspektywa Norwida jest zatem uniwersalna, nie ogranicza się do zauważania/konstruowania relacji Grecja – Polska. Podobnie jest w *Mowie w rocznicę powstania styczniowego*, w której poeta ukazuje walki Greków i Polaków jako fragment owej epopei („Ścisła to jest prawda, lubo świadkowie tej sprawy – to jest: wywalczania się spółczesnej Grecji – żyjący do dziś, niekoniecznie może uwagę na to zwrócili, że tylko k r u c j a t y, i one to jedyne z całej Europy dziejów, podobnym i równym świecą zapałem” (t. VI, s. 99), zarazem wskazując na ambiwalentny stosunek, jaki ma do niej Europa – zaangażowana w sprawę wolności i jednocześnie pozwalająca na rozbiory czy ignorująca prawdę o Grecji (Norwid krytykuje w ten sposób powierzchowny filhellenizm, orientalizujący – w rozumieniu tego terminu przez Edwarda Saida – inną kulturę).

Tekst kończy greckie przesłanie dla Polski. W przetłumaczonym wierszu (greckiej pieśni ludowej przedstawiającej testament Marka Botzarisa) kończącym mowę Norwid chce zwrócić uwagę na znaczenie ciągłości wysiłku niepodległościowego (to również wątek z wykładów o Słowackim), a także na konieczność dopełnienia czynu przez cywilizację, chodzi o często powracający u twórcy wątek czytania.

W związku z Norwidem warto zwrócić uwagę na jego refleksję dotyczącą niewoli i jej konsekwencji dla życia narodu. Otóż poeta z jednej strony zwraca uwagę na fenomen Grecji kolonizującej swojego najeźdźcę, np. w *Quidamie*; z drugiej natomiast (wątek ten powraca m.in. w korespondencji poety, a także w *Epimenidesie*) – jest wyczulony na zjawisko nikczemnienia ludzi zniewolonych (podobna obserwacja pojawia się u Słowackiego w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*), traktowane jako proces w pewnym sensie naturalny i jako przestroga dla społeczeństwa pozostającego pod zaborami.

Zwierciadło mitu. Wszyscy jesteśmy Grekami?

Grecja w ujęciu romantyków stawia przed Słowianami (Polakami) zwierciadło mitu czy może lepiej byłoby powiedzieć: zwierciadła mitów (ogólnie – rzeczywistości dawnej, ale i konkretnych mitów: Narcyza, Prometeusza, Orfeusza, Ikara, Herkulesa...), wykorzystywanych do pisania o współczesności w jej różnych aspektach, przy świadomości istnienia różnicy dzielącej ową współczesność od przeszłości. W świecie historii oraz mitów odczarowanych zostaje znalezione źródło, które okazuje się czymś trwałym, o czym nie można zapomnieć (takie zapomnienie krytykuje Norwid w *Za kulisami*).

Zjawisko to, jak mogliśmy obserwować, pojawia się u wielu romantyków. Chyba najpełniej jest wszakże widoczne u Słowackiego, który konsekwentnie w swojej wczesnej i późnej twórczości odwołuje się do greckiego mitu heroicznego oraz, jak podkreśla Włodzimierz Szturc, mitu przemiany przez ofiarę, konstruowanego przez poetę m.in. w związku z mitami antycznej Grecji – w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, *Beniowski*, *Fantazym* oraz *Samuelu Zborowskim*, a także, wypada dodać, w *Królu-Duchu*⁷²;

⁷² Zob. W. Szturc, *Metamorfozy mitemów antycznych w „Samuelu Zborowskim*, s. 174.

w centrum owego mitu przemiany badacz umieszcza wizję kąpieli w Styksie oraz szaty Dejaniry.

Oczywiście, wyróżnione przeze mnie – dla większej przejrzystości wywodu – aspekty zagadnienia (grecka genealogia, forma, paralela, oddalenia oraz wiek XIX) łączą się ze sobą, co niejednokrotnie ujawniało się w prowadzonych tu rozważaniach. Grecja w dyskursie przywoływanych romantyków (i ich poprzedników) jest wpisywana w różne ekonomie, poddana różnym wizjom i koncepcjom. Staje się sztafądem, legitymizacją, źródłem (również niedostępnym), wzorem, kontekstem, zadaniem, językiem... Inicjuje refleksję filozoficzną, historiozoficzną, religijną, kulturową, estetyczną, polityczną...

Wypada przy tym zauważyć, że Grecja nie jest dla romantyków dziedzictwem oczywistym. W przypadku każdego z omawianych twórców widoczna jest praca myśli, hermeneutyki, która pokonuje dystans dzielący dziewiętnastowieczną współczesność (współczesność słowiańską) od greckiego antyku i pozwala myśleć o aktualności greckiego dziedzictwa, o związanej z nim ciągłości, obejmującej współczesność, o wielkiej całości kultury, w której swoje miejsce mają Grecy i Słowianie (ci ostatni nierzadko ukazywani jako spadkobiercy, a nawet zbawcy tych pierwszych).

Grecja dawała szansę dziewiętnastowiecznym narodom i dziewiętnastowiecznym formacjom kulturowym na znalezienie języka: z jednej strony wpisującego w porządek uniwersalizmu europejskiego (choć będącego jego inną od łacińskiej wersją, bardziej archaiczną, bliższą źródłom – wypada dodać, że taki zwrot do źródeł jest symptomatyczny dla doświadczenia kryzysu kultury); z drugiej – pozwalającego określać własną odrębność, zrozumieć ją i pokazać innym. Grecja dawała ponadto język literatury, pozwalający romantykom na pisanie o ich świecie, oczywiście pisanie przekształcające ten język, łącząc go z innymi językami.

Analogia grecka to gra zbliżeń i oddaleń (nawet bardzo dalekich, jak w przypadku dziedzictwa bizantyńskiego), parafraz, bricolage'u. Wszyscy jesteśmy i nie jesteśmy Grekami, twierdzą w istocie, jak można sądzić, romantycy – jesteśmy, gdyż w Grecji znajduje się jedno ze źródeł cywilizacji europejskiej i dlatego, że sięgamy do źródeł twórczości, jej zasad. Ale przecież nie jesteśmy Grekami – Grekami antycznymi – ponieważ żyjemy w XIX w. (ta myśl stanowi podstawę romantycznego historyzmu) i ponieważ jesteśmy Słowianami, Polakami. Ponadto, jeśli nawet jesteśmy Grekami, to jesteśmy różnymi Grekami.

Dla romantyków ważnym doświadczeniem różnicującym, oddzielającym od antycznej Grecji okazuje się również religia chrześcijańska (odwołuje się do niej także koncepcja kultur Południa – Północy i zwrotu ku średniowieczu), dlatego też i na jej gruncie poszukiwali oni wiązań łączących z Grecją: w mesjanizmie (Mickiewicz), myśli genezyjskiej (Słowacki) i specyficznej hermeneutyce opartej na chrześcijaństwie (Norwid).

Pisząc o paraleli grecko-słowiańskiej (polskiej), pozostajemy w obszarze wizji kulturowych⁷³, wyobrażeń, wartości i mitów (przejętych przez romantyków po XVIII w.,

⁷³ Zwraca na tę kwestię uwagę H. Voisine-Jechowa (*Antyk „zrekonstruowany” i antyk „widziany” w romantyzmie polskim i francuskim*, [w:] *Antyk romantyków*, s. 21 i nn.).

w przypadku polskich romantyków – po wielkich europejskich poprzednikach). Być może zbyt mocne byłoby stwierdzenie, że Grecja stanowi dla romantyków swego rodzaju pustą formę, w którą inwestuje się własne pragnienia, ale przecież jest ona przez nich interpretowana, ma znaczenie tyle realne, ile fantazmatyczne... Romantyczne marzenie o Grecji pozostaje rozpostarte pomiędzy tym, co było (i jest już nieosiągalne), a tym, co będzie (i jest jeszcze nieosiągalne, wyznacza utopijny cel dziejów), to, co jest, wypełniają natomiast pozostawione przez pisarzy teksty.

Greek – Slavonic Parallel in the Romantics' Literary Works

The article dwells upon a parallel linking Greece (Ancient and Modern) with the Slavonic world (Poland). The research considers the literary outputs of Kazimierz Brodziński, Maurycy Mochnacki, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, and Cyprian Norwid, and presents the contexts of the 19th-century European interest in Greece. This parallel is of a multi-level character: it relates to cultural hermeneutics, cultural projects, anthropological reflection, aesthetics, literature, historiography, and the history of idea and political thought. The aforementioned issues allowed the Romantic writers to construct a Slavonic and Polish identity. In Polish Romanticism, Greece became one of the cultural codes enabling the authors to discuss contemporary problems. The article presents the Greek-Slavonic parallel according to the Greek genealogy of Romanticism introduced by the Romantics. The Romantics used the Greek form to write about Slavonic (Polish) contemporary times by means of various aspects of the parallel (worldview in a broad sense, heuristics and hermeneutics, aesthetics and literature, anthropology, the concept of the Slavonic heirs to Greece, politics). Separate attention is devoted to the Romantics' reflection emphasizing the dissimilarity between Greece and the Slavonic world (both the Romantics who radically differentiated between the two cultures, and those who pointed out differences while constructing the parallel) depicted in a historical (Ancient Greece – contemporary Slavonic culture) and worldview perspective (Paganism – Christianity), and a cultural as well as political perspective (the question of Byzantine relations with Russia). Greece – Ancient and Modern – shows itself in the Romantics' texts as a special mythical mirror in which the Slavonic world examines itself.

Η ελληνο-σλαβική (πολωνική) αναλογία στα έργα των ρομαντικών

Το άρθρο αφορά σε μία αναλογία, η οποία διαμορφώνεται από τους Πολωνούς ρομαντικούς και συνδέει την (αρχαία και σύγχρονη) Ελλάδα με τις Σλαβικές περιοχές (την Πολωνία). Η ανάλυση συμπεριλαμβάνει τα έργα των Kazimierz Brodziński, Maurycy Mochnacki, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Cyprian Norwid και αναφέρεται στο ευρωπαϊκό ενδιαφέρον για την Ελλάδα το 19^ο αιώνα (οι παραπάνω συγγραφείς διαμορφώνουν την ελληνο-πολωνική αναλογία με ιδιαίτερο και διαφορετικό τρόπο ο καθένας, αναφερόμενοι σε διάφορες εικόνες της Ελλάδας και σε διάφορα δικά τους στοιχεία). Η αναλογία γίνεται σε περισσότερα επίπεδα: συνδέεται με την ερμηνευτική του πολιτισμού, τα πολιτιστικά σχέδια, την ανθρωπολογική σκέψη, την αισθητική

και τη λογοτεχνία, την ιστορική σοφία, την ιστορία των ιδεών και τα πολιτικά ζητήματα. Αυτά τα θέματα επιτρέπουν στους ρομαντικούς συγγραφείς να διαμορφώσουν τη σλαβική και την πολωνική ταυτότητα. Η Ελλάδα στον πολωνικό ρομαντισμό έγινε ένας από τους πολιτιστικούς κώδικες, που επέτρεψε την ανάλυση των σύγχρονων προβλημάτων. Το ζήτημα της ελληνο-σλαβικής αναλογίας στο άρθρο σχετίζεται με την ελληνική γενεαλογία του ρομαντισμού από τη μία και από την άλλη με τα σλαβικά έργα των ρομαντικών, οι οποίοι χρησιμοποιούν το ρομαντισμό με την ελληνική μορφή, όταν γράφουν για τη σλαβική (πολωνική) σύγχρονη εποχή. Παρουσιάζονται μάλιστα διάφορες όψεις της αναλογίας (η ευρεία έννοια της κοσμοθεωρίας, η «ευριστική» μέθοδος και η ερμηνεία, η αισθητική και η λογοτεχνία, η ανθρωπολογία, η ιδέα των σλαβικών απογόνων της Ελλάδας, η πολιτική). Ένα ξεχωριστό μέρος του άρθρου αφιερώνεται στη στάση των ρομαντικών (των ρομαντικών, οι οποίοι ξεχώριζαν ριζικά τους δύο πολιτισμούς, καθώς και όσων έδειχναν τις διαφορές φανερώνοντας ταυτόχρονα την αναλογία), στάση η οποία τονίζει τις διαφορές μεταξύ της Ελλάδας και των Σλαβικών περιοχών. Επίσης, μέρος του άρθρου αναφέρεται σε μία ιστορική σύγκριση (η αρχαία Ελλάδα – οι σύγχρονες Σλαβικές περιοχές), αλλά και σε μία κοσμοθεωρητική (ο παγανισμός – ο χριστιανισμός), καθώς και στη συναφή πολιτιστική και πολιτική προοπτική (το θέμα των βυζαντινών σχέσεων με τη Ρωσία). Η Ελλάδα – αρχαία και σύγχρονη – στα κείμενα των ρομαντικών περιγράφεται ως ένας χαρακτηριστικός μυθικός καθρέφτης, στον οποίο αντικατοπτρίζονται οι Σλαβικές περιοχές, βρίσκοντας τα κοινά και τις διαφορές τους, αποκτώντας έτσι την αυτογνωσία τους και παρουσιάζοντάς την σε άλλους.

Kulturowa jedność Słowian jako powtórzenie greckich dziejów w *Pieśniach sławiańskich* Józefa Dunina Borkowskiego

Ze wstępu Augusta Bielowskiego do *Pism*, wydanych w 1856 r. we Lwowie, można wywnioskować, iż stosunek Józefa Dunina Borkowskiego do wywodzenia i udowodnienia helleńskiego rodowodu słowiańskiej przeszłości był jednoznacznie negatywny.

Pomysł przez Dankowskiego rzucony o jakimś nader bliskim powinowactwie Greków ze Słowianami uważał za etymologiczne błazeństwo, z którym się bardziej kuglarzowi niż prawdziwie uczonemu popisywać przystoi – w ten sposób rekonstruuje Bielowski poglądy byłego studenta z Czerniowiec i Wiednia, by dalej stwierdzić – Żaden rozsądny nie będzie upatrywał chluby dla swego narodu w tym co mu było obce, choćby się to naciąganiem dowodami jako tako skleić dało. Nic komiczniejszego mawiał on, jak widzieć spore dzieła niektórych słowianofilów których cała mądrość oparta jest na fałszach etymologicznych, lub na wół niedosłyszanej a wpośliskłamanej baśni gminu¹.

Skoro wykluczeniu uległ bezpośredni związek między Grekami i Słowianami, nasywa się pytanie, czy istniało jakieś inne pokrewieństwo, alternatywny typ mentalnej lub kulturowej zależności, na którą Józef Dunin Borkowski mógłby wyrazić zgodę. Inspiracją mogłyby stać się rozważania zaczerpnięte z *Mysli o filozofii dziejów* Johanna Gottfrieda Herdera, gdzie zauważalne jest zastanawiające podobieństwo w charakterystyce świata helleńskiego i słowiańskiego. Analogia dotyczy zaledwie jednej cechy – muzykalności, którą Grecy zawdzięczają potencjałowi swego języka, który przyczynił się do upowszechnienia muzycznej skłonności Hellenów w obrębie całej kultury:

W ten oto sposób ustalił się ów jedyny w swoim rodzaju charakter języka greckiego, nie wymuszony przez nieme prawa, lecz zrodzony jak żywa naturalna forma z muzyki i tańca, ze śpiewu i opowieści, a wreszcie ze swobodnego zamilowanego w gawędach obcowania wielu plemion i kolonii².

¹ *Pisma Józefa Hrabiego Dunin-Borkowskiego*, [w:] *Dzieła znakomitych pisarzy krajowych*, t. 1, Lwów 1856, s. XVII.

² J.G. Herder, *Mysli o filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Gałeczki, wstępem i komentarzem opatrzył E. Adler, Warszawa 1962, s. 122.

W odniesieniu do charakteru Słowian problem uległ znacznemu skomplikowaniu, gdyż Herder nie podał żadnych przyczyn ich zamiłowania do muzyki, stwierdzając tylko, że:

[...] uprawiali górnictwo, rozumieli się na topieniu i odlewaniu metali, warzyli sól, tkali płótno, sycili miód, sadzili drzewa owocowe, wiodąc na swój sposób życie radosne, wypełnione muzyką. Byli uczynni, gościnni aż do rozrzutności, byli miłośnikami wiejskiej swobody, ale przy tym ulegli i posłuszni, byli wrogami rabunku i grabieży³.

Ze względu na fakt, iż z rozważań Herdera nie sposób jednoznacznie wywnioskować, co skłoniło go do przypisania Słowianom muzykalności, można sądzić, iż była to cecha w sposób logiczny wynikająca z innych, ważniejszych elementów, składających się na słowiańską duszę, bliską naturze i niechętną używaniu przemocy. Słowianie musieli być muzykalni, gdyż nie istniała możliwość, by obdarzyć ich jakąkolwiek inną cechą, która ukazywałaby ich aktywność na polu sztuki. W odróżnieniu zatem od modelu greckiego, w którym klimat, krajobraz, język i natura ludzi w równym stopniu sprzyjały rozwojowi „szlachetnej prostoty i spokojnej wielkości” greckich arcydzieł, jak powiedziałby Winckelmann, Słowianie znaleźli się w krainie sztuki jedynie dla zrównoważenia i koherencji wykreowanego obrazu, zatem w pewnym sensie w sposób przypadkowy i epizodyczny. Ta dwoista droga herderowskiego rozumowania może okazać się pomocna w próbie oceny strategii Borkowskiego, który ukazując Słowiańszczyznę i opisując właściwości poezji słowiańskiej, w rzeczywistości odnosi się do greckiego modelu kultury oralnej.

Kwestia muzykalności w *Pieśniach sławiańskich* Józefa Dunina Borkowskiego odgrywa niebagatelną rolę, stanowi bowiem o wyjątkowości Słowiańszczyzny na tle innych ludów. Jednakże uważna lektura *Pieśni* skłania do przypuszczeń, że słowiańska jedność kulturowa została w tym utworze ukazana jako repetycja greckich dziejów czy też, mówiąc inaczej, że obraz Słowiańszczyzny poddany został korekcie, która wyklucza jakiegokolwiek etniczne powiązanie z Grecją, dąży jednak konsekwentnie do tego, aby właściwości słowiańskich losów wyrażać za pomocą pojęć właściwych helleńskiemu sposobowi doświadczenia świata. Dunin Borkowski charakteryzuje świat słowiańskich pieśni, używając kategorii zaczerpniętych z greckiej literatury, w swoisty sposób szczepiąc i uszlachetniając słowiańską tożsamość helleńskimi reminiscencjami.

Helleńskie tropy odnaleźć można już na początku *Pieśni*:

Pieśni sławiańskie, jednej matki córy,
Odmienne licem, barwą rozmaite,
Lecz w jednej wielkiej przeszłości powite
Na śnieżnym grzbiecie starowiecznej góry,
Gdzie orłów gniazda, gdzie gromy i chmury⁴.

³ Ibidem, s. 326.

⁴ Cyt. [za:] A. Witkowska, „*Ja, głupi Słowianin*”, Kraków 1980, s. 306.

Z prostego stwierdzenia, iż Słowianie musieli stanowić niegdyś jedność, że wywodzą się ze wspólnej pradziejowej kolebki i razem przywędrowali na ziemie europejskie, Dunin Borkowski wyciąga wniosek dotyczący źródeł całej słowiańskiej poezji. Pojawienie się poezji na zboczu ośnieżonej góry w nieunikniony sposób kojarzy się bowiem z narodzinami literatury greckiej, z ofiarowaną Hezjodowi u stóp Olimpu umiejętnością składania wierszy. Okoliczności temu towarzyszące przywodzą na myśl świat greckich bogów, przede wszystkim Dzeusa, którego atrybuty w panteonie Słowiańszczyzny należały m.in. do Peruna. Owa bliżej nieokreślona góra staje się słowiańskim Olimpem, Parnasem lub Delfami, przestrzenią źródłową dla rodzącej się tożsamości, taką, do której można wracać i budować poczucie przynależności do słowiańskiej wspólnoty. Ta tęsknota za miejscem świadczy o potrzebie konstruowania własnych tradycji, odzyskiwania utraconej, duchowej przestrzeni, choćby w postaci palimpsestowych twórców, naddawanych słowiańskim dziejom przez ich dziewiętnastowiecznych „badaczy”, takich jak Ziewończycy, do których grona zarówno Borkowski, jaki i Bielowski się zaliczali.

Dunin Borkowski odrzuca naiwną łagodność Słowian, niechęć do rozwiązań siłowych i zamiłowanie wyłącznie do wiejskich rozrywek. Taki lud nie mógłby zaistnieć w historii. Do tych samych argumentów sięgnie Mickiewicz, mówiąc o Słowianach w *Prelekcjach paryskich*, że są ludem oczekującym i naznaczonym biernością, którego historia „jest złożona w jego duchu”. Borkowski zwraca się ku korzeniom Słowiańszczyzny, wskazując na poezję przechowującą pamięć o zmaganiach zbrojnych i licznych wojnach, w których uczestniczyli Słowianie:

Tysiąc was Luda zrodziło czynami,
Oblicze wasze wypieściła sława.
Pieśni słowiańskie, z waszymi falami
Grzmiała i cichła mężów czynna wrzawa,
I wyście w życiu stały jak poranek,
W śmierci – jak jasny, mogilny kaganek.

I były czasy, gdy przy jednym stole
Wszystkieście rody zabawiały razem
I w umysł ciężki trudem i żelazem
Łały wesołość, rozkosz i swawole,
Złociły dobrą, gromiły złą dolę⁵.

Obecność pieśni podczas biesiad, które następowały po zbrojnych czynach, wprowadza aspekt agoniczny w funkcjonowanie słowiańskiej poezji: jej celem było ugruntowanie wspólnotowego doświadczenia i konstruowanie stabilnej wizji ciągłości istnienia „rodów”, a także opisywanie losów przodków i utrwalanie obowiązujących zwyczajów i reguł. A ponieważ pieśni towarzyszyły wspólnym zebraniom Słowian z różnych stron i dotyczyły rozmaitych historii, istotną kwestią musiało być współzawodniczenie

⁵ A. Witkowska, „*Ja, głupi Słowianin*”, s. 306.

poszczególnych rapsodów w wygłaszaniu pieśni. Słowiańska tożsamość, którą można określić mianem „biesiadnej”, ukazuje także inną, kluczową dla Borkowskiego właściwość słowiańskiej duszy, jaka narodziła się w krwawym znoju i rywalizacji z wrogimi Słowianom ludami. Jest to koncepcja narodzin archaicznej wspólnoty, która definiuje swoistość swego losu przez odróżnianie się od przeciwników mobilizujących ją do walki. Świat, który wyłania się z pradziejowej mgły, pełen być musiał swoich i wrogów, między którymi rozciągał się *limes* własnej i obcej przestrzeni oraz oddziałujących sił dobra i zła, a ponieważ Borkowski wspomina o „rodach”, istnieć także musiała hierarchia federacyjnej wspólnoty, w której ramach osiągnięte porozumienia umożliwiały współegzystowanie wielu różnych plemion. Nasuwa się wątpliwość, czy taka wizja nie została zainspirowana greckimi losami z czasu wojen perskich, czy ci bohaterzy, anonimowi wojownicy nie powtarzają greckich gestów spod Maratonu i Salaminy, a pamięć o chlubnych czynach nie stanowi nawiązania do roli walki z Persami w kształtowaniu się helleńskiego rozumienia historyczności oraz politycznych przemian w obrębie *polis*.

Słowiańska poezja została również ukazana jako towarzysząca życiu każdego człowieka z osobna i zarazem wszystkich członków społeczności, obecna zwłaszcza w kluczowych momentach narodzin, starości i śmierci, odpowiedzialna za rytualizację istnienia i sakralizację świata w zgodzie z rytmem cyklicznego powrotu oraz odnowienia reguł, rządzących przebiegiem istnienia:

Byłyście dziewic weselnym westchnieniem,
 Starców wieczorem i domów ogniskiem,
 Szumiących wojów tarczą i ramieniem,
 Polotem konia i strzały polyskiem,
 I kwiatem życia, i czarem, i cudem,
 W święta – religią, na obradach – ludem⁶.

Nie powinna dziwić obecność nawiązania do pieśni weselnych, Dunin Borkowski stosuje bowiem prostą zasadę, iż dobrze świadczy o słowiańskiej kulturze to, co odnaleźć można w świecie helleńskim, w tym przypadku chodziło prawdopodobnie o *epithalamium*, jedną z pieśni towarzyszących obrzędowi weselnemu w Grecji. Celem jest ukazanie przedchrześcijańskiej kultury Słowian jako tworu w pełni dojrzałego i uporządkowanego, świadczącego o wysokim poziomie rozwoju i cywilizacyjnych umiejętności. Ponieważ przetrwało niewiele zabytków materialnych, które mogłyby potwierdzić taką wersję przeszłości, ciężar argumentacji spoczął na poezji ludowej, przechowującej archaiczne pokłady słowiańskich dziejów.

Dunin Borkowski nie rezygnuje jednak z ładu i harmonii przepełniających słowiańskie istnienie, czyni z nich cechę jednoczącą świat Słowian, którzy zaludniając olbrzymie europejskie obszary, jednocześnie oddalali się od siebie:

A od narodu idąc do narodu
 Wszędzie znajdziecie pobratymcze myśli.

⁶ Ibidem, s. 306–307.

Dla was sny dziewic, biesiada wesola,
Prace dorosłych i tańczących koła⁷.

Borkowski wskazuje na duchową jedność trwającą mimo procesu różnicowania się Słowian, która znajduje się u podstaw ich egzystencji, zauważalną w poezji, kolekcjonowanej przez współczesnych pielgrzymów kierowanych prądziejową nostalgią, czy też, jak twierdził Stanisław Pigoń „marzeniem o prakulturze”:

A w waszej gęźbie, jak w mowie przyrody,
Jest całość jedna a rozlicność tonów,
Szumią w niej bory odwieczne i wody,
I wiatr, co kłosy kołysze zagonów,
I co warkocze rozwiął dziewczki młodej,
I co w wojenną chorągiewkę dzwoni,
I co roztrzęsa mogiły piołuny.
Dniepr w nią swe dumy ukraińskie roni,
Słychać w niej polskie grzmoty i pioruny,
I śpiewnych Czechów piosenki pieściwe,
I ruskie dumki – turkawki tęskliwe⁸.

Jak podaje August Bielowski, ostatnie lata życia Józefa Dunina Borkowskiego upłynęły na zbieraniu materiałów do pracy poświęconej obecności greckich wpływów w polskiej historii. Borkowski poszukiwał zwłaszcza śladów po kontaktach dyplomatycznych oraz dowodów znajomości języka greckiego na ziemiach polskich, wiadomo, że zwrócił uwagę na doskonale polskie tłumaczenia greckich arcydzieł, których poszukiwano w całej Europie.

Gdyby słowiański lud z *Pieśni* potraktować jako wspólną wyobrażoną, możliwe byłoby wówczas stwierdzenie, że należy on do strefy helleńskich wpływów kulturotwórczych, pojmowanych nie w kategoriach pochodzenia, lecz kontynuacji zapomnianego dorobku Greków, który we fragmentarycznej postaci przechowany został w słowiańskiej duszy. Tacy Słowianie stawali się samozwańczymi spadkobiercami Hellady. Istnieje jednak także inne wytłumaczenie tych greckich reminiscencji w *Pieśni*, wskazujące na konieczność ubarwiania słowiańskich losów ze względu na niewielką ilość źródeł. Wówczas greckie tropy okażą się formułą myślenia przez analogię, która umożliwi wypełnianie białych plam w dziejach Słowiańszczyzny. Z tego względu uprawomocnione stało się stwierdzenie, że tożsamość Słowian nie narodziła się w wyniku podążania za podbojami innych, co rzekomo sprawiło, że zaniknęła ich wola walki, i co pod naporem obcych ludów zaowocowało później uległością. Słowiański los miał stanowić wzorcowy przykład narodzin policentrycznej jedności kulturowej, opartej na pamięci o wspólnych korzeniach.

Słowiańskie istnienie, którego dzieje trzeba wspierać doświadczeniami i dorobkiem cywilizacyjnym Hellady, ukazuje jednakże słabość i mgławicowość koncepcji

⁷ Ibidem, s. 307.

⁸ Ibidem.

Borkowskiego, zaś repetytywność i imitacyjność słowiańskiej kultury przywołują na myśl konstatację z wiersza *Słowianin* Cypriana Norwida:

Jak Słowianin, gdy brak mu naśladować kogo,
 Duma, w szerokim polu, czekając na siebie –
 Gdy z dala jadą kupcy gdzieś żelazną-drogą,
 Drżą telegramy w drutach i balon na niebie;
 Jak Słowianin, co chadzał już wszystkim w tropy,
 Oczekiwa na siebie – sam ego, bez wiedzy –
 Tak – bywa smętnym życie!... wieszczowie, koledzy,
 Zacni szlachcice, Żydy, przekupnie i chłopcy!

Za idylliczną wizją słowiańskich pradziejowych wspólnot kryje się autodemaskacyjny mechanizm, destruujący wizję świata z *Pieśni*, do której kluczem są greckie dzieje, literatura i religijność. Pod maską Słowianina odnajdujemy Greka, który ze zdumieniem dostrzega, że został przez Borkowskiego „rozprzestrzeniony” i powielony „Od mórz zapadnich do Północy morza”⁹.

The Cultural Unity of Slavs as a Repetition of Greek History in Józef Dunin Borkowski's *Slavonic Songs*

The article attempts to present cultural unity of the Slavonic nations in Józef Dunin Borkowski's *Slavonic Songs*. The author of the study considered musicality after Johann Gottfried Herder as the key element. Herder constructed the analogy between the Hellenic and Slavonic worlds in *his works*. This analogy accounted for the degree of musical sensibility. Unlike in the Greek model, where the climate, landscape, language and Greek human nature all favoured the development of musically, Slavs were presented as close to nature and unwilling to use violence. According to Herder, the Slavonic roots in the world of music resulted from showing the role of art in the functioning of archaic communities. Borkowski applied a similar strategy when he characterized the world of Slavonic songs in his work; he inoculated Hellenic reminiscence into the level a Slavonic identity. Since in his *Songs* Slavonic poetry developed in an analogical way to the creation of Hellenic poetry, through the skill to form verse given to Hesiod at the foot of Olympus.

Η πολιτιστική ενότητα των Σλάβων ως επανάληψη της ελληνικής ιστορίας στα «Σλαβικά τραγούδια» του J. Dunin Borkowski

Το άρθρο αποτελεί μια προσπάθεια παρουσίασης της πολιτιστικής ενότητας των σλαβικών λαών στα «Σλαβικά τραγούδια» του J. Dunin Borkowski. Η έννοια-κλειδί, που έχει υιοθετηθεί και η οποία αναλύεται, σύμφωνα με τη στάση του Johann Gottfried Herder, είναι η μουσικότητα. Ο συγγραφέας

⁹ Ibidem, s. 308.

της «Σκέψεως περί της φιλοσοφίας της ιστορίας» έχτισε μία αναλογία μεταξύ του ελληνικού και του σλαβικού κόσμου, λαμβάνοντας υπ' όψιν το επίπεδο μουσικής ευαισθησίας. Αντίθετα με το ελληνικό πρότυπο, όπου το κλίμα, το τοπίο, η γλώσσα και ο χαρακτήρας των κατοίκων ευνοούσαν την ανάπτυξη της μουσικότητας, οι Σλάβοι παρουσιάζονται ως πλάσματα που ζουν κοντά στη φύση και είναι απρόθυμα να καταφύγουν στη βία. Η Σλαβική εδραίωση στον κόσμο της μουσικής προέκυψε, σύμφωνα με τον Herder, από την ανάγκη απεικόνισης του ρόλου της τέχνης στη λειτουργία αρχαίων κοινοτήτων. Ο Borkowski χρησιμοποίησε μία παρόμοια στρατηγική, χαρακτηρίζοντας στο έργο του τον κόσμο των σλαβικών τραγουδιών με κατηγορίες που προέρχονται από την ελληνική λογοτεχνία, εισάγοντας ελληνικές αναμνήσεις στα πλαίσια της ταυτότητας των Σλάβων. Έτσι, στα «Σλαβικά τραγούδια» η σλαβική ποίηση γεννήθηκε με τον ίδιο τρόπο που γεννήθηκε και η ποίηση των Ελλήνων, με την ικανότητα σύνταξης στίχων, που δόθηκε στον Ησίοδο στους πρόποδες του Ολύμπου. Έπαιξε επίσης έναν παρόμοιο ρόλο στην πορεία της ιστορίας, ιδιαίτερα όταν ενίσχυε την ενότητα των σλαβικών λαών κατά τη διάρκεια του αγώνα τους με τους πανταχού παρόντες εχθρούς τους. Η προφορική ποίηση, αναλυμένη υπό το πρίσμα των ελληνικών εμπειριών, παρουσιάζεται ως θεμέλιο, χάρη στο οποίο δε λησμονήθηκε η γνώση των μεγάλων πράξεων των προγόνων. Οι ιστορίες ηρώων, οι οποίες επαναλαμβάνονταν κατά τη διάρκεια των συμποσίων, έδωσαν στις πρώτες σλαβικές κοινότητες μια θεμελιωμένη έννοια των χαρακτηριστικών τους και των διαφορών τους. Το όραμα του Borkowski δημιουργεί μία εικόνα του σλαβικού πολιτισμού με κοινές πηγές, ενός πολιτισμού ο οποίος ενισχύει συνεχώς την πίστη για το σημαντικό ρόλο που οι Σλάβοι έπαιξαν στην ιστορία του πολιτισμού.

Polemika Józefa Dunina Borkowskiego z Aleksandrem Chodźką na temat przekładów pieśni nowogreckich

Częścią zbioru poetyckiego Aleksandra Chodźki zatytułowanego *Poezye*, wydanego w Petersburgu w 1829 r., były przekłady nowogreckich pieśni ludowych. Tłumacz dokonał wyboru z tomu Claude'a Fauriela – pierwszej antologii greckiej twórczości ludowej, opublikowanej w Paryżu wraz z obszernym komentarzem i przekładem francuskim w roku 1824. Tłumaczenie Chodźki wzbudziło gwałtowny sprzeciw Józefa Dunina Borkowskiego, który na łamach lwowskiego pisma „Haliczanin” publikuje w 1830 r. swoje *Uwagi nad przekładem pieśni gminnych nowogreckich*. Nie zamierzam dowodzić słuszności lub niesłuszności krytyki Borkowskiego, gdyż spór ten jest w swojej istocie nierozwiązywalny, chodzi mi raczej o ukazanie jego istoty: dwóch różnych teorii translacji.

Wśród wielu zarzutów Borkowskiego, pierwszy dotyczy niezachowania przez Chodźkę formy oryginału. Rzeczywiście, podstawowa miara nowogreckich pieśni – tzw. wiersz polityczny, tj. nierymowany piętnastozgłoskowiec – nie została zachowana w żadnym przekładzie. Chodźko stosuje na ogół wiersz sylabotoniczny, zawsze rymowany, w różnych utworach wersy liczą od 7 do 14 sylab. Ponadto tłumacz często dzieli pieśni na strofy, zwykle cztero- lub sześciowersowe. Co istotne, jest on świadomy tych różnic: we wstępie do przekładów opisuje zasady metryczne, jakimi rządziły się nowogreckie pieśni, zastępuje je jednak miarą, „którą by można nazwać narodową piosnek polskich”¹. Pieśni ludu greckiego chce zatem przedstawić ludowi polskiemu w jego własnej tradycji. Dunin Borkowski natomiast, również zdając sobie sprawę z różnic w akcentowaniu między językiem polskim a greckim, postuluje przekładanie pieśni nierymowanym trzynastozgłoskowcem.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że do opisu nowogreckiej metryki obaj stosują kategorie starożytne. Borkowski polemizuje z Chodźką w sprawie szczegółów budowy wiersza politycznego, ale przemilcza pewną elementarną kwestię: otóż objaśniając strukturę wiersza politycznego, Chodźko nie mówi o układzie sylab akcentowanych i nieakcentowanych, ale o długich i krótkich, pomimo że różnica ta jest typowa tylko dla

¹ A. Chodźko, *Poezye*, nakł. autora, St. Petersburg 1829, s. 78.

metryki starożytnej i nie istnieje w języku nowogreckim. Borkowski nie sprzeciwia się stosowaniu takiego nazewnictwa, chociaż Fauriel, opisując nowogrecką metrykę, mówi wyraźnie o akcencie dynamicznym i o zaniku iloczasu.

Silny sprzeciw Borkowskiego budzi także użycie rymów, które w pieśniach gminnych występują tylko wyjątkowo. Podkreśla on, że rym jest elementem obcym duchowi greckiego, zapożyczonym z Zachodu, tym bardziej więc tłumacz winien rymów unikać. Nawiasem mówiąc, Borkowski sam osłabia własną argumentację, przyznając, że rym stosowali niekiedy i starożytni. Powołuje się tu nie tylko na Arystofanesa, ale też na Izokratesa i Gorgiasza, a zatem retorów, których mowy odznaczały się finezyjną stylistyką. Tym samym dostarcza nam kontrargumentów, metrum i rym są wszak dwoma środkami do tego samego celu, jakim jest melodyjność wiersza. W języku polskim, z trudem mieszczącym się w greckich stopach metrycznych, rym może więc być naturalnym ich odpowiednikiem.

Borkowski każe zachować, o ile tylko to możliwe, formę oryginału. Wydaje się, że u podstawy jego sporu z Chodźką leży inne rozumienie przekładu: Chodźko we wstępie zaznacza, że jego celem jest spowodowanie, że polski czytelnik wyobraz sobie „charakter ludu nowogreckiego” oraz że pomimo zmiany formy i języka pieśni ich istota, czyli wyrażenie ducha tegoż narodu, pozostaje ta sama. Posługując się dokładnymi, dźwięcznymi rymami i różnorodną wersyfikacją tłumacz wychodzi naprzeciw upodobaniom i przyzwyczajeniom estetycznym polskiego odbiorcy, grecka pieśń przemawia do czytelnika nie tylko językiem polskim, ale i polską tradycją literacką.

Zgodnie z tą logiką, tłumacz posuwa się dalej i polonizuje w sposób istotny świat przedstawiony. Ostry sprzeciw Borkowskiego budzą np. „knieje”, którymi gęsto zalesia tłumacz greckie góry, w rzeczywistości na ogół nagie, oraz nazywanie dowódcy kleftów (καπετάνιος) kapralem. Ponadto Grek Chodźki wśród borów, dębów i jaworów strzela z karabinu, a jego ukochana nazywa się „Elźbietka”. Jest jasne, że Chodźko chce przybliżyć czytelnikowi „nowogreckiego ducha”, przedstawiając greckie realia w sposób typowy dla wyobraźni romantycznej. I tak np. w pieśni *Pasterz i Charon*, nota bene jedynej tłumaczonej wedle metrum pierwowzoru, dodaje określenia tworzące charakterystyczny dla epoki mroczny klimat: „w górach, gdzie głucho szumiał las”² czy „w godzinę szarą/Zawył okropnie w górach wiatr”³, których brak w nowogreckich oryginałach. Fauriel odnotowuje, że pieśń *Podróż w nocy* podobna jest do *Lenory* Bürgera, Chodźko zauważa też jej podobieństwo do pewnej pieśni litewskiej. Dziś widzimy w tym podobieństwie motywów wspólne dziedzictwo indoeuropejskie. W komentarzu Borkowskiego wyrażenie przebrzmiewa zaś złośliwość: „Czy ta pieśń do jakiej litewskiej podobna, tego nie wiem, ale więcej niż pewna, że tłumaczenie do oryginału niepodobne”⁴.

Chodźko wprowadza także zmiany w nazewnictwie, znakomitym przykładem jego translatorskiej metody, jest sposób, w jaki postępuje z pieśniami pogrzebowymi,

² Ibidem, s.107.

³ Ibidem, s. 108.

⁴ J. Dunin Borkowski, *Uwagi nad przekładem pieśni gminnych nowogreckich A. Chodźki*, [w:] „Haliczanin”, t. II, Lwów 1830, s. 276.

zwanymi też trenami. Po nowogrecku nazywa się je mirolojami (ngr. μυρολογία), we wstępie autor wymienia spolszczoną nazwę grecką „myrologia”, aby zaraz dodać, że oto znalazł dla nich odpowiednik z zakresu kultury rodzimej i odtąd stosować będzie słowo „hryja” (*sic!*), egzotyczne także za czasów Chodźki.

Z taką rolą tłumacza nie zgadza się Borkowski, wedle którego im bardziej tłumacz zbliża się do polskiego czytelnika, tym mniej oddaje „ducha nowogreckiego”. Grecką pieśń cechują, wedle Borkowskiego, powściągliwość w wyrażaniu uczuć, nieliczne środki artystyczne, surowość formy i „styl opisujący” zamiast nacechowania emocjonalnego. W zasadzie trudno odmówić Borkowskiemu racji, zapewne uwagi te zaczerpnął on od Fauriela. Wartość tej poezji – pisze dalej Borkowski – polega na tym, że opis rzeczywistości „takiej jaka jest”, bez zbędnych ozdób, jest „piękny i poetyczny”, a wersy są „śpiewne i harmonijne” przy jednoczesnym braku rymów. Borkowski sprzeciwia się zatem wszelkim ingerencjom w strukturę i melodię wiersza, wprowadzaniu elementów kultury polskiej czy mrocznego klimatu rodem z romantycznej ballady. A zatem w nierozwiązywalnym chyba dylemacie, czy i w jakim stopniu należy przekład umieszczać w kulturze odbiorcy, tak aby był dla niego zrozumiały, a w jakim pozostawiać go w obcym dla czytelnika kręgu kulturowym – ryzykując niezrozumienie, ale zachowując wierność oryginałowi – zajmuje zgoła przeciwne stanowisko. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że przekłady Chodźki, choć możemy je uznać za niewierne czy nieudane, stanowią konsekwentną realizację pewnej koncepcji przekładu, a co więcej, o oryginalnych miarach nowogreckich pieśni dowiaduje się czytelnik ze wstępu autora.

Niemniej jednak w wielu wypadkach tłumaczenia Chodźki należałoby nazwać raczej parafrazą niż przekładem. Przede wszystkim zaskakuje – i Borkowskiego, i nas – długość tłumaczeń. Pieśni Chodźki niejednokrotnie są dwa razy dłuższe niż oryginały, tłumacz dodaje od siebie całe frazy, poetyckie epitety, rozbudowuje w pełne zdania skrótowe greckie wyrażenia. Borkowski nie komentuje jednak bezpośrednio przekładów Chodźki, ale zestawia je z własnym przekładem prozą, a sąd pozostawia czytelnikom. Nie proponuje natomiast własnych, alternatywnych przekładów poetyckich. Dwa przekłady przytacza w całości jako nie do przyjęcia, z wielu cytuje te fragmenty, w których tłumacz najbardziej oddala się od oryginału lub po prostu wymienia to, co stanowi jego samowolę. Najsakrajniejszym przypadkiem jest tren, w którym jedynie pierwszy wers (w tłumaczeniu rozbity na 3) jest w oryginale. Pozostałe 15 należy do Chodźki.

Niekiedy Borkowski słusznie zarzuca Chodźce błędy rzeczowe w przekładzie wynikające z niezrozumienia tekstów oryginalnych lub dowolne przekształcanie greckich nazw własnych. Grecki wyraz *lewendis* (ngr. λεβέντης – ‘młodzieniec’) traktuje tłumacz jako imię bohatera, gdzie indziej nazwy szczytów okolicznych gór stają się imionami kleftów. W pieśni *Grób Dima* prawidłowy przekład Chodźki poprawia Borkowski błędnie. Chodzi tu o przedśmiertne wyznanie starego klefity, funkcjonujące, *nota bene*, w pieśniach gminnych jako stała formuła: „30 lat byłem armatolem, 20 lat klefem”. We wstępie do swojego tomu, Chodźko pisze, że „kleft” i „armatol” to wyrazy jednoznaczne, co jest zbyt daleko idącym uproszczeniem słów Fauriela. Uściślię, że armatoliki były to opłacane przez administrację turecką siły wojskowe mające chronić mieszkańców

– głównie wsie i drogi – przed atakami kleftów. Wiadomo jednak, że grupy kleftów i armatoli przenikały się, a ich członkowie w poszukiwaniu zarobku i w zależności od przewagi sił w regionie przechodzili raz na jedną, raz na drugą stronę. Starannie wyjaśnia to Fauriel. Borkowski zaś powołuje się na nieznaną nam grecką wersję pieśni, w której określenie *armatolos* – „armatol” (od *άρμα* – broń) – zastępuje *amartolos*, tj. ‘grzesznik’ (od *αμαρτάνω* – ‘grzeszę’), i wykorzystując dwuznaczność słowa *κλέφτης* („klefta”), proponuje przekład: „20 lat byłem złodziejem, 30 grzesznikiem”, z greckiego bohatera czyni więc nikczemnika.

A jednak błędy rzeczowe i przekłamania mniej niepokoją Borkowskiego niż *licentia poetica* tłumacza. Krytyk wymienia ich tylko kilka, a lista przeinaczeń Chodźki jest długa, te najbardziej spektakularne omawia Małgorzata Borowska we wstępie do antologii *Gminnej pieśni Greków*⁵.

Borkowski ostro krytykuje prawie wszystkie przekłady, oszczędza jedynie pięć. W tej grupie znajdują się *Pieśni przy kolebce*. Być może do tej pobłażliwości przyczyniła się poetyka kołysanki, wspólnej dla obu tradycji, a zatem niewymagającej ingerencji tłumacza. Jedna z kołysanek jest ponadto rymowana, i tylko ta zgodnie z zasadami przyjętymi przez krytyka usprawiedliwia rymowany przekład. Do udanych przekładów zalicza się także rytmiczna „szanta” *Majtek*, okolicznościowa pieśń o św. Bazyliu i tylko jedna pieśń klefitycka – *Steryjo*. Bezsprzecznie to wierność oryginałowi stanowi dla Borkowskiego kryterium jakości przekładu.

Borkowski zarzuca także Chodźce błędy w przytaczanych oryginalnych tytułach oraz dowolność transkrypcji nazw greckich. Oryginalnie pieśni ludowe nie były tytułowane, tytuły nadał dopiero Fauriel w celu klasyfikacji utworów, zarówno w języku francuskim, jak i po nowogrecku. Choć tytuły Chodźki różnią się niekiedy od wersji Fauriela, zarzut ich zmiany nie wydaje się uzasadniony. Borkowski postuluje także zapisywanie greckich nazw alfabetem łacińskim wedle zasad współczesnej greckiej wymowy, które przytacza. Wyjątkowo potraktować można nazwy starożytne, które – aby uniknąć zamieszania – „wedle starej mowy pisane być mogą”⁶. Podobną strategię stosuje się i dzisiaj.

* * *

Dziewiętnastowiecznych filhellenów frapowała kwestia dotycząca pochodzenia nowogreckich pieśni oraz ich podobieństwa do utworów ludowych innych narodów. Podobieństwo to, które zadziwia Chodźkę, według Borkowskiego: „naturalnym da się wytłumaczyć sposobem”⁷. Także tym razem poetycką wizję Chodźki zastępuje on naukowym wywodem komparatystycznym. Zdaniem krytyka, podobieństwo to wyjaśnia liczna diaspora oraz aktywność Greków, kupców czy intelektualistów, którzy „przemycali” do greckiej literatury obce motywy. Dla pieśni Rigasa Fereosa czy Aleksandrosa

⁵ Por. *Gminna pieśń Greków*, wybrała, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła M. Borowska, Warszawa 2004, s. 27 (Arcydziela Literatury Nowogreckiej, t. II).

⁶ J. Dunin Borkowski, *Uwagi nad przekładem pieśni gminnych nowogreckich A. Chodźki*, s. 282.

⁷ *Ibidem*, s. 275.

Ipsilandisa (tytułu pierwszej nie podaje, drugą zaś tytułuje: *Puláki xéno*) znajduje Borkowski francuskie pierwowzory. Zaznacza także, że rozmaite motywy były importowane do Grecji już od czasów średniowiecza. W przeciwieństwie do Chodźki, który opiera się tylko na dziele Fauriela, Borkowski powołuje się na wiele źródeł, choć zapewne nie zawsze je weryfikuje. Tę informację podaje na podstawie glossarium Charlesa du Fresne (zw. też Du Cange), z ok. 1680 r., w którym zapewnia się o powszechnej znajomości języka francuskiego w czternastowiecznych Atenach. Spośród wszystkich pieśni, greckie zaś najbardziej podobne są do serbskich, co tłumaczy się sąsiedztwem oraz tym, że „Grecy i Słowianie pobratymczymi są ludami”⁸. W każdym razie znacznie łatwiej jest przyjąć Borkowskiemu zapożyczanie motywów niż ideę, że twórcy różnych narodów mieli niezależnie od siebie podobne pomysły.

Warto zaznaczyć, że poetyckiej twórczości Rigasa Welestinisa (zw. Fereosem), na którą powołuje się Borkowski, nie włączylibyśmy dzisiaj do gminnej pieśni Greków, dla której charakterystyczny był przekaz ustny i anonimowość. Także Fauriel pisze, że wszystkie nowogreckie pieśni, które zna, są anonimowe, a tekstu Fereosa nie ceni i włącza go do antologii tylko ze względu na jego popularność wśród Greków i jego wartość historyczną. Rigas Fereos, grecki bohater narodowy był raczej filozofem i politykiem niż poetą, napisał tylko dwie pieśni patriotyczne, z których jedna, *Hymn bojowy* (napisany zresztą rymowanym trzynastozgłoskowcem, a nie wierszem politycznym), zajmuje ważne miejsce w historii nowogreckiej literatury. Fereos tłumaczył z języka francuskiego, również jego wizje polityczne inspirowane były rewolucją francuską, jednak szukanie francuskiego pierwowzoru jego twórczości poetyckiej wydaje się chybnym pomysłem. Nie znalazłam także potwierdzenia informacji, że Aleksandros Ipsilandis pisał pieśni. Motyw *πουλάκι ξένο* – ptaszka na obczyźnie – jest typowy dla pieśni wygnańczych (ngr. *τραγούδια ξενιτιάς*) i występuje w tytule co najmniej kilku utworów.

Claude Fauriel uważał, że nowogreckie pieśni pochodzą z tradycji antycznej, taki pogląd jest też, przynajmniej częściowo, utrzymywany do dziś. Fauriel uznaje ciągłość motywów, ale zauważa też odrębność nowogreckiej tradycji. We wstępie do antologii wspomina o lamencie Sofoklesowej Elektry nad grobem Orestesa, aby ukazać jego podobieństwo do mirolojów. Chodźko idzie o krok dalej i włącza swój przekład *Elektry* do zbioru, niejako utożsamiając ze sobą obie tradycje. Podobnie postępuje z nadmienionym tylko przez Fauriela utworem przypisanym Hybriasowi z Krety, zatytułowanym przez Chodźkę *Wojak*, a włączonym do *Poezji* ze względu na jego podobieństwo do pieśni klefetyckich. (Tytuł utworu, pochodzący od Chodźki, jest też najprawdopodobniej błędny, gdyż jako oryginalny podany zostaje tytuł: *Τov Υβρίου*, tzn. „Hybriasa”). Za Faurielem, w nowogreckim wyobrażeniu zarazy słyszy Chodźko echa Eumenid, Oread, Gracji i Satyrów, tropi w nowogreckiej mentalności pozostałości pogańskich przesądów, powołuje się na wiarę Greków w opiekuńcze duchy i smoki (!) rzek, gór czy lasów. W końcu opowiada o współczesnych następcach Homera – ślepych śpiewakach, starych wędrujących po wsiach i przygryzających sobie lirę. Także ten obraz pochodzi

⁸ Ibidem, s. 276.

od Fauriela, u Chodźki jest jednak bardziej ekspresyjny i wyekspozowany. Omówienie tekstu Fauriela uzupełnia także polski tłumacz swoimi uwagami, niejednokrotnie widzi podobieństwa sytuacji z nowogreckich pieśni do scen *Iliady* (przemawiające konie) czy *Eneidy* (westchnienia kobiet nad brzegiem morza). Przykładem wręcz humorystycznym jest konstatacja, że bohaterowie pieśni gminnych, podobnie jak bohaterowie Homera, nie chcą, by ich obcięte głowy służyły wrogom za trofeum. Zapał do słuchania pieśni stanowi dla Chodźki podstawową cechę „ducha greckiego”, którego pragnie on, jak widać także za cenę odstępstwa od oryginału, polskiemu czytelnikowi przybliżyć.

Borkowski nie polemizuje z tą wizją historii pieśni ludowych, różni się jednak sposobem jej przedstawiania. Bardziej filolog niż poeta, w miejsce poetyckiej wizji proponuje wywód historyczny, ukazujący związek – bezpośredni, jak się okazuje już na początku – wiersza politycznego z heksametrem daktylicznym. Odszukuje wiersze polityczne w poezji bizantyńskiej (zupełnie słusznie), by potem podać przykład użycia tej miary w V w. p.n.e. Za niemieckim opracowaniem cytuje wiersz napisany tetrametrem jambicznym katalektycznym. Rzeczywiście, jest on identyczny z wierszem politycznym, z tą jednak różnicą, że opiera się na iloczasiu. *Nota bene*, to z tetrametrów dzisiejsi filolodzy wywodzą wiersz polityczny.

The Polemics between Józef Dunin Borkowski and Aleksander Chodźko about Translations of Modern Greek Songs

The article aims to present the polemics between two translators of Modern Greek folk songs. Aleksander Chodźko's translation published in St. Petersburg in 1829 in the volume *Poezyje / Poetry* aroused objections in Józef Dunin Borkowski, who published a bitter commentary on Chodźko's translation (*Remarks on a Translation of Modern Greek Folk Songs*) in the Lvovian newspaper *Haliczanin* a year later.

Borkowski's main objections concern the non-observance of the original form, introduction of rhymes, replacement of fifteen-syllable verse with a changeable number of syllables, as well as the inaccuracy of the translation. Borkowski claims Chodźko does not understand the songs he translates, and his translations are too long and too free. Moreover, Borkowski opposes the introduction of northern landscapes and the gloomy climate of romantic ballads, elements unknown in Greek songs. He explicitly objects to the translator's interference with the original text. This runs contrary to Chodźko's translation manner through which he wants to bring "the Greek spirit" closer to his reader by presenting it within Polish tradition. That is why several songs are based on the melodies of Polish folk songs and match the aesthetic taste of the period.

The second part of the article presents the history of Modern Greek songs which the two authors base upon the work of Claude Fauriel. In the introduction to his translation Chodźko creates a poetic vision that in a way equates Ancient and Modern Greek literature. Borkowski, on the other hand, supports the idea of a common tradition by offering philological and historical arguments.

Η πολεμική του Józef Dunin Borkowski με τον Aleksander Chodźko στο θέμα των μεταφράσεων νεοελληνικών τραγουδιών

Ο σκοπός του παρόντος άρθρου είναι να παρουσιαστεί η πολεμική μεταξύ δύο μεταφραστών νεοελληνικών δημοτικών τραγουδιών. Η μετάφραση του Aleksander Chodźko, δημοσιευμένη στην Πετρούπολη το 1829 στη συλλογή *Poezyc (Ποιήσεις)* προκάλεσε την αντίδραση του Józef Dunin Borkowski, ο οποίος δημοσίευσε ένα χρόνο αργότερα στο περιοδικό *Haliczanin* στο Λβιβ το άρθρο του *Σχόλια πάνω στη μετάφραση νεοελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, μια σφοδρή κριτική της μετάφρασης του Chodźko.

Οι κύριες αντιρρήσεις του Borkowski αφορούν στη μη τήρηση της μορφής του πρωτοτύπου: την εισαγωγή ρημάτων, την αντικατάσταση του δεκαπεντασύλλαβου με μέτρα με διαφορετικό αριθμό συλλαβών και την ανακρίβεια της μετάφρασης. Ο Borkowski κατηγορεί τον Chodźko για τη μη κατανόηση των έργων, τα οποία μεταφράζει, και για το γεγονός ότι οι μεταφράσεις είναι πάρα πολύ μεγάλες και ελεύθερες. Ο Borkowski αντιτίθεται επίσης στα ξένα για τους Έλληνες στοιχεία, τα οποία εισάγονται στα τραγούδια, όπως είναι τα βόρεια τοπία και το σκοτεινό κλίμα των ρομαντικών μπαλάντων. Ο Borkowski διαφωνεί πλήρως με την οποιαδήποτε παρέμβαση του μεταφραστή στο μεταφραζόμενο κείμενο. Είναι μια στάση αντίθετη προς τη μέθοδο μετάφρασης του Chodźko, ο οποίος προσπαθεί να εξοικειώσει τον Πολωνό αναγνώστη με «το ελληνικό πνεύμα», αποδίδοντάς το στην οικεία παράδοση. Έτσι, μερικά τραγούδια γράφονται ανάλογα με τη μελωδία των πολωνικών δημοτικών τραγουδιών, σύμφωνα με το αισθητικό γούστο της εποχής.

Το δεύτερο μέρος του άρθρου αφορά στην παρουσίαση της ιστορίας των νεοελληνικών τραγουδιών, την οποία και οι δύο μεταφραστές βασίζουν στο έργο του Claude Fauriel. Ο Chodźko όμως στην εισαγωγή της μετάφρασής του δημιουργεί ένα ποιητικό όραμα, ταυτίζοντας κατά κάποιον τρόπο την αρχαία με τη νέα ελληνική λογοτεχνία, ενώ ο Borkowski παρουσιάζει φιλολογικά και ιστορικά επιχειρήματα για να υποστηρίξει τη θέση της ταύτισης των παραδόσεων.

Różne oblicza Grecji w spektaklach Gardzienic i Wierszalina

W polskim teatrze końca XX i początku XXI wieku motywy greckie pojawiają się nie tylko w kontekście kultury antycznej, ale i prawosławia. Oba źródła inspiracji są ze sobą ściśle związane. Niniejszy tekst ograniczać się będzie do dwóch tylko, jakże różnych, interpretatorów tych tradycji. Jednym z nich jest założony pod koniec lat siedemdziesiątych przez Włodzimierza Staniewskiego Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice”, drugim – teatr Wierszalin, który powstał w 1991 r. z inicjatywy Piotra Tomaszuka i Tadeusza Słobodzianka. W przypadku drogi artystycznej Gardzienic fascynacja prawosławiem, której wyrazem było głośne przedstawienie z lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, *Żywoł protopopa Awwakuma*, doprowadziła do badań nad muzyką, ruchem scenicznym i choreografią teatru greckiego. Efektem tych prac była oparta na zachowanych fragmentach starożytnych pieśni reinterpretacja muzyki antycznej autorstwa Macieja Rychłego i Tomasza Rodowicza. Wśród utworów, do których sięgnęli, pochodzących z okresu od V w. p.n.e. (czasy Pindara) do III stulecia naszej ery, znalazły się zarówno starogreckie dytyramby i peany, jak i najstarszy hymn chrześcijański.

Zinterpretowany przez Macieja Rychłego materiał muzyczny był też podstawą przedstawienia *Metamorfozy albo Złoty Osioł* według Lucjusza Apulejusza z Madaury. W spektaklu, którego fabularną kanwę stanowiły dzieje Lucjusza zamienionego mocą czarów w osła, to pieśń kształtowała sytuacje sceniczne, przede wszystkim determinując relacje między różnymi komponentami przestrzeni teatralnej. Jak wspomina Tomasz Rodowicz: „Szukaliśmy dla ruchu, który był w pieśni, odpowiednika w ciele, analogii w przestrzeni, w relacji między aktorami”¹. W następnej dekadzie zespół posłużył się interpretacjami Rychłego, pracując nad *Elektrą* i *Ifigenią w Aulidzie*. Równocześnie, szczególnie w *Elektrze*, korzystano z układów ruchowych i gestycznych znanych z waz greckich, tworząc współczesne wyobrażenie starożytnego ruchu, gestu i tańca². Spektakl

¹ T. Rodowicz, *Onou orchesis – taniec osła*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2001, nr 1–4, s. 49.

² W spektaklu użyto 163 różnych znaczących gestów (por. T. Kornaś, *Włodzimierz Staniewski i Ośrodek Praktyk Teatralnych Gardzienice*, Kraków 2004, s. 225). Tak wielka liczba gestów i póż, niekoniecznie zwyczajowo wiązanych ze sztuką, wymaga wręcz artystycznego komentarza, żeby widz mógł zidentyfikować je jako mające swe źródło w sztuce.

stał się wariacją, swoistą żonglerką kilkoma motywami, rozwinięciem ich w pełne sytuacje teatralne za pomocą cheironomii – sztuki prezentowania gestami złożonych układów znaczeniowych. To ciała aktorów stanowią warstwę wizualną tego przedstawienia, scenografię bowiem tworzą jedynie trzy trony. W ruchach i gestach aktorów widoczne są odniesienia do póż namalowanych na wazach postaci. Cała akcja ujęta jest w ramę metateatralną. Rozpoczyna się rodzajem pokazu, lekcji czy też opowieści, jaką snują aktorzy Gardzienic, o swojej pracy nad rekonstrukcją antycznych zapisów nutowych czy też wizualnością teatru; prezentacja owej lekcji (czy opowieści) stanowi temat *Elektry*, na niej opiera się akcja tego przedstawienia. Aktorzy „ilustrują” swoje kwestie tekstami (np. zapisu nutowego) wyświetlonymi na ekranie lub też własnym gestem i ruchem, tym sposobem stając się wykonawcami projektu, jakim jest spektakl. Rozgraniczają w sposób absolutny siebie jako antycznych aktorów i siebie jako „rekonstruktorów” antycznych technik teatralnych. Ta rekonstrukcja przebiega w specyficzny sposób, bowiem w spektaklu, który za chwilę się rozpocznie, nad akcją dramatu Eurypidesa zostaje nadbudowana rama, która jednoznacznie obnaża własne komponenty. Swoistą parabazą jest prezentowanie przez aktorów gestów i ruchów użytych w akcji: elementy każdego układu gestyczno-ruchowego zostają kilkakrotnie powtórzone, jednocześnie na ekranie pokazywane są fragmenty wazy greckiej, która stała się „źródłem” gestu. Do widza kierowany jest komunikat: za pomocą tego, co dostępne we współczesnym świecie (malunek na wazie greckiej) można przywoływać to, do czego nie ma dostępu.

W *Awwakumie* i *Metamorfozach* fabuła nie odgrywa większej roli i jest przywoływana tylko szczątkowo, precyzując skojarzenia wywołane przez obraz sceniczny. Pierwsze przedstawienie powstało na kanwie *Żywota protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony*, siedemnastowiecznego zabytku literatury staroruskiej, będącego pamiętnikiem protopopa Awwakuma Pietrowa. Tytułowy bohater był historyczną postacią, przeciwnikiem reform liturgicznych Nikona, jedną z najważniejszych postaci ruchu staroobrzędowców. Zamiast długotrwałego jednogłosowego śpiewu podczas nabożeństwa, twórcy reformy wprowadzili równoczesny śpiew kilku chórów. Awwakum przeciwstawił się jakimkolwiek zmianom w rycie, który w jego przekonaniu był esencją religii, a jego niezmiennność – gwarancją skuteczności modlitwy. Za opór był wielokrotnie więziony i zsyłany, w końcu spalony na stosie. Spektakl Gardzienic rozwija głównie wątek zsyłki i śmierci Awwakuma, jak również żarliwych sporów między zwolennikami obu liturgii, a także między wyznawcami katolicyzmu i prawosławia. Przedstawione wątki z fabuły pamiętnika, np. droga na Sybir, mają charakter nieciągły, są przerywane pieśniami prawosławnymi i fragmentami *Ustępu z Dziadów cz. III*.

Drugie przedstawienie, *Metamorfozy albo Złoty Osioł*, w jeszcze silniejszym stopniu odchodzi od fabuły na rzecz „prezentacji” kolejnych fragmentów muzycznych, tańca i czystego ruchu scenicznego. Fabuła zostaje wpleciona w strukturę złożoną z kolejnych fragmentów muzyki greckiej, w pewien sposób znajdując dla niej teatralne funkcje. Z biegiem czasu jednak zespół coraz bardziej skłania się ku prezentacji greckich tragedii jako „historii rodzinnych”. Już na marginesie *Elektry* mówił Staniewski: „A ja nie wiem, czy my mamy rację, bagatelizując, z nonszalancją i wzruszeniem ramion odsyłając w dia-

bły wątki osobiste w antycznym dramacie. Myślę, że się bardzo mylimy³”. W *Elektrze* wyeksponowana została bowiem osobista krzywda córki Klitemnestry, kosztem wątku zemsty rodowej, zwykle podnoszonego w związku z tragediami⁴. W *Ifigenii* skupił się Staniewski na podobnym wątku ofiary, ale nie w znaczeniu rytualnym, lecz *stricte* fabularnym, jako wątku ofiary z córki składanej przez ojca. Zinterpretowanie mitu jako historii rodzinnej oznacza nowy sposób czytania tekstu, nieobecny w *Awwakumie* i *Metamorfozach*. Taka lektura tekstu jest punktem zwrotnym w drodze artystycznej zespołu. Wszystkie przedstawienia „greckie”, w odróżnieniu od *Awwakuma*, grane są po dziś dzień.

Relacja między *Awwakumem* a „greckim” etapem działalności Gardzienic przebiega w kilku obszarach. Jednym z nich są poszukiwania kulturowe związane z przełożeniem na język współczesnego teatru archaicznych pieśni i sposobów ekspresji. Pracę nad *Żywotem protopopa Awwakuma* poprzedziła wyprawa do Laponii po *jojk* – archaiczny sposób wydobywania dźwięków. Ten właśnie sposób operowania głosem i tworzenia muzyki posłużył do zbudowania relacji między aktorami a przestrzenią w przedstawieniu. Wykorzystywanie pieśni jako medium działań aktorskich, jak również swoistego pasa transmisyjnego, umożliwiającego przywołanie zaginionych bądź ginących kultur i utożsamienia się z nimi, łączy *Awwakuma* i *Metamorfozy*. Sposób pracy nad oboma spektaklami wiąże się z „nasłuchiwaniami” – wśród niedotkniętych zmianami cywilizacyjnymi przedstawicieli różnych ludów – dawnych pieśni. Taka metoda prowadzi do kojarzenia ze sobą odmiennych czasowo i geograficznie kultur. W *Żywocie protopopa Awwakuma* słychać łemkowskie, chasydzkie i żydowskie pieśni, w *Metamorfozach* – cmentarny lament z Polesia.

Obszarem tematycznym, w którym mogą przenikać się wątki greckie i prawosławne, jest również historia. Wizualność *Żywota protopopa Awwakuma* opiera się na motywach zaczerpniętych z liturgii prawosławnej. Przestrzeń sceniczna, której poszczególne elementy naśladują układ cerkwi, ujęcie akcji w ramę pieśni prawosławnych, co nadaje przedstawieniu charakter mszy, uwyrażniają powtarzalność, cykliczność i rytualność. Sposób zakomponowania grup postaci na scenie, ich wygląd mający odzwierciedlać schematy z ikon, rodzi skojarzenia z ikonostasem, a tym samym z mszą, w której ofiarą jest Awwakum. Samo skojarzenie mszy i spektaklu teatralnego, którego tematem jest prawosławie, prowokuje do pytania o możliwość potraktowania mszy prawosławnej jako kontynuacji spektaklu antycznego. To efektowne porównanie, broniące się na gruncie zewnętrznego oglądu obrzędów prawosławnych, charakteryzujących się przede wszystkim muzycznością, pochodzi od Jerzego Nowosielskiego, który uważa, że odległe korzenie mszy prawosławnej tkwią w Grecji. Uzasadnia to faktem, że początki liturgii prawosławnej rodziły się na szczątkach greckiej kultury antycznej⁵. Troje drzwi

³ *Port: Grecja*, s. 8, cyt. [za:] T. Kornaś, *Włodzimierz Staniewski i Ośrodek Praktyk Teatralnych Gardzienice*, Kraków 2004, s. 234.

⁴ O zemście rodowej pisze np. Stefan Srebrny we wstępie do *Ofiarnic Ajschylosa* (Ajschylos, *Tragedie*, przeł. i oprac. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 317–331).

⁵ Por. *Wokół „Żywota protopopa Awwakuma” Z prof. Jerzym Nowosielskim rozmawia Monika Kubat*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2001, nr 1–4, s. 332.

ikonostasu cerkwi zestawia się zatem z trojgiem drzwi antycznej *skene*. I pomimo swego „skojarzeniowego” charakteru zabieg ten wydaje się uzasadniony w odniesieniu do spektaklu teatralnego, którego odbiór może rodzić konotacje niespotykane w przypadku namysłu dyskursywnego. Sama teatralność prawosławnych obrzędów, związana głównie ze zbiorowym charakterem modlitwy, jest również, nieco tautologicznie, akcentowana już samym faktem uczynienia prawosławia tematem spektaklu. Wspólnotowa modlitwa i śpiew cerkiewny mają swoje odległe korzenie we właściwej greckiej umysłowości oralności, w odróżnieniu od chrześcijaństwa rzymskiego, łacińskiego opartego na piśmie, czyli na prawie i dogmatach⁶. Dlatego przedstawienia odwołujące się do kultury prawosławia pokazują człowieka wśród zbiorowości, która określa jego miejsce w świecie. Służy temu celowi materia przedstawienia, której podstawowe tworzywo stanowi muzyka, zwłaszcza chóralna pieśń. Ikonostas cerkiewny jest, jak wiadomo, swego rodzaju ścianą z ikon uszeregowanych według ściśle określonego schematu ikonograficznego, oddzielającą przestrzeń przeznaczoną dla wiernych od przestrzeni sakralnej, w której dokonuje się obrzęd. Sprowokowanie, przez odpowiednie upozowanie aktorów, skojarzeń z ikonostasem, unaocznia widzowi spektaklu podział na to, co należy do sfery przedstawienia, czyli znajduje się za ikonostasem, i to, co znajduje się jeszcze po stronie widzów albo milczących uczestników obrzędu. Do sfery *profanum* należy przede wszystkim ciżba ludzka, chór, który jeszcze nie został utożsamiony z konkretnymi postaciami, ale wypełnia przestrzeń i co rusz wyłania z siebie nowego protagonistę, Awwakuma. W ten sposób ujawnia się jeszcze jeden wymiar, w którym łączy się w przedstawieniu *profanum* i *sacrum*; wymiar pierwszy to fabuła, ukazująca wszechobecność grzechu w świecie współczesnym Awwakumowi. W wymiarze drugim, związanym z akcją przedstawienia, ciżba ludzka wydaje z siebie fizjologiczne odgłosy, ale również dzięki niej w akcji przedstawienia powstaje wspólnota chóralna. Jest ona skutkiem ciągłego przeobrażania *sacrum* w *profanum* i odwrotnie. Owo przeobrażenie przesądza o „greckości” spektaklu: widz odnajduje siebie w materii przedstawienia, tworząc podobną wspólnotę, jaka była udziałem widzów w teatrze greckim.

Sposób budowania przedstawienia polegający na wykorzystaniu przyrodzonej mu muzyczności zostaje wykorzystany również w *Metamorfozach*. Dla twórców spektaklu opowieść rzymskiego pisarza okazała się atrakcyjna ze względu na szczególny moment w dziejach, jaki ukazuje. Epoka Apulejusza to czas współistnienia wielu religii, także młodego chrześcijaństwa. Trwała wówczas fascynacja kultami orientalnymi i religią egipską, zwłaszcza kultem Izdy. Popularność i znaczenie tego ostatniego znalazły wyraz w dziele Apulejusza, w którym bohater – Lucjusz z Koryntu, zamieniony mocą magii w osła, podczas misteriiów ku czci Izdy odzyskuje ludzką postać. W przedstawieniu

⁶ O różnicach doktrynalnych między prawosławiem a katolicyzmem, związanych z kwestią zwierzchnictwa nad Kościołem pisze E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, s. 15–16. O różnicach teologicznych, związanych z możliwością poznania Boga, roli modlitwy, wpływie neoplatonickiej i stoickiej filozofii greckiej na wschodnie chrześcijaństwo zob. np. E. Przybył, *Prawosławie*, s. 78–90; M. Woźniczka, *Elementy filozoficzne w sporach chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, [w:] *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, pod red. U. Cierniak i ks. J. Grabowskiego, Częstochowa 2006, s. 70–75.

Gardzienic brakuje jednak wątku Izydy. Jej miejsce zajmuje Dionizos. Współistnienie tradycyjnych bóstw Italii i helleńskich bogów rozpoczęło się w starożytnym Rzymie na początku V w. p.n.e. Nasiliło się ono pod koniec republiki⁷. Włodzimierz Staniewski chciał ukazać w *Metamorfozach* szczególny moment, kiedy świat związany z kulturą starożytną Grecji zamienia się w świat chrześcijański. Motywy użyte w spektaklu wyraźnie uwypuklają fakt łączności świata helleńskiego – a raczej: hellenistycznego – i chrześcijańskiego. Mam na myśli szczególnie zestawienie postaci Dionizosa z Chrystusem. W jednej ze scen spektaklu Mariusz Gołaj kreuje postać, która raz nasuwa skojarzenia z tańczącym bogiem winnej latorośli, innym razem – z cierpiącym Chrystusem. Ruchowi tanecznemu zostaje przeciwstawiona znana z ikonografii poza Ukrzyżowanego. W innej scenie zderzono ze sobą środki ekspresji kojarzące się powszechnie z „greckością” i chrześcijaństwem. Mariana Sadowska u stóp „Chrystusa” śpiewa lament cmentarny z Polesia, Elżbieta Rojek tańczy jako bachantka po stronie „Dionizosa”, którym w tym momencie jest zamieniony w osła Lucjusz. Synkretyzm tego samego typu odzwierciedlają, jak już zostało wspomniane, starożytne pieśni współtworzące spektakl, wśród których są i dytambu, i hymn chrześcijański. Można więc powiedzieć, że w genezie spektaklu zawarta była chęć pokazania greckich korzeni chrześcijaństwa zachodniego, na podobnej zasadzie jak w *Awwakumie*, w którym msza w obrządku prawosławnym czy ikonostas nasuwają myśl o greckich korzeniach prawosławia. W *Metamorfozach*, podobnie jak w *Żywocie protopopa Awwakuma*, ciągłość tradycji grecko-chrześcijańskiej została uwypuklona również w warstwie słownej spektaklu. Oprócz *Metamorfoz* Apulejusza Staniewski wykorzystał również jego inny utwór – *Apologię, czyli w obronie własnej księgi magii*, a także *Fajdroś* Platona. Spektakl podkreśla więc związek dzieła Apulejusza z myślą platońską, a w szczególności odwołuje się do tych kierunków interpretacji Platona, które uwydatniają związek między jego filozofią i chrześcijaństwem. Bardzo dobitnie podkreślają to zaczerpnięte z *Apologii* słowa prologu wypowiedziane przez gromadę wiejskich ludzi przypominających mieszkańców wsi wschodniej Polski: „My, członkowie platońskiej rodziny znamy to tylko, co uroczyste, radosne, święte, wzniosłe, niebiańskie...”.

Platon, jak wiadomo uznał, że świat zbudowany jest hierarchicznie. Reguły istnienia świata określają Jedno i Diada – zasady metamatematyczne, sprawiające, że cała rzeczywistość, jest jednością w wielości. Ich „pochodną” są liczby idealne, które z kolei stają się podstawą platońskich idei. Odbicie idei za pośrednictwem liczb matematycznych stanowią rzeczy, które tworzą świat widzialny. Wszystkie te składowe rzeczywistości i istniejące między nimi relacje zostają ukształtowane poprzez akt stwórczy Boskiego Demiurga. Dusza ludzka ma troisty charakter. Składa się na nią część pożądliva, gniewliwa i rozumna. Tylko ten ostatni aspekt duszy u Platona jest waloryzowany pozytywnie. Ze sceny padają jednakże różne sformułowania z *Fajdroś*, dotyczące odmiennych aspektów miłości, zarówno w jej cielesnym, jak i duchowym wymiarze. Myśliciele chrześcijańscy przejęli bowiem platoński hierarchiczny porządek rzeczywistości, przywracając jednak

⁷ Por. T. Sapota, *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury. Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Kraków 2001, s. 19–31.

nałęzną rangę ciała, które ma swój udział w człowieczeństwie, podczas gdy Platon uważał, że człowiekiem jest sama dusza. Dlatego przedstawienie Gardzienic jest zarówno podniosłe, jak i trywialne. Członkami platońskiej rodziny są wiejskie baby, jak również człowiek wypowiadający cytowane wyżej słowa. Formuła ta dopuszcza zarówno patetyczne sformułowania, jak i lubieżne sceny z osłem Lucjuszem. Wydaje się, że pojawiające się fragmenty *Fajdrosa* i sugestywny wizualnie obraz wiejskich ludzi z prologu mają na celu uwypuklenie łączności pomiędzy grecką myślą filozoficzną a jej europejskimi spadkobiercami. Wspomnieć warto, że konsekwencją systemu Platona jest również przesądzenie o boskim i natchnionym charakterze twórczości poetyckiej. Poezja, jeśli nie posiada tych cech, jest tylko odbiciem rzeczy widzialnych, czyli odbiciem odbicia idei. Stąd być może pojawiający się w spektaklu cytat z *Fajdrosa*: „Kto by bez natchnienia dobijał się do bram pieśniarstwa w przekonaniu mianowicie, że do tego, aby być pieśniarzem wystarczy rzemiosło, przekona się, że on sam jest pozbawiony iskry bożej i że pieśniarstwo człowieka trzeźwego nie dorównuje pieśniarstwu człowieka natchnionego”.

Najważniejsze w „greckim” przedstawieniu stają się więc tytułowe „metamorfozy”, wcale nie te obecne w pierwowzorze literackim, jak przemiana Lucjusza w osła. W prologu spektaklu zbiorowisko ludzi „wiejskich”, przypominających odchodzące w przeszłość kultury pogranicza Polski zamienia się na oczach widzów w swego rodzaju „chór” ze starożytnej Grecji, którego zachowaniem rządzi pieśń. Z niego wyłaniają się poszczególne postaci. W dalszym ciągu padają pytania o „platońskiego Bazyleusa, najwyższego stwórcę”. Znamienna jest niewiedza dotycząca Boga. Można ją interpretować w dwojaki sposób. Przede wszystkim spektakl stawia, podobnie jak misteria, pytania o granice poznania ludzkiego, których przekroczenie może być niebezpieczne. Tego dotyczy jedna z końcowych kwestii „Usłyszałeś tedy, ale choć-eś usłyszał, trzeba, abyś nie rozumiał”. Wydaje się jednakże, że niewiedza dotycząca Boga może oznaczać też swego rodzaju poszukiwanie – za pomocą kodów helleńskich – *sacrum* we współczesności.

Towarzyszące pieśniom wychodzenie z roli, wiążące się z ich zapowiadaniem i objaśnianiem, a także współlistnienie w *Metamorfozach* trywialności i wzniosłości sprawiają, że stosunek do tradycji greckiej cechuje mimo wszystko pewien dystans. Odróżnia to *Metamorfozy* od wcześniejszego *Auwakuma*. Ten sam proces można zaobserwować w twórczości artystycznej Wierszalina. Dla twórców tego teatru doświadczenie prawosławia, kontakt z kulturą polskich Kresów pogranicza polsko-białoruskiego pozostał, inaczej niż w przypadku Gardzienic, jednym z ważniejszych źródeł inspiracji. Nazwa grupy pochodzi od miejscowości Wierszalin, w której w latach trzydziestych ubiegłego wieku Eliasz Klimowicz, zwany powszechnie prorokiem Ilią, uważany przez swych wyznawców za drugiego Chrystusa, chciał założyć stolicę świata. Członkowie sekty Iliji oczekiwali końca świata.

Właśnie ta opowieść, rozpowszechniona w latach siedemdziesiątych przez antropologa i religioznawcę Włodzimierza Pawluczuka, jest mitem założycielskim grupy teatralnej⁸.

⁸ Pawluczuk jest autorem głośnej książki pt. *Wierszalin. Reportaż o końcu świata* wydanej po raz pierwszy w 1974 r.

W spektaklach Piotra Tomaszuka relacje między antykiem a prawosławiem rysują się nieco inaczej niż w przedstawieniach *Gardzienic*. W *Kłątwie* z 1994 r. widać chęć przewyciężenia obecnego w literackiej warstwie dzieła antyku i zastąpienia go bardziej „rodzimą” kulturą pogranicza polsko-białoruskiego. Przedstawienie pełne jest bezpośrednich odniesień do ofiary, którą stanowi zbrodnia dokonana przez gromadę na Młodej. Jego kwintesencją są powtarzające się słowa Chóru: „Przeklętnica, grzesznica zwiędła ludzi do złego”. Młoda jest kozłem ofiarnym potrzebnym do przebłagania bóstwa i przywrócenia zachwianego ładu świata. Pewien „pierwotny” charakter został nadany przedstawieniu przez kolorystykę żywiołów ziemi i ognia. W spektaklu pojawia się stos ofiarny, na którym spalone zostają dzieci, symbolizowane przez lalki (drewniane figury). Właśnie charakterystyczne dla poetyki *Wierszalina* łączenie lalek i aktorów jest jedynym śladem dystansu do obrzędu i folkloru, jaki ujawnia się w przedstawieniu. Pełen estymy stosunek do kultury pogranicza, dosłowne przywołanie obrzędowych motywów ujawnia istnienie „misji”, jaką jest powołanie „nowej”, dwudziestowiecznej tragedii. Piotr Tomaszuk po latach przyznał, że przeczytał dramat i zrobił przedstawienie, odwołując się do teorii kozła ofiarnego René Girarda. Reżyser wyraża przy tym przekonanie, że zaproponowany przez Wyspiańskiego antyk czytelny był jeszcze dla współczesnych dramatopisarza, wychowanych w duchu cywilizacji grecko-rzymskiej⁹. Według Tomaszuka, konieczne jest takie przededefiniowanie antyku, by odpowiadał on współczesnej wrażliwości, a także mógł się w pewien sposób skontaminować z kulturą współczesną.

Wydaje się, że z podobnego założenia wyrasta *Bóg Niżyński*, tyle że tym razem swystemu przededefiniowaniu podlega prawosławie. W spektaklu działania rozgrywane się w przestrzeni scenicznej przypominają prawosławne nabożeństwo za zmarłych – panichidę, a główny bohater, tancerz Wacław Niżyński, składając ofiarę z tańca, przywołuje cienie „swoich” zmarłych, wśród których najważniejszy jest Sergiusz Diagilew, twórca Baletów Rosyjskich, jego mentor i kochanek. Istotne znaczenie ma kontekst mszy, co podkreśla nieuczestniczący w akcji usytuowany po lewej stronie sceny chór, który wykonuje pieśni prawosławne. Nawiązania do mszy obecne są w fabule, kiedy to Niżyński na wieść o śmierci Diagilewa przypomina sobie obietnicę złożoną mu wiele lat temu, zawierającą się w słowach: „Zatańczę na Twoim grobie”. Postanawia więc odtńczyć panichidę.

Formalnie spektakl jest rozbudowanym, silnie zrytmizowanym monologiem Niżyńskiego, przerywanym dialogami z „uczestnikami” mszy – pacjentami domu dla obłąkanych, w którym artysta przebywał przez wiele lat. Podczas „mszy” przychodzą do genialnego tancerza postaci z jego życia. Odgrywa on to życie na nowo, a za sprawą tańca, który jest sztuką kreacyjną, stwarza rzeczywistość. To potęguje wymiar czynu Niżyńskiego, uważa się on bowiem to za Boga, to za Szatana. Jego monologi mogą być odczytane jako akt równania się z Bogiem, swego rodzaju prawosławna *Wielka Improwizacja*. Mogą też być nawiązaniem do jednego z głównych założeń teologii prawosławnej, jakim jest dążenie człowieka do przebóstwienia z uwagi na niemożność

⁹ Por. *Objaśnianie człowieka. O przedstawieniu „Kłątwy” z Piotrem Tomaszukiem rozmawia Andrzej Wanat*, „Teatr” 1995, nr 3, s. 7–8.

rozumowego objęcia istoty Boga. To przebóstwienie wiąże się z udziałem w Boskich Energiach. Człowiek powinien dążyć, na drodze przebóstwienia, do zjednoczenia całej natury, której jest częścią, z Bogiem, a tym samym do udziału w Jego Naturze. Niżyński zastępuje prawosławnego Boga tańcem z uwagi na kreacyjną siłę tej sztuki. Pierwszą emanacją Boskich Energii był akt stworzenia świata. Taniec również ma taką kreacyjną moc. W dalszym ciągu Niżyński stwierdza, trawestując wielkopostną formułę, że z tańca wszystko powstało i w niego się obróci. W tym kontekście, aktualizując modernistyczne wizje teatru i sztuki, przedstawienie wpisuje się przede wszystkim w epokę Niżyńskiego, przełom wieku XIX i XX.

Oczywistą płaszczyzną odniesienia są Nietzschego *Narodziny tragedii z ducha muzyki*. W myśl założeń Nietzschego dzięki dionizyjskiemu aspektowi tragedii został opanowany pierwotny chaos, a istnienie świata jawi się jako fenomen estetyczny, kaprys Boga, który wyodrębnia z siebie nowe światy. Hellenizm, rozumiany jako kreowanie nowych obszarów poznania, charakterystyczny dla końca wieku XIX, łączy się w tym przedstawieniu z teologią prawosławną, odnosząc greckość do dnia dzisiejszego. Dlatego Niżyński może odtńczyć panichidę, która jawi się jako medium, przez które świat Boga Niżyńskiego zostaje, mocą jego kaprysu, powołany do istnienia. Prawosławie służy w *Bogu Niżyńskim* zatem nie tylko jako oprawa stwarzająca odpowiedni dla tego spektaklu nastrój, charakteryzujący się wybujałą teatralnością, ale również instrument pozwalający wyrazić niepokój głównego bohatera. Dionizyjskość rodem z Nietzschego jest tu znakiem teatru jako kreacji, ale takiej, która ujawnia się dzięki kontekstowi mszy prawosławnej; tym samym dwie odrębne rzeczywistości wskazują na antyczne źródła współczesności.

Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Zbigniewa Taranienki o motywacji umieszczenia motywów dionizyjskich w *Metamorfozach albo Złotym Osle* Gardzienic. Zwraca on uwagę na wpływ koncepcji młodego Nietzschego z *Narodzin tragedii* na humanistykę i wizję sztuki greckiej w XIX i XX stuleciu.

W *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* Fryderyk Nietzsche wprowadził mit Dionizosa nie jako boga vegetacji czy też przewodnika wtajemniczonych, który powodował ekstazę poprzez boskie łączenie się z nim, ale jako boga wywołującego upojenie, negację i totalną transgresję, możliwość przełamania rozmaitych barier. [...] tragedia grecka, synteza nurtu apollinijskiego i dionizyjskiego była rezultatem sił wywodzących się z samej przyrody. Miała prowadzić do czegoś, co można by nazwać protochrześcijańską komunią, do połączenia się z Prajednią, podstawową energią, której celem było wywoływanie w świecie na nowo, dla siebie samej, świadomości bycia i cierpienia, istnienia i jednoczesnego przeżywania. Ta dziwna całość – rodzaj posthegłowskiego panteistycznego bytu, przypominającego chrześcijańskiego Boga – odpowiadała czemuś, w co zapewne młody Nietzsche wierzył. W późniejszej recepcji jego koncepcji [...] wszystko pokrył Dionizos¹⁰.

Zdaniem Taranienki, Staniewski posłużył się tą nośną w europejskiej kulturze figurą Dionizosa, by uwypuklić związek między starożytną Grecją a chrześcijaństwem i zaproponować pewną metodę rozpoznawania śladów, okruchów Grecji we współczesności. Podobnie jak w *Metamorfozach* Gardzienic, dystans do obrzędu kreowany przez

¹⁰ Z. Taranienko, „Złoty Osioł” „Gardzienic” – odslanianie twarzy Grecji.

nawiązanie z nim pewnej gry znaleźć można w „autotematycznym” przedstawieniu *Wierszalina: Wierszalin. Reportaż o końcu świata* z 2007 r.

Na scenie widać grupę ludzi – wyznawców Ilji, tworzą oni chór przywołujący dawne wydarzenia, których byli uczestnikami lub świadkami. Opowieści stanowią ramę spektaklu, można odnieść wrażenie, iż postaci odtwarzające dawne zdarzenia równocześnie należą do opowiadanej historii i dystansują się wobec niej. Członkowie chóru używają trzeciej osoby gramatycznej. Śpiewy prawosławne, które wykonują, w strukturze przedstawienia pełnią taką funkcję, jaką w *Metamorfozach* pełniły pieśni greckie. Chór przedstawia widowni coś, co zna już ona doskonale i potrafi rozpoznać na scenie: koło jako symbol chóru, orchestry i teatru, a także typowe dla prawosławia pieśni, jak *Boże, carja chrani*.

W warstwie słownej przedstawienie stanowi wierną adaptację książki-reportażu Włodzimierza Pawluczuka. Jednak brak osoby „reportera”, interpretującego rzeczywistość „iljowców” oraz powierzenie narracji chórowi, z którego raz po raz wyłaniają się poszczególni uczestnicy i świadkowie wypadków, sprawia, że przedstawiana historia staje się swego rodzaju egzemplum. Brak jej podsumowania, pewne urwanie świadczące o tym, że są to dzieje jednej z wielu sekt i jeden z wielu końców świata (co jest jeszcze uwydatnione tytułem przedstawienia), sprawia, że przedstawiona i opowiedziana historia zaczyna funkcjonować jako znak wszystkich tego typu historii, jakie zdarzały się, zdarzają i będą się zdarzać. Chór, właśnie dzięki ironii i dystansowi do obrzędu jako źródła teatru, przyczynia się do traktowania prawosławnego Wschodu jako jednego z miejsc uobecniania się obrzędowości greckiej, zdolnej do odnawiania się we współczesnej kulturze, ale tylko na płaszczyźnie teatralnej.

Obrzęd jako cytat pojawia się także w *Kłątwie* z roku 2008, która w odróżnieniu od „chóralnej” *Kłątwy* z 1994 eksponuje samotność egzystencjalną pogrążonego w grzechu człowieka. W tym przedstawieniu mieszkańcy wsi miarowo wystukują rytm butami, idąc po figurze przypominającej elipsę. Brakuje tu momentu przemiany zbiorowości w chór. Gromadna ekspresja zostaje zaakcentowana jedynie za pomocą przesadnie podkreślonego ruchu i rytmu. Z organicznej łączności między gromadą i chórem zostają więc tylko konstruujące ją teatralne środki. W moim przekonaniu jedną z dróg ewolucji *Wierszalina* jest właśnie stopniowe odchodzenie od fascynacji obrzędem w kierunku nabywania dystansu, tworzenia ram metateatralnych, które tę obrzędowość ukazują, dekonstruują.

Wydaje się, że motywy greckie i prawosławne, tak różne jeśli chodzi o rodowód i charakter, odgrywają w teatrze podobną funkcję, o ile oczywiście nie wyczerpują się w powierzchownej tylko fascynacji folklorem.

Prawosławie można traktować jako pomost między starożytną Grecją a współczesną Europą, ponieważ kultura prawosławna jest bezpośrednią kontynuatorką Bizancjum. Dalekie echo tego rodzaju myślenia pobrzmiwia w wypowiedzi Staniewskiego o *Żywocie protopopa Awwakuma*: jednym z celów czy też kierunków interpretacji *Awwakuma* jest poszukiwanie w Polaku Eurozajaty¹¹.

¹¹ Por. T. Kornaś, *Włodzimierz Staniewski i Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice”*, Kraków 2004, s. 168 i Z. Taranienko, *Gardzienice. Praktyki teatralne Włodzimierza Staniewskiego*, Lublin 1997, s. 254.

Najbardziej rzucającym się w oczy podobieństwem jest jednak wspólne dla obu obszarów kulturowych kreowanie człowieka jako części pewnej społeczności. Łączności między dniem dzisiejszym a przeszłością poszukuje się, wykorzystując typowe dla teatru media, jak ruch, taniec, śpiew, gest i obraz. Szczególne znaczenie uzyskuje chór teatralny jako forma ekspresji zbiorowej. W chórze bowiem te różne media mogą wybrzmieć i zostać pokazane w pewnego rodzaju wspólnocie. Poszukiwanie inspiracji teatralnych w muzyce współczesnych tradycyjnych społeczności i w folklorze jest świadectwem obecnej w humanistyce tendencji do traktowania kultury jako palimpsestu, w którym odczytać można nawarstwiający się znaki pisma przeszłości.

Orthodox Inspirations in the Performances by Gardzienice and Wierszalin Theatres

The article dwells upon the question of the relation between the selected performances by Gardzienice and Wierszalin Polish Modern Theatres with Orthodox theology and liturgy. Orthodox religion and customs are understood as some sort of a continuation of Greek culture (It is worth mentioning that Gardzienice Theatre is an important centre reviving Ancient Greek Theatre). Orthodox liturgy and Greek culture are linked by orality and a sense of community as opposed to the type of Latin mentality based upon theological, philosophical speculations and law. This series of oppositions between Eastern and Western Christianity, and simultaneously between the cultures of the East and West, served the author of this article as a base for the interpretation of the performances: *The Life of the Archpriest Avvakum* by Gardzienice and *The Curse, God Nijinsky* and *An Account on the End of the World* by Wierszalin Theatre. These oppositions come to light in different layers of these performances. This direction of the interpretation can be justified in the discursive layer in the performance by Gardzienice which is related to the presentation of eastern and not western roots of a European but also to the presentation of the similarities between the perception of the world by Old Believers and Greeks. The visual aspect of the performances brings associations with the Greek perception of the world. The figure of a circle returns in *The Life of the Archpriest Avvakum* and *An Account on the End of the World*. Finally, the character of the Service itself links the present world of the East with Greece. This can be seen in the scenic space of *Avvakum* (the iconostasis) and the plot of *God Nijinsky*, where one can perceive the association of the Orthodox Service with the Greek theatre (*ikonostas a skéne*). The references to Greek culture express similar primary mythical perception of the world, whose traces are recognized in two theatres in the Białystok region. The connection between the contemporary and Greek worlds is also shown through the Orthodox prism in the strictly theatrical layer owing to the existence of the actors as the Chorus and their relationship with the audience.

Οι ορθόδοξες εμπνεύσεις στις παραστάσεις των θεάτρων Gardzienice και Wierszalina

Το άρθρο αφορά στο ζήτημα της σχέσης ανάμεσα σε επιλεγμένες παραστάσεις των θεάτρων Gardzienice και Wierszalina και στην ορθόδοξη θεολογία και λειτουργία. Η ορθόδοξη θρησκεία, τα έθιμα και τα ήθη θεωρούνται ένα είδος συνέχισης του ελληνικού πολιτισμού. Η ορθόδοξη λειτουργία και ο ελληνικός πολιτισμός συνδέονται λόγω της προφορικότητάς τους και της κοινωνικότητας, η οποία διαφέρει από το λατινικό πνεύμα, που βασίζεται σε θεολογικές και φιλοσοφικές υποθέσεις και στο νόμο. Μια τέτοια έννοια μιας σειράς αντιθέσεων μεταξύ του ανατολικού και του δυτικού χριστιανισμού, και έτσι μεταξύ του πολιτισμού της Ανατολής και της Δύσης, ήταν η βάση των παραστάσεων, οι οποίες αναλύονται στο άρθρο – *Żywot protopopa Awwakuma (Βίος του πρωτόπαπα Αββακούμ)* του θεάτρου Gardzienice, *Kłątwa (Κατάρα)*, *Bóg Niżyński (Ο θεός του Niżyński)* και *Reportaż o końcu świata (Ντοκιμαντέρ για το τέλος του κόσμου)* του θεάτρου Wierszalina. Εκείνες οι αντιθέσεις γίνονται ορατές σε διάφορα επίπεδα των παραστάσεων. Μια τέτοια κατεύθυνση της διερμηνείας δικαιολογείται στο γλωσσικό επίπεδο, το οποίο σχετίζεται στην παράσταση του θεάτρου Gardzienice με την παρουσίαση ανατολικών και όχι δυτικών ριζών του Ευρωπαίου, όπως και με την παρουσίαση ομοιοτήτων μεταξύ του τρόπου θεώρησης του κόσμου από τους Παλαιούς Πιστούς και τους Έλληνες. Η οπτική πλευρά των παραστάσεων συσχετίζεται επίσης με την ελληνική κοσμοθεωρία. Στο *Αββακούμ* και το *Ντοκιμαντέρ* επαναλαμβάνεται η μορφή του κύκλου. Τέλος, ο ίδιος χαρακτήρας της Θείας Λειτουργίας, ο οποίος δημιουργείται στο σκηνικό χώρο του *Αββακούμ* (το εικονοστάσιο), και η πλοκή του *Θεού του Niżyński*, μέσω της συσχέτισης της τελετής της Θείας Λειτουργίας στην εκκλησία με το ελληνικό θέατρο (το εικονοστάσιο και η σκηνή), συνδέουν τον κόσμο της σημερινής Ανατολής με την Ελλάδα. Η ίδια η ελληνικότητα, ίχνη της οποίας οι δημιουργοί των σύγχρονων παραστάσεων παρατηρούν στην περιοχή του Białystok, συνδέεται με τον αρχικό μυθικό τρόπο θεώρησης του κόσμου. Η σχέση του σύγχρονου κόσμου με τον ελληνικό, παρουσιασμένη υπό το πρίσμα της ορθοδοξίας, βρίσκεται επίσης στο καθαρά θεατρικό επίπεδο, χάριν της ύπαρξης των ηθοποιών ως χορωδίας και της επικοινωνίας τους με το ακροατήριο.

Kompleks kolejkowicza Konwickiego – i pamięć Kościuszki, Byrona i kolejnych

Ukońca *Kalendarza i klepsydry*, sylwy Tadeusza Konwickiego z dominującą formą – jak określa ją sam autor – dziennika („trochę fałszowanego”¹), pojawia się silna nuta autoironii. Nie tyle może pojawia się, ile powraca, bo przecież wiele jej było w całym utworze, jednakże w zakończeniu punktem oparcia dla szyderstwa jest sam plon bez mała całorocznej pracy pisarskiej. Okazuje się, że mimo iż na początku praca – stanowiąca manifestacyjne odejście autora od fabuły (którą po prostu się znudził, jak wyznawał) – miała „podleczyć z przypadłości zawodowych beletrysty”², po miesiącach pisania dała efekty wręcz odwrotne. Otwarte ukazywanie siebie jako bohatera, a swojego życia jako fabuły, zaowocowało „początkiem nieuleczalnej choroby psychicznej”:

Oto nagle normalny człowiek, w pełni sceptyczny i rozsądny, zaczyna mimo woli przyglądać się sobie z wytężoną uwagą, podpatruje swoje odruchy, podsłuchuje swoje myśli, powiększa swoje codzienne emocje. Zaczyna więc siebie i swoje chude jestestwo traktować jako bezcenny obiekt badawczy, jako materię epicką i jako fundamentalne źródło poznawcze. [...] Szuka sztucznych podniet w sobie i w skromnym otoczeniu. Zaczyna czarować, demonizować i mistyfikować.

(s. 361)

Obserwacja ta popycha Konwickiego pisarza i Konwickiego bohatera-narratora, stylizującego się na skonsternowanego, do deklaracji:

Beletrystyka jest przestarzała, niemodna i w złym guście, ale beletrystyka jest dobra, życzliwa, lojalna wobec autora. Beletrystyka nie rozwydrza, nie wpędza w dewiacje, nie pobudza gruczołów patetycznego kretynizmu. Pora wrócić na staroświecki, dobrze wygrzany piec bezpiecznej fabuły.

(s. 362)

Co napisawszy, uczynił. Dołożył przy tym wszelkich starań, by formuła beletrystyki, do której powracał *Kompleksem polskim*, była wystarczająco „bezpieczna” dla jego kondycji mentalnej. Przerobiwszy w 1974 r., podczas pisania *Kalendarza i klepsydry*, lekcję

¹ T. Konwicki, *Kalendarz i klepsydra*, Warszawa 2005, s. 361.

² Ibidem. Lokalizacje kolejnych odwołań – w tekście głównym.

stawiania na pierwszym planie siebie – dosłownie siebie-Konwickiego – i skrupulatnego przyglądania się sobie, w następnym utworze umiejętność tę zastosował tak, by prowadziła ona tym razem ku skutecznej terapii „anty-dewiacyjnej”. Po prostu odpowiednio wyselekcjonował „podniety” ze swego wnętrza i z otoczenia. Przekuł w „materię epicką” (odpowiednio też oczywiście „czarując, demonizując i mistyfikując”) te spośród nich, które efektywnie przeciwdziałały dobremu samopoczuciu.

To, co mógł wówczas zaobserwować i w czym uczestniczył, znakomicie sprzyjało całemu zamierzeniu. *Kalendarz...* ukończył Konwicki pisać na przełomie 1974 i 75 r., książka wydana została zaś w kwietniu roku następnego, 1976 (kilkanaście bowiem miesięcy trwały pertraktacje z cenzorem, utwór ukazał się „obstrzępiony”, „otrzebio-ny”³). W tym czasie zmieniło się w Polsce bardzo wiele. 10 lutego 1976 r. Sejm przyjął mówiącą m.in. o „przyjaźni i współpracy” PRL i ZSRR poprawkę do konstytucji; w tym też mniej więcej czasie unaoczniała się przed obywatelami dramatyczna sytuacja ekonomiczna Gierkowskiej Polski – powróciło zjawisko kolejek po najbardziej podstawowe produkty; powstał wreszcie Komitet Obrony Robotników i niezależny obieg literacki. Wszystko to miało znaczący wpływ na kształt książki.

Konwicki wyznał kilka lat później, w wywiadzie-rzecz przeprowadzonym przez Stanisława Beresia, że powieść stała się wręcz formą jego walki⁴. Z całą pewnością obrazy ukazujące Rosjan i przypominające dziewiętnastowieczne relacje polsko-rosyjskie mają tak silny negatywny wydźwięk, ponieważ są refleksem konstytucyjnego „obowiązku przyjaźni” (jak określała nowe konstytucyjne zapisy opozycja⁵). Obrazy te mogły w książce pozostać w kształcie niezmiennym: prężnie działał obieg podziemny, wobec czego Konwicki, zmęczony ponad rocznymi negocjacjami z Głównym Urzędem Prasy, Publikacji i Widowisk w sprawie *Kalendarza...*, gdy usłyszał od redaktora naczelnego „Czytelnika”, że należy gruntownie *Kompleks polski* przepracować – mógł opublikować książkę poza cenzurą (jako numer 3 „Zapisu”⁶). Nienaruszona pozostała też płaszczyzna

³ Wyrażenia użyte przez Tadeusza Konwickiego w wywiadach: E. Sawicka, *Nasza stara towarzysząca cenzura*, „Rzeczpospolita” z 16 IV 2005; A. Bikont i J. Szczęsna, *Konwicki: Nad czym pracuje? Żeby istnieć*, „Gazeta Świąteczna”, wydanie „Gazety Wyborczej” z 14–15 V 2005. Wywiady te przeprowadzono w związku z publikacją IV wydania *Kalendarza i klepsydry*, rozszerzonego o cięcia cenzorskie.

⁴ „Jak pan pewnie wie, byłem jednym z weteranów »podpisywactwa«. [...] Podpisywałem wszystko! [...] I nagle zaczęło mnie to bardzo denerwować. Zasadniczym przełomem była liturgia podpisywania listów w sprawie poprawek do konstytucji. Wszyscy zdobywali się na to bohaterstwo, podpisywali, podniecając się tym niepomiernie, aż mnie ta procedura jakoś zdenerwowała. Chociaż uczciwie należy powiedzieć, że w skali całego społeczeństwa protest ten był śmiały. Niemniej powiedziałem sobie: »Dosyć! Nie podpisuję tego. Trzeba jakoś inaczej walczyć z tym reżymem«. I to był już okres, gdy pisałem *Kompleks polski*” (S. Beres, *Pół wieku czyścića. Rozmowy z Tadeuszem Konwickim* [1986], Kraków 2003, s. 292–293).

⁵ Zob. np. M. Tarniewski, *Płonnie komitet: grudzień 1970 – czerwiec 1976*, Paryż 1982, s. 149 i n.

⁶ Zob. o tym S. Beres, *Pół wieku czyścića*, s. 295–296. Z perspektywy czasu wydanie powieści – obok opublikowania w tym samym roku *Czarnej księgi cenzury* – zostanie uznane przez Mirosława Chojeckiego, twórcę NOW-ej, za największy sukces wydawniczy przed 1980: „W 1977 roku dokonaliśmy ogromnego skoku jakościowego. Nakład książki drukowanej na offsetcie był potężny – już 3 tys. sztuk” (J.S. Majewski, *Jak opozycja wydrukowała wolną Polskę*, „Gazeta Wyborcza. Stołeczna” z 30 VIII 2005). Jak możliwy był tak ogromny nakład, wydrukowany techniką offsetową? Zdradził to K. Bieliński: „Pierwszy offset dostaliśmy

wielkiej metafory społecznej z głównego wątku fabularnego, nadbudowana na dokumentującej widok polskiej ulicy figurze sklepowej kolejki⁷.

„Stoję w ogonku przed sklepem państwowej firmy »Jubiler« i jestem dwudziesty trzeci” – rozpoczyna utwór Konwicki, od razu określając, gdzie w powieści umieszczony został prizmat i, jednocześnie, na kogo jest skierowany.

Niedługo kuranty warszawskie oznajmiają godzinę jedenastą przed południem. Wtedy szczerką zamki wielkich metalowo-szklanych drzwi i my, zakatarzeni klienci, wtargniemy do wytornego wnętrza, oczywiście wtargniemy w pełnej dyscyplinie, nie burząc kolejności ogonka utrwalonej przez długie kwadransy czekania.

(s. 5)

Narrator-bohater stoi w centrum gorzkiej sytuacji fabularnej; jest częścią grupy – owego „my”, składającego się z „zakatarzonych klientów”, „oczywiście” jak najbardziej zdyscyplinowanych, stojących posłusznie od kwadransów – ale upokarzający charakter obrazu wycelowany jest najpierw w niego, on jako podmiot relacjonujący swoje odruchy i odczucia jest podstawowym punktem oparcia dla wiwisekcji kolejkowicza polskiego. Wszystko, czego dowiemy się zaraz o tej kolejce i o tej ulicy i co będzie pogłębiane w całej książce przez dalsze sceny oraz przez partie eseistyczne i zestawienia z włączonymi do powieści innymi narracjami literackimi, wszystko to uderzać będzie w pierwszej kolejności w tego właśnie bohatera. Bohater ten zaś nosi nazwisko Konwicki (wymieniane trzykrotnie przez różne postacie: s. 8, 118, 165, dalej nazwisko skracane będzie do formy „K.”, co zresztą zapowiada podobnego do Kafkowskiego bohatera – pisarza „K.” z *Małej Apokalipsy*, albo do przezwiska „Konwa”; wyjątkowo pojawi się także imię: „Tadźka”, s. 145, 147) i ma on wszelkie cechy, które pozwalają kojarzyć go z autorem utworu (zgadzają się wszystkie elementy biograficzne, takie jak udział w partyzantce, pisanie w latach pięćdziesiątych utworów socrealistycznych, włączonych do lektur szkolnych, czy też wspomniany niedawny wyjazd do Ameryki, gdzie Konwicki był rzeczywiście – w 1973 r. – i po którym to wyjeździe opublikował w „Literaturze” cykl reportaży⁸). Taka bezkompromisowość w stosunku do siebie nie

z Zachodu przed wakacjami 1980 r. Ale już wcześniej drukowaliśmy na offsecie. »Zapis« nr 3 z *Kompleksem polskim* Konwickiego wydrukowała państwowa drukarnia. Przykład dali nam świadkowie Jehowy. Wyrobili sobie w tej drukarni chody i po cichu wypuszczała ich wydawnictwa. Wypuściła więc i nasze” (*O drukarniach, powielaczach, offsetach i oleju słonecznikowym opowiada członek KOR-u Konrad Bieliński*, „KOR”, dod. do „Gazety Wyborczej” z 21 IX 2006). W analizie opieram się na I wydaniu oficjalnym, Warszawa 1989 (wyd. Alfa, nakład 100 000 egz.), cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając numery stron.

⁷ Problematykę kolejki zaakcentował w swej recenzji S. Barańczak, *O »Kompleksie polskim« rozmyślenia wigilijne na stojąco*, [w:] idem, *Etyka i poetyka. Szkice 1970–1978*, Paryż 1979, s. 243–244. Na temat wydarzeń społeczno-politycznych w kontekście *Kompleksu* pisał Przemysław Czapliński (*Tadeusz Konwicki*, Poznań 1994, rozdz. *Prywatność, czyli sylwa*), natomiast zdarzenia fabularne wątku głównego w kontekście sytuacji społecznej końca lat 70. XX w. analizował P. Perkowski („*Cała Polska stoi dziś w kolejkach*”. *Powieści Konwickiego jako źródło do badania codzienności PRL-u*, „Litteraria Copernicana” 2008, nr 1, s. 97–100).

⁸ Nie pojawia się w *Kompleksie* ani jeden element mówiący o przeszłości postaci, który wykluczałby takie kojarzenie (jak działo się w wypadku wcześniejszych powieści bogatych w tropy autobiograficzne, choćby *Nic albo nic* z roku 1971, gdzie główny bohater Darek np. zajmuje mieszkanie podobne do warszawskiego

tylko sankcjonuje w pewien sposób bezkompromisowość w ukazaniu kolejki, stanowiącej synekdochę społeczeństwa, sankcjonuje perfidię⁹ całej sytuacji fabularnej i wymowy powieści; jest ona ważna także dla kontynuacji zaprezentowanych już w całej pełni w *Kalendarzu...* rozważań o kondycji współczesnego pisarza (czy szerzej: twórcy), żyjącego w czasach, kiedy literatura (i w ogóle sztuka) została skompromitowana, zwłaszcza przez swoje uwikłanie w politykę, i zniewolona na skutek ograniczenia wolności słowa (w jednym z intermediiów autotematycznych powieści czytamy: „Piszę szyfrem, coraz częściej używam gwary więziennej, opanowałem zawile arkana kodów grypsowych. Moje pisanie to poczerńiałe ściany celi, celi śmierci”, s. 23). Pisarza, który nie może sobie pozwolić na niestosowną w tych okolicznościach postawę podobną dziewiętnastowiecznym wieszczom.

Będący pisarzem bohater *Kompleksu...* jest ośmieszany i kompromitowany na wiele sposobów. Łatwo przychodzi mu ironizować na temat swojego zamroczenia alkoholowego („– Wypijmy, bo jest pod co wypić, prawda, panie K.? – Tu mam pewne wątpliwości. Już mi się trochę kręci w głowie, są pierwsze kłopoty z wymową”, s. 19), bardzo otwarcie mówi o fatalnym stanie swojego zdrowia, starzeniu się (w rozmowie z Kojranem, który mówi: „– Po drodze, przez dwadzieścia lat, wszystko mi wycięli. [...] Zmieniłem się, panie K. – A u mnie narosło. [...] Torbiele, żyłaki, garb, mięśniaki, odciski. Zmieniłem się, panie Kojran”, s. 21), używa ironicznych sformułowań na określenie snutych przez siebie refleksji („tak sobie gwarzę”, s. 27), albo zostaje wykpiony, gdy rozpoczyna wynurzenia egzystencjalne po erotycznym zbliżeniu z kobietą („– Ty zawsze tak rozmawiasz z kobietami?”, s. 100). Do tego wszystkiego zaś wysłuchuje piętrowych złośliwych charakterystyk własnego pisarstwa, padających z ust Kojrana:

- Ja jestem twoim sędzią. Wszystko przeczytałem, co kiedykolwiek wysmażyłeś. Mam taką półkę, gdzie ciebie trzymam pod kluczem. A trzeba trzymać pod kluczem, bo to ulotne. Wisi na włosku chwili. Ty jesteś chwilowym literatem. Twoje książki umrą razem z tobą.
- Cśś, nie mów tego głośno. Mam żonę i dzieci.
- Próbujesz szydzić? Źle ciebie nie oceniam. To też dar boży – wyczucie chwili. Ta ochota, która każe łapać się za gorące. Parzysz łapki, ale funkcjonujesz. Ludzie kupują, czytają, dyskutują. Pełna iluzja autentyczności.
- Powiedz coś o sprycie. Przecież wiem, że ten zarzut chowasz na deser.
- Widzisz, Konwa, znasz siebie. Twój spryt to nie biedna chytryść koniunkturalnych gryziopiórków, tych nieudałot, co skamlą, basują, zabiegają, wspinają się, ciułają, blefują [...]. Twoja chytryść jest chytryścią ministra policji, wielkiego prowokatora, który chce umrzeć na krzyżu. Twoja chytryść jest paskudna, nieuchwytna, podniosła, ociekająca szczerością, plugawa, sentymentalna, prąca do świętości, aspirująca do tragizmu.

(s. 77)

domu państwa Konwickich, ale mówi, że zajmuje je tylko na czas nieobecności właścicieli). Pod kątem teoretycznoliterackim kojarzenie postaci z autorem w twórczości Konwickiego opisała Bernadetta Żynis („*To jest Konwicki, czy nie jest?*” *O podmiotowości sylleptycznej*, „Litteraria Copernicana” 2008, nr 1).

⁹ Słowa „perfidia” użył, zachwycając się prowokacyjną kompozycją utworu, Barańczak (*O „Kompleksie polskim” rozmyślania wigilijne na stojąco*, s. 244).

Kiedy zaś jeszcze na pierwszej stronie narrator-bohater ukazuje warszawską ulicę Wigilii Bożego Narodzenia – bo to ten dzień wyznaczył przewrotnie Konwicki jako czas głównego wątku powieści – opisuje ją zupełnie bez emocji, mimo że jej wygląd, całkowicie kontrastowy w stosunku do obrazu, jakiego oczekivalibyśmy ze względu na świąteczny czas, czas apogeum pokoju, czas apogeum chrześcijańskiej miłości bliźniego, ten jej wygląd domaga się reakcji gwałtownej, domaga się pełnego oburzenia okrzyku protestu:

Tłumy przechodniów suną nieprzerwanie wzdłuż ścian. Czasem ktoś na kogoś wpadnie i odejdzie bez przeproszenia, zatopiony w swoich myślach. Czasem ktoś kogoś potrafi krzyżakiem choinki i bluźniernie nieprzystojnym słowem, czasem znów ktoś podchmielony stoczy się na jezdnię, ale szybko powstanie i ruszy w drogę.

(s. 5)

Zamiast się oburzać, Konwicki konstatuje, wskazując tą puentą na doskonale znieczulenie bohatera-narratora: „Zwykły, wigilijny dzień”. Gdyby czytelnikowi przydarzyło się zapomnieć podczas lektury, w jakim dniu rozgrywa się akcja współczesnego wątku utworu, sceny deliberacji alkoholowych, kłótni i wzajemnych docinków kolejkowiczów przerywane będą przez zawrota głowy, a treść kolęd zawsze oczywiście będzie ironicznym kontrapunktem dla prowadzonego właśnie dialogu czy całej sytuacji (grający kolędy stawiają np. retoryczne pytanie: „W źłobie leży, któż pobieży/ Kolędować małemu?”, s. 26).

W narracji skrupulatnie odnotowuje swoje odruchy kolejkowicza. I te drobno-mieszcząskie, jak należałoby je określić (to słowo padnie zresztą w powieści: „Ty jesteś, Konwa, drobnomieszczanin, który udaje romantyka”, s. 75) – co chwila bowiem sprawdza troskliwie w kieszeni marynarki, czy jest tam, jak powinna być, gotówka przeznaczona na zakupy u jubilera (gdy zauważa ten odruch u sąsiada, pyta drwiąco: „Sprawdzasz, czy kasy nie rąbnęły?”, s. 72; zresztą pieniądze ostatecznie znikną, zgubione albo ukradzione, s. 148). I te wynikające ze strachu przed choćby wywieszeniem przez kierowniczkę sklepu tabliczki z napisem „Remanent”, jak w sytuacji przepuszczenia przez nią radzieckich turystów tuż przed ladę (otwarcie przyznaje ona, że są to „lepsi goście”, s. 83) czy braku reakcji na niebezpieczną dla odzienia klientów pracę sklepowej sprzątaczkii („Ustępujemy z drogi, dyskretnie wycierając spryskane nogawice spodni. Nikt nie ma śmiałości zwrócić jej uwagi na bezwzględność funkcjonowania ścierki”, s. 90–91). I te wreszcie najjaskrawsze kolejkowe zachowania tłumu, zachowania stadne, często eliminujące przejawy współczucia dla bliźniego; takie jak choćby reakcja kolejkowiczów – w scenie z początku powieści – na błagania wdowy inwalidki o wpuszczenie jej poza kolejnością:

Przestępuje z nogi na nogę i rzeczywiście, te nogi wyglądają jak dwie wierzbowe kłody. Ale ogonek to ignoruje. Tylko pani w za dużej pelisie, w za dużym kapeluszu i w za dużych kozaczkach rzecz ironicznie:

– Ja też nie jestem już młoda, a stoję w kolejności.
Staruszka ociera łzy. [...]

– Ludzie, wpuście panią bez kolejki – odzywa się młody człowiek o wyglądzie studenta, a drugi [...] potakuje z aprobatą. Ogonek zwiera się ciałnie; broni dostępu do eleganckich drzwi, spowitych leniwą warszawską rdzą.

(s. 8)

Współuczestnictwo bohatera w całym zajściu zostaje wypunktowane przez zestawienie relacji z bezpośrednio po niej następującą uwagą Kojrana, który jakby akurat wtedy mówi do bohatera: „Pan to wyszedł na ludzi [...]. Kto by się spodziewał” (s. 8).

To wreszcie „pan K.” jako pierwszy zgłasza dramatycznie i jakże bojowo pretensje, gdy okazuje się, że do sklepu przywieziono samowary: „– Przecież mieli przywieźć złoto! – ryczę ostatkiem tchu” (s. 71). To wtedy właśnie dowiadujemy się wreszcie, na co czeka ogonek. Upodlenie sięga zatem dna, dumni Polacy czekają potulnie na namiastkę dobrobytu z ZSRR, w którą mogliby zainwestować swoje dewaluujące się oszczędności. Poza tym obrączki mają przecież bardzo złowrogie znaczenie metaforyczne: „To symbol kajdan” – o czym przypomina sam bohater-narrator (s. 148). Co gorsza, symbol ten zostaje dodatkowo włożony przez Konwickiego, bardzo przewrotnie i naprawdę bezlitośnie, w kontekst gorzkiej gnomy Mickiewiczowskiej z zakończenia sceny VII w III części *Dziadów*:

[...] Nasz naród jak lawa,
Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa,
Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi;
Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi¹⁰.

Aluzja do tych wersów pada w scenie eksploracji przywiezionych kartonów zaopatrzeniowych, w których znajdowały się samowary:

Najbliżej stojący [...] pytają troskliwie:
– I co, i co tam będzie?
– Dziwne – kręci głową kierownicza.
– Jest złoto?
– Prędzej srebro.
– Może z wierzchu srebro, a pod spodem złoto?

(s. 70)

Kiedy zaś okazuje się, że w długo wyczekiwanych kartonach znajdują się tylko i wyłącznie nikomu niepotrzebne radzieckie samowary, kolejkowicze buntują się, ale tylko przez chwilę; postanawiają czekać dalej, a zwerbalizowanie tego postanowienia znowu zresztą przypada „panu K.” (s. 71).

Bohater-narrator powieści nie bierze jednak udziału w wydarzeniu kulminującym scenę odkrycia zawartości kartonów – w wydzieraniu francuskiemu anarchiście, ślepo zakochanemu w Polsce, aparatu fotograficznego, gdy zrobił zdjęcie ogonkowi: „Jezus

¹⁰ A. Mickiewicz, *Dziela*, Warszawa 1955, t. III: *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, w. 227–230.

Maria, sfotografował nas! – lamentuje pani w za dużej pelisie. – [...] niech odda film. Potem jeszcze w zagranicznej gazecie wydrukują. Kto będzie odpowiadał? [...] (s. 77).

Francuz chciał zrobić tylko „pamiątkową fotkę” (s. 77), ale błysk flesza najdobitniej odkrył przed uczestnikami sytuacji – i przed czytelnikiem – upokarzający wymiar wielogodzinnego wystawiania przed sklepem i w samym sklepie (zresztą nieogrzewanym i z wyłączanym na skutek przerw w dopływie prądu oświetleniem). Po groteskowej szamotaninie, zwieńczonej okrzykiem anarchisty: „Niech żyje Polska!” (zaraz też zaintonuje on na dokładkę *Mazurka Dąbrowskiego*) – dowodzącego w ten sposób swej miłości do rewolucyjnego kraju – i ripostą próbującej opanować zamieszanie kierowniczką sklepu, ostrzegającej, że zarządzi remanent, bohater „K.” doznaje dziwnych duszności i ratuje się ucieczką na świeże powietrze. Tu wdaje się w rozmowę z żebrakiem (nieodłącznym elementem polskiej ulicy, w powieści zaznaczonym jeszcze na pierwszej stronie), w której odślania aluzyjnie swoją diagnozę dotyczącą społeczeństwa polskiego:

- I co pan na to? – pytam raptem.
- Na co?
- Tak w ogóle.
- Żebak przedmuchiwa jedną dziurkę w nosie, potem drugą.
- Ja myślę, że tego seta oddamy walkowerem.
- Myśli pan o naszym ostatnim secie?

(s. 78)

Metafora sportowa odnosi się oczywiście do polskiej walki o wolność, której początkiem jest II wojna światowa (żebrak zaraz określi jako „pierwszego seta” – w którym stracił obie nogi – rok czterdziesty czwarty). Owo „oddanie walkowerem” całej walki właśnie się dokonuje: przez wystawianie obywateli w ogonku po radzieckie złoto w Wigilię Bożego Narodzenia. Konwicky rozpatruje zatem kondycję społeczeństwa w kategoriach agonalnych. Społeczeństwo polskie kona w „niewoli niewidzialnej”, o której napisze Konwicky szerzej w kluczowej partii eseistycznej:

Dziś niewola stała się niewidzialna. Jakiś biedny naród zachowuje się z pozoru naturalnie, słucha z czcią swego hymnu, wybiera parlament, wysyła posłów, zasiada w Radzie Bezpieczeństwa, jednym słowem postępuje jak każde niezawisłe, suwerenne państwo. I nikt nie widzi, że do pleców przystawiono mu rewolwer.

(s. 133, zob. także s. 90)

Obrazuje ją autor również w partii epistolarnej książki – liście od przyjaciela (zwłaszcza s. 112–113).

Cała ta sekwencja scen odsyła ku poziomowi metaliterackiemu, obecnemu w *Kompleksie polskim* bardzo wyraźnie dzięki częstym eseistycznym, autotematycznym intermediom, przerywającym od początku powieści tok narracji wątku współczesnego. Wydarzenia i rozmowy z momentu rozczarowującej dostawy towaru wolno tak odczytywać także ze względu na niedyspozycję zdrowotną postaci: tę należy rozpatrywać w kontekście całej twórczości Konwického, a u Konwického motywy choroby głównych bohaterów zawsze łączą się na płaszczyźnie autotematycznej z motywem wędrówki

wyobraźniowej, będącej figurą uprawiania twórczości¹¹. Godne uwagi, że najczęściej jest to choroba związana ze świadomością, epilepsja, a głównemu bohaterowi *Kompleksu...* też przydarzy się później dziwny „sen” – albo i nie sen, bo nie zostaje to wyjaśnione (zob. s. 130–132 i 135; zob. także s. 24, gdzie po intermedium eseistycznym, dotyczącym trudu przekazania w literaturze doświadczeń polskich, wątek fabularny rozpoczyna się pytaniem Kojrana do postaci: „Zasnął pan?”). Niewzięcie udziału w szamotaninie związanej z feralnym zdjęciem, poprzestanie tylko na obserwowaniu żenującej sytuacji – i przeżycie jej (atak choroby wydaje się reakcją) – wolno uznać za ukazanie sytuacji współczesnego autora i gest wręcz programowy.

Kompleks... jest powieścią realizującą postulowane w eseistycznym *Kalendarzu i klepsydry* mówienie prawdy o polskim społeczeństwie, jakkolwiek byłoby to zadanie nieprzyjemne, i jednocześnie utworem sugerującym związane z tym problemy pisarza: problemy w przekazaniu tego, co się myśli i czuje, przekroczenia bariery języka i jego ograniczeń oraz przyjęcia ograniczeń związanych ze wspomnianą kondycją sztuki współczesnej. Dlatego bohater-narrator obserwuje, jak czynił od początku fabuły, relacjonuje, i dlatego bierze na siebie współodpowiedzialność za napaść – współodpowiedzialność polegającą na zaniechaniu obrony anarchisty i studenta; ale nie do pomyslenia byłaby już interwencja napastliwa. Konwicki nie chce przemilczać, zakrywać, odwracać wzroku – właśnie przeciwnie, on wzrok wyostrza. Jego bohater jest żaloszny, prozaiczny, ma niskie odruchy, ale tego dowiadujemy się tylko dlatego, że nie jest hipokrytą (*nota bene* cytowane wyżej oskarżenia Kojrana dotyczące „sprytu” pisarza „K.”, podważające jego uczciwość, są dialogiem umieszczonym w sekwencji samowarowej).

Relacjonujący wydarzenia kolejkowe bohater, dogłębnie szczery – także na sposób bezkompromisowo autoironiczny – ustawiony zostaje w powieści w opozycji do pana Duszka, sąsiada z kolejki, wciąż sypiącego powiedzonkami o polskości, kleconymi na użytek danej sytuacji:

Polak, jak musi czekać, to wpada w złość;
(s. 14)

Polak, jak wypije, to wesoly;
(s. 19)

Polak, jak myśli, to zawsze senny;
(s. 24)

Polak, jak przyjdzie wieczór, to zaraz wspomina;
(s. 26)

¹¹ Łączę tu interpretacje Jana Walca (Tadeusza Konwickiego przedstawianie świata, IBL 1975, praca doktorska złożona w Bibliotece IBL PAN w Warszawie, rozdz. II) i Tadeusza Lubelskiego (z artykułów: *Wędrowki realne i wyobrażone. O filmach Tadeusza Konwickiego*, „Kino” 1981, nr 1; *Siedem powodów niezębności*, „Kino” 2001 oraz analizy *Sennika współczesnego i Salta* w monografii *Poetyka powieści i filmów Tadeusza Konwickiego (na podstawie analiz utworów z lat 1947–1965)*, Wrocław 1984, rozdz. VII i VIII). Przygotowuję osobny szkic dotyczący tej problematyki.

Polak, jak dać mu wolność, to wszystkich przeskoczy;
(s. 91)

Polak, jak pochędoży, to zmartwiony;
(s. 121)

Polak, jak widzi balkon, to chce skoczyć.
(s. 146)

Frazy te, jeden z lejtmotywów powieści, zamykają polskość w stereotypie, nic niewnoszącym do zrozumienia zachowań Polaków. Gdy zaś w analizowanym bloku scen mowa jest o wyjeździe Kojrana do Ameryki, na co wciąż posługująca się sloganem propagandowym „pani w za dużej pelisie” powiada, że „W Ameryce podobno mrozy, jakich najstarsi ludzie nie pamiętają” (s. 74) i oskarża Kojrana o skłonność do narzekania, pada jako puenta: „Polak, jak ponarzeka, to zaraz zdrowszy” (ibidem); tyle że jej autorem nie jest już pan Duszek, ale stojący za nim w ogonku Grzesio, pracujący dla służb bezpieczeństwa (Duszek nazywa go finezyjnie „kapustą” (s. 13), i „nauszniakiem” (s. 28), „noktowidem”, „filerem” (s. 72, s. 123), „łapsem” (s. 126), „skryciarzem” (s. 128), „donosową” i „smródalką” (s. 147). „– Kto ciebie nauczył takich złotych myśli?” – reaguje Duszek. „– Pan” – odpowiada adept, i mistrzowi pozostaje już tylko westchnąć: „– Daleko zajdziesz. Może dalej, niż ja” (s. 74) – albowiem i on niegdyś, w latach pięćdziesiątych, pracował – jak to określa malowniczo Kojran – „w organach” (s. 122 i 123). Ta jego dwuznaczna kondycja, kondycja człowieka o bardzo niechlubnej przeszłości, i jednoznacznie już negatywna pozycja jego „następcy” (okazuje się, że wykonywał on też anonimowe telefony do „Konwy”, „wymyślał od obcych agentów i s[y]jonistów”, s. 119) – rzutują na charakter wypowiedzianych przez nich raz po raz „złoty myśli” i jednocześnie prowokują do interpretacji uogólniającej, należącej do omawianego poziomu metaliterackiego. Dotyczy ona werbalizowanego w przestrzeni publicznej obrazu Polski i statusu wielu spośród mówiących rzekome prawdy o społeczeństwie. Tenże obraz Polski – który tak jak te banalne, oparte na stereotypie frazy, niczego nie wzbogaca, a wręcz zaciera i zakłamuje – tworzą właśnie osoby o podejrzanym proveniencji. Nie różni się on właściwie niczym od przywoływanych rozpaczliwie na obronę polskiej rzeczywistości hasła innej postaci, „pani w za dużej pelisie”, takich jak: „W Anglii też są kolejki” (s. 12), „We Francji też godzinami czekają na towar” (s. 13) czy „Wielu bezstronnych ludzi zachwyca się naszym krajem” (s. 88).

„Konwa” zresztą dwukrotnie sięga po te konstrukcje pana Duszka: raz w dialogu z Julią, ukazując łatwość sklecenia podobnego banalnego komentarza („Polka, jak ze chce, to rzuci miliardera”, s. 141), drugi raz – w zdaniu finałowym: „Polak, jak wpadnie w szal, to biada ślepej, gnuśnej, sprzedajnej Europie” (s. 167), pełnym gorzkiej ironii, ostro kontrastującym z wizją uśpionej Warszawy: „A przede mną rozległy masyw przyczajonego miasta. Milczącej warowni. Pieczar ze śpiącymi rycerzami” (ibidem). Jedynym bodaj uogólnieniem, z którym ewentualnie zgadza się „Konwa” i sam autor, jest opinia nieco zdesperowanej (bo gotowej poślubić „K.”) pani Julii: „Polska zawsze była krajem fajnych kobiet i marnych mężczyzn” (s. 142).

Fakt istnienia owego obrazu Polski ma oczywiście znaczenie dla samopoczucia pisarza, pisarza w dodatku niegdyś współtworzącego literaturę socrealistyczną (przypomina mu o tym Julia, mówiąc o *Przy budowie*: „Był pan w lekturze szkolnej, zanim pana nie wykreślili. Coś o jakiejś budowie. Produkcyjny reportaż. Straszna nuda”, s. 120–121, a potem temat powróci jeszcze parokrotnie, np.: „Wiele ładnych dziewczyn przeklinało w liceach ten pański zakalec”, s. 136, zob. także s. 129 i 141). Pisarz, który stara się być lojalny wobec swego społeczeństwa, a jest świadomy kondycji literatury i pułapek współczesnego życia literackiego, musi unikać efektowności. Oddaje tę postawę pisarską, pełną ostrożności w opisywaniu i interpretowaniu rzeczywistości, także słowo, które weszło do tytułu powieści: „kompleks”, oznaczające przecież nie tylko różne psychologiczne bolączki, które powodują jakiegoś zahamowania¹², i wskazujące na złożoność jakiegoś całości, w tym wypadku polskości. U Konwickiego nie ma jednoznacznych diagnoz i prostych odpowiedzi, jest panorama elementów składających się na wielopoziomową, zdialogizowaną całość; nie ma skrótowych puent, zamiast nich znajdujemy rozbudowaną metaforykę.

Jedną z najbardziej nośnych metafor powieści jest – obok samej figury ogonka – kolejność stojących¹³. „K.” zajmuje miejsce dwudzieste trzecie (gdy kolejka się tworzy), za nim Kojran, a dalej pan Duszek (za którym stoi Grzesio, czyli jego następca w „fachu [...] kapuścianym”, s. 72). Tak jak teraz stoją oni na ulicy i w sklepie, tak kiedyś, a dokładniej w roku 1951, chodzili za sobą: Kojran z partyzanckim wyrokiem na „K.”, byłym akowcu, za konwersję na komunizm, Duszek zaś – jako „kapusta” – za nim (s. 21–22, 25–27). „Można powiedzieć: chodziliśmy wszyscy gęsiego” – stwierdza Kojran (s. 26).

Owo chodzenie „gęsiego” można odczytywać jako figurę poczucia winy¹⁴: Konwickiego – za niedgdyjszą zdradę przyjaciół (słowo to pada w rozmowach z Kojranem kilkakrotnie, zob. s. 25, 82) i za przejście na „nową wiarę”, Kojrana – za to, że był bliski wykonania na nim wyroku, Duszka – za policyjną karierę, którą teraz pogardza.

¹² Tytuł, pisany na okładce i stronach tytułowych wersalikami, można odczytywać także jako: *Kompleks Polski*. Konwicki podkreślał to w wywiadzie Stanisława Beresia, stwierdzając, że wówczas „chodzi o wspólny nam wszystkim kompleks własnego kraju” (*Pół wieku czyściça*, s. 178–179). I dodaje: „Kompleksem polskim może też być na przykład wolność. To jest wręcz obsesja Polaków” (ibidem, s. 179). Spośród badaczy Konwickiego konsekwentnie jako *Kompleks Polski* odczytuje tytuł Tadeusz Lubelski.

¹³ Zwracał na to uwagę Stanisław Barańczak, (*O „Kompleksie polskim” rozmyślania wigilijne na stojąco*, s. 246).

¹⁴ Tak interpretuje je Judith Arlt, pisząc o „ból sumienia” (eadem, *„Ja” Konwickiego*, Kraków 2007, s. 59). Arlt pisze również, że chodzenie „gęsiego” to „skrót oznaczający [...] ból metafizyczny”, co jest już jednak niejasne, podobnie zresztą jak interpretacja omawianej figury jako „skrótoowego opisu i skomprimowanego symptomu choroby poriomanii”. Z całą pewnością natomiast niewłaściwe jest budowanie przez badaczkę całego lejtmotywu twórczości (ibidem, s. 60–63; zresztą niektóre odnajdywane przez nią przykłady są znowuż niezrozumiałe, jak dostrzeżone w *Bohini* „chodzenie gęsiego” przez sarnę Malwinę za Eliaszem i Heleną „w dobrej, opiekuńczej intencji”); wypadków ciągłego śledzenia czy obserwowania bohaterów w różnych powieściach Konwickiego nie można uznać za pokrewne zjawisku chodzeniu „gęsiego” z *Kompleksu*, gdzie jest ono związane z wyrokiem, zwłaszcza wyrokiem za zmianę ideologii na komunistyczną, i ukazuje cały łańcuch „chodzących”.

O rozgrzeszeniu wielokrotnie mówi się w powieści (s. 28, 122, 138, 145). Wiele się zmieniło, bohaterowie prowadzą już inne życie, ale nagle wrócili do tamtego porządku: wrócili, bo tak naprawdę łańcuch nigdy nie został zerwany. Postacie tylko jakby zastygły psychologicznie i moralnie w tej kolejności; „mechanizm” ciągle działa – tak jak działający mimo braku prądu telewizor staruszka (s. 26–27), u którego Kojran, Duszek i „pan K.” pijąc rozmawiają o przeszłości. „Jak przyjdzie pora, to zgaśnie” – mówi do właściciela dziwnego telewizora Kojran, nieświadomy, że dookreśla tym samym własną sytuację.

Jednocześnie chodzenie „gęsiego” stanowi odpowiednik – horyzontalny, co przekłada się na waloryzację – ważkiego dla przesłania powieści układu wertykalnego. Kiedy narrator mówi w opowiadaniu o powstańcu styczniowym Zygmuncie Mineyce – w partii włączonej jako pierwsza z trzech szerszych intermediowych narracji – o wielu pokoleniach idących do walki o wolność, uruchamia w ten sposób figurę kolejności, czyli predestynowania każdego kolejnego pokolenia do przyjęcia tej samej postawy co ich poprzednicy; do przyjęcia losu tragicznego buntownika przeciwko niewzruszonemu przeznaczeniu¹⁵.

Wszyscy zgromadzeni płakali i ty płakałeś, matka zęgnąła cię starym krucyfiksem [...], ty pomyślałeś sobie zapewne, że tak ruszał kiedyś Byron po śmierć i po sławę, ale nie wiedziałeś, że wiele jeszcze pokoleń dwudziestoletnich w ten sposób będzie żegnać swój dom rodzinny i że ja także grudniowej nocy z tym samym posłaniem pójdę ośnieżonymi drogami polnymi, pójdę osiemdziesiąt lat po tobie, spełniać swój dwuznaczny i nigdy nie dokończony los.

(s. 31–32)

Po kolei – „gęsiego” – w kolejce. Te trzy figury polskiego losu składają się na współczesny kompleks polski, kompleks społeczeństwa tragiczno-błażeńskiego. Konwicky pisze u końca powieści w intermedium autotematycznym: „Marzył mi się traktat o tragiczności i błażeństwie” (s. 135), i taki właśnie traktat misternie w całym utworze haftował, przeplatając błażeńskie stanie w kolejce z tragicznymi obrazami z dziewiętnastowiecznej historii polskiej. Stanie w ogonku, w którym podnoszony był tragiczny rys kolejkowiczów („nasze błażeństwo ma szloch w gardle, [...] gryzie palce do krwi [...]”, *ibidem*), z losami powstańców i partyzantów, którzy znowuż bywają śmieszni, ale tym bardziej wydają się wtedy tragiczni („Nasz tragizm opalizuje, mieni się niejasnymi barwami, [...] krztusi się histerycznym chichotem”, *ibidem*). Trzej stojący w ogonku dojrzały mężczyźni, niegdyś biorący udział w pełnym grozy, ale i nieco śmiesznym chodzeniu „gęsiego”, są tym tragiczniejsi w swojej wigilijnej przygodzie z samowarami, gdy niejako nad nimi, w ich pamięci (na pewno w pamięci kolejkowicza-narratora) układają się łańcuch pokoleń walczących; łańcuch, w którym Kojran i „Konwa” uczestniczyli, stanowiąc jego ostatnie jak dotąd, partyzanckie ogniwo.

¹⁵ Odwołuję się tu do słów z powieści, zdania które usłyszał pojmany Mineyko: „Zbuntowałeś się przeciwko swojemu przeznaczeniu – rzekł leśnik. – Odbierzesz karę, jaka ci sądzona” (s. 67). Filozoficzny motyw przeznaczenia: wypełniania bądź niewypełniania przewidzianych dla konkretnego człowieka konkretnych losów, motyw zresztą wywodzący się z tradycji żydowskiej, jest stałym elementem twórczości Konwickiego i domaga się osobnego naświetlenia.

Łańcuch ten tworzą historyczni osiemnasto- i dziewiętnastowieczni bohaterowie, jakkolwiek ich szereg rozszerzony zostaje w zdaniu jednego z nich: „Dla pamięci, dla otuchy zachowywano nazwiska mianowanych bohaterów, ale kajdany rozgryzał własnymi zębami [...] anonimowy człowiek” (s. 161).

Bohaterowie, czterej, ukazywani są w dwóch całościach narracyjnych: w przedstawiającym zdarzenia powstańcze opowiadaniu o Mineyce i w miłosnej etiudzie, rozgrywającej się u schyłku powstania, o Romualdzie Traugutcie. Ta druga partia poprzedza bezpośrednio epilog powieści, a ukazuje – rozpoczynając się i kończąc znamiennej frazą „tak mogło być” (s. 148 i 162) – męża w ostatnim intymnym spotykaniu z żoną. Jadący objąć dyktaturę w powstaniu Traugutt jest świadomy, co go czeka, a mimo wszystko jedzie („Trzeba wstać i ruszyć naprzeciw śmierci [...]”, s. 161)¹⁶; wyłuszcza żonie, że nie można „skryć się w bierną podejrzliwość [...]” (s. 156), wskazuje, że tylko taki zryw może pozwolić na trwanie narodu („A któż odróżni trwanie od agonii?”, *ibidem*).

Opowiadanie o Mineyce, bardzo długie, stanowiące czwartą część całego *Kompleksu polskiego*, oparte jest natomiast na autentycznej historii powstańca styczniowego, który jako wychowanek Polskiej Szkoły Wojskowej w Genui został naczelnikiem powstania w powiecie oszmiańskim (był on zresztą jednym z działaczy przygotowujących powstanie na tych terenach jako organizator kół konspiracyjnych). Niestety, jego żołnierze, zresztą bardzo nieliczni, w odruchu paniki uciekli z pola bitwy po pierwszym strzale pierwszej potyczki (pod Rosoliczkami, z kompanią kpt. Józefowicza, 15 czerwca 1863 r.), a osamotnionego dowódcę wydali w ręce Rosjan leśnicy z okolicznej osady. Zygmunt Mineyko spisał znaczną część historii swego życia, w tym także udział w powstaniu i swe losy zesłańca, w ośmiotomowych pamiętnikach, które wydano dopiero w kilkadziesiąt lat po ich powstaniu, na pół dekady przed napisaniem przez Konwickiego *Kompleksu polskiego*, w roku 1971, pod tytułem *Z tajgi pod Akropol* (tytuł nadany został przez wydawnictwo Pax)¹⁷.

To zbeletryzowanie przez Konwickiego dokumentarnej relacji jest jedynym takim wypadkiem w całej jego twórczości prozatorskiej, nigdy przedtem ani nigdy potem nie przetworzył on istniejącej wcześniej podobnie obszernej opowieści. Nigdy jako pisarz. Zabieg przetworzenia, jakiego dokonał w *Kompleksie...*, można jednak porównać do adaptacji filmowej – w rozumieniu, jakie zaprezentował scenarzysta Konwicki w jednej z ankiet: sięgnięcia przez artystę po tekst mu bliski, w którym odnalazł „pierwiastki tego, co sam pragnąłby w oryginalnym utworze zapisać”¹⁸ (pozwolę tu sobie na uwagę, że doprawdy, kiedy się czyta karty pamiętnika Mineyki poświęcone jego udziałowi

¹⁶ Podkreślał to Konwicki w wywiadzie Beresia (*Pół wieku czyśca*, s. 233): „Po cóż bym bowiem umieszczał akcję w nocy, gdy Traugutt jedzie objąć dyktaturę w Warszawie? Dlatego, żeby pokazać człowieka, który wie, że jedzie na śmierć. To był przecież rozumny człowiek, który nie mógł mieć złudzeń co do swojej przyszłości”. Adam Michnik wyznał po latach Konwickiemu w wywiadzie *Na świecie jestem przejazdem* („Gazeta Wyborcza” z 7–8 XII 1991), że cała jego generacja przeczytała ten tekst „jak *Odę do młodości*”.

¹⁷ Z. Mineyko, *Z tajgi pod Akropol. Wspomnienia z lat 1848-1866*, Warszawa 1971.

¹⁸ T. Konwicki, *Wiatr i pył*, teksty wybrali i do druku przygotowali T. Lubelski i P. Kaniecki, Warszawa 2008, s. 202.

w powstaniu styczniowym, aż trudno wręcz czasem uwierzyć, że nie jest to jakiś apokryf-plagiat z Konwickiego). Opowieść o Mineyce, rozpatrywana w takim ujęciu, wyprzedzały więc *Dolinę Issy* (1981) i *Lawę* (1989), filmowe – by przywołać określenia Tadeusza Lubelskiego – „adaptacje z ducha wspólnoty”, czyli filmy nakręcone przez Konwickiego według „zawłaszczonych” przez siebie tekstów „krewniaków z Litwy”¹⁹.

Konwicki podkreśla „adaptacyjny” charakter opowiadania przez posłużenie się narracją drugoosobową: zwraca się do Mineyki empatycznie jako jeden z jego kolejnych następców. Nadaje to jednocześnie narracji ton niezwykle poetycki i uogólniający losy jednostkowe. Dodatkowo autor opatruje też niektóre z nentralgicznych scen komentarzem, w którym otwarcie porównuje np. sytuacje powstańcze z własnymi, partyzantskimi z czasów II wojny światowej²⁰. Zaznacza wspólnotę doświadczeń poprzednika i swoich – zwraca się do niego w zakończeniu: „mój bracie sprzed osiemdziesięciu jeden lat [...]” (s. 69).

Fabularyzując relację Mineyki, Konwicki kondensuje czasowo i dramatyzuje wypadki, niektóre szczegóły zmienia (np. przebywanie z rodziną było nieco dłuższe, podobnie jak okres między zawiązaniem oddziału i starciem), najważniejsze motywy ogniskujące emocje postaci zawsze jednak znajdują oparcie w tekście. Np. rodzina Mineyki faktycznie myślała, że zginął on w jakiejś bitwie²¹, faktycznie też odprawiano nawet mszę za jego duszę (choć nie wieczorem przed spotkaniem, lecz „przed kilku dniami”), a cały otwierający w powieści scenę epizod wzięcia powstańca za ducha – zakorzeniony jest w konkretnym zdaniu z pamiętnika: „Widząc, że nie mają do czynienia z błędzącym duchem, zjawiającym się dla zatruwienia żyjących, całe otoczenie było nadzwyczaj uradowane”²².

Podobnie powieściowe zdanie: „Później siadłeś do stołu, a one, czarne niewolnice, znosiły przysmaki chowane na szczególną okazję, która zazwyczaj nigdy się nie zdarza” (s. 30) jest rozwinięciem wzmianki Mineyki o „uczęstawaniu [...] nanoszonymi przysmakami przy popijaniu herbaty”²³; dość szeroka sekwencja pobytu u Józefa Sulistrowskiego oraz portret fascynującej Zygmunta młodej Wandy Sulistrowskiej, ważny dla psychologicznego pogłębienia postaci młodzieńca, idącego do partyzantki, zbudował Konwicki na podstawie kilkudzaniowego w pamiętniku zarysu sytuacji i wzmianki

¹⁹ Zob. artykuły: T. Lubelski, *Krewniacy z Litwy. Narodziny adaptacji z ducha wspólnoty*, „Kwartalnik Filmowy” nr 59, jesień 2007; idem, *Siedem powodów niezbędności*, „Kino” 2001, nr 6. Należy jednak podkreślić, że „adaptacji” tej nie cechuje to, co obecne jest zawsze w adaptacyjnych scenariuszach Konwickiego – w *Kompleksie dialogi* nie są oparte na frazach pierwowzoru.

²⁰ Stąd Arlt określa „ja” narracyjne z tego opowiadania jako „porównawcze” („Ja” *Konwickiego*, s. 72).

²¹ „Okazało się, że któryś z wileńskich dzienników moskiewskich obwieścił, że w jednej z bitew, niby to zwycięskiej, chociaż niebywalej, pomiędzy wielu innymi »rozbójnikami« figurowało też moje imię i nazwisko jako zabitego. Należały tego rodzaju wieści do propagandy[, rozpowszechniano je] w zamiarze demoralizowania powstańców, wiedząc, że nikt tym wieściom w polskich dziennikach nie odważy się zaprotestować” (Z. Mineyko, *Z tajgi pod Akropol*, s. 302). Konwicki uczynił „jedną z bitew” – bitwą pod Grochowiskami, by podkreślić już w wstępie opowieści, że Mineyko bił się w niej (niestety tylko jako szeregowy żołnierz, nie zdążył bowiem otrzymać od dyktatora stosownego dla swego wykształcenia przydziału, zob. ibidem, s. 258–273).

²² Ibidem, s. 302–303.

²³ Ibidem, s. 302.

o „ślicznej małżonce, rozpoczynającej nową gospodarkę po niedawnym wyjściu za mąż”²⁴. Stary Jan, od którego Mineyko otrzymuje w powieści przykry zarys sytuacji li-czebnej jego oddziału (s. 39), rzeczywiście był niegdyś ekonomem u Mineyków i łączyły go więzi emocjonalne z Zygmuntem; przekazawszy wiadomość o ilości ochotników, Jan rzeczywiście także próbował pocieszyć dowódcę mało przekonującym stwierdzeniem, że entuzjazm młodzieży wkrótce powróci²⁵.

Wychodząc od detali „adaptowanej” historii, Konwicky układa też szersze dialogi, które rozszerzają problemowo obszar głównego zagadnienia powieści: kwestii wolności. Rozszerzają, ukazując ją jako kategorię filozoficzną, Konwicky bowiem w dwóch rozmowach dowódcy z dziadem „starowierem” oraz w dialogu z majorem Nawalkiewiczem sygnalizuje względność pojęcia wolności. Dziad oskarżony jest przez powstańców o szpiegostwo (scena ta stanowi beletrystyczne rozwinięcie autentycznej sytuacji oddziałku), ale zupełnie nie przejmując się sytuacją polityczną i ciężącymi na nim zarzutami; mówi: „A kto wam dał prawo ludzi zabijać? – My jesteśmy powstańcy [...]. – Gosudarstwa podnoszą się i upadają. Człowiek jest na podobieństwo Pana Boga. Człowiek to ptaszka wolna” (s. 47–48).

Później zaś, gdy słyszy, że następnego dnia będzie oswobodzony, stwierdza niezwruszenie:

- Ja jestem wolny. Wolny jak zwierz leśny.
- Twoja wolność jest bezrozumna. Prawdziwą wolność my damy ludziom i tobie damy.
- Wolny może być pojedynczy człowiek, nigdy zbiorowość, stado, tłum. Wolność to boski dar.

(s. 50)

Dialog z majorem Nawalkiewiczem na pewno zaś nie podważa zasadności postawy dziada i jego refleksji (a dialog ten zyska puentę w finale opowiadania, w którym eskortować Mineykę będą u Konwického Czeczeńcy, s. 68). Otóż gdy Nawalkiewicz mówi, że zna „fach wojenny”, bo trzy lata walczył na Kaukazie z Czeczeńcami, Mineyko odpowiada („ze zgrozą”):

- Oni walczyli o swoją wolność [...].
- Kto?
- Czeczeńcy. Jak my, powstałi przeciwko niewoli.
- To znaczy się ja niegadaj? – zacukał się major.
- Może teraz oni, Czeczeńcy, w moskiewskich rotach idą naszym śladem?
- To znaczy się ja jednak prawidłowo ich kłuf szyćkami?

(s. 52)

Nota bene, w przepowiedni udzielonej przez dziada „starowiera”, zdradzone zostają nam dalsze losy Mineyki: „Ty, naczelniku, przyszedłeś tu z daleka i wrócisz do dalekich

²⁴ Ibidem, s. 303. W przypisie redakcyjnym do tego fragmentu pamiętnika Eligiusz Kozłowski i Kazimierz Olszański podają, iż Wanda z Gruszeckich poszła później za mężem na zesłanie. Z samym zaś Sulistrowskim Mineyko miał się jeszcze w przyszłości spotkać na Syberii (w Tomsku). Pomógł on Mineyce w organizacji ucieczki, podając nazwiska i adresy zaufanych ludzi z Moskwy (ibidem, s. 447).

²⁵ Zob. ibidem, s. 307.

krajów, gdzie słońce nigdy nie zachodzi” (s. 47, zob. także s. 65)²⁶. Zasugerowana śródziemnomorska część życia Mineyki, która będzie przecież od pewnego momentu ciągiem dalszym walki o wolność, zostaje przez powieściowego dziada zbagatelizowana: „Ziemskie wasze sprawy to pył, proch, marność” (s. 47).

W tak beletryzowanej „adaptacji” rozdziałów pamiętnika Mineyki, Konwicki stara się pomieścić jak najwięcej ważnych elementów pojawiających się w pamiętnikowych partiach o powstaniu, by oddać w ten sposób atmosferę czasu, przybliżyć postać i stworzyć bogate tło faktograficzne. Podnosi np. – w dialogach Mineyki z Sulistrowskim (s. 37, 41) – kwestię dla diarysty niezmiernie ważną: niewykorzystania strategicznego przez generała Mariana Langiewicza zwycięstw pod Chrobrzem i Grochowiskami (17 i 18 marca 1863), problem szeroko opisywany i oceniany po latach przez diarystę²⁷. Zgodne w faktami historycznymi są wymieniane imiona i pseudonimy (także pseudonim Mineyki – Wacław Borowy) liczby (początkowych 28 zamiast 400 ochotników; brak kosynierów), zgodna jest też większość miejsc: dom Mineyków w pobliżu kościoła św. Katarzyny, kurs Sulistrowskiego i Mineyki na Wołożyn, przejazd przez Oszmianę dla skrócenia drogi. Z kolei punkt zborny pod Rosoliszkami, niedookreślony przez Mineykę, Konwicki dookreśla jako Królewską Górkę (s. 40; podobny problem stanowi dokładny adres domu Sulistrowskiego: folwark Tupaciszki, s. 33) – trudno określić, czy opiera się tu na innych materiałach, na podaniach ustnych znanych z młodości, czy też celowo wyznacza to właśnie miejsce, by połączyć z opowieścią o powstańcu topografię ważną dla jego oddziału (zob. s. 50; na Powstańczej Górcie partyzanci akowscy ukryli broń po rozwiązaniu oddziału, o czym przypomina Kojran, s. 26). Połączenia-uzupełnienia takie obecne są i w innych partiach: Konwicki wielokrotnie wprowadza w świat Mineyki „pomostowe” postacie i sytuacje z własnego doświadczenia i ze swej twórczości. Najważniejszy spośród nich jest osobisty, wręcz dedykowany koledze ze szkoły – zbudowany jednak z fikcyjnych elementów fabularnych – wątek Żyda Karnowskiego (s. 45–46); wątek zresztą wprowadzony niejako wbrew tekstowi Mineyki, skoro w pamiętniku znajdują się wzmianki jeśli nie antysemitki, to na pewno stawiające Żydów w świetle bardzo dwuznacznym²⁸. Być może wolno rozpatrywać jako autobiograficzne

²⁶ Mineyko – czego Konwicki już nie ukazuje ani nie sugeruje – przeszedłszy po aresztowaniu ciąg upokorzeń z rąk sadystycznych strażników więziennych, po długotrwałej chorobie został „ułaskawiony” – karę śmierci zamieniono na 12 lat ciężkich robót, co rozpoczęło kolejne etapy jego losu. „Udzielone ułaskawienie przez Murawjewa [!] opierało się na podstawie, że byłem jeszcze młody i że formowany przeze mnie oddział powstańczy w spotkaniu się z wojskiem carskim nie naraził na uszkodzenie żadnego żołnierza” (ibidem, s. 354). Ułaskawiony został Mineyko za cenę 9000 rubli ze sreber rodzinnych i biżuterii matki (ibidem, s. 357).

²⁷ Zob. ibidem, s. 272–284; później kwestia powraca wielokrotnie, m.in. w momencie, w którym okazało się, że niewielu ochotników oszmiańskich pozostało, by czekać na naczelnika (Konwicki zasygnalizuje ją w tym momencie i w powieści). Należy dodać, że niezwykle gorzką i krytyczną ocenę decyzji gen. Langiewicza o opuszczeniu po wygranej bitwie oddziału – powodującą niewykorzystanie zwycięstwa, co zdaniem Mineyki miało daleko idące skutki dla losów całego powstania – redaktorzy tomu podsumowują jako „Sąd nieco przesadny i pozbawiony głębszych racji” (ibidem, s. 268, przypis).

²⁸ To głównie Żydzi są np. szpiegami Rosjan (zob. choćby s. 311, 323); przy czym podkreślić trzeba, że jeden ze spotkanych przez Mineykę Żydów, jak się okazało, faktycznie pomagał Rosjanom. U Konwickiego

i inne dodane przez Konwickiego elementy: postacie, gesty czy drobniejsze dookreślenia, takie jak choćby przekazanie cennej broni młodemu żołnierzowi przy pożegnaniu przez Sulistrowskiego albo imię (Emilka) jednej z gospodyń w leśniczówce.

Podobny charakter ma zaś na pewno moment kluczowy, scena feralnej potyczki Mineyki, która skończyła się tym, że polski dowódca pozostał, bezradny, sam jeden na polu walki: bo i jego partyzanci, i żołnierze carscy uciekli w niepojętym odruchu psychologicznym po pierwszym strzale²⁹. Jest ona oczywiście bardzo wierna relacji pamiętnikarskiej, zawiera przy tym jednak dwa zwracające uwagę interpretatora twórczości Konwickiego elementy: pechowej kuli i motywu ucieczki. Ofiara fatalnego strzału jest u Mineyki anonimowa, u Konwickiego to „Ildefons, chłopiec w bekieszy, najmłodszy powstaniec” (s. 61). Takie dookreślenie nie jest przypadkowe: w powieściach tego autora wciąż powraca motyw zabitego na skutek zbiegu okoliczności bardzo młodego partyzanta (*Rojsty*, *Sennik współczesny*, *Nic albo nic*). W dodatku w jednej z tych powieści, w *Nic albo nic* z 1971 r., jest to motyw silnie związany z drugim motywem śmierci partyzanckiej: dokonującej się podczas podobnej jak w *Kompleksie...* potyczki, w której wszyscy uciekli. „Zwykła panika. Taki odruch ludzki. Wszyscy rozbiegli się po pierwszym strzale. Zdarza się czasem najlepszym³⁰ – pocieszają się bohaterowie tego utworu; w dalszej jednak części pojawia się sugestia, że strzał ten – podwójnie nieszczęśliwy, bo śmiertelny dla jednego z partyzantów, skądinąd osoby akurat najważniejszej w całej grupce – padł ze strony kolegów, co właśnie łączy tę ofiarę z czternastoletnim, poległym zimą „Synkiem” („– Synka trafiła nasza własna kula. Dlatego on ciągle do nas przychodzi, panie kapralu. [...] Synek zginął od naszej. I nie tylko on, Hosposi”³¹).

W *Kompleksie polskim*, tak jak w pamiętniku Mineyki, powstaniec zginął od rosyjskiej kuli, przypadkowo celnej (s. 60–61), pozostałe składowe tego kulminacyjnego momentu „adaptowanej” opowieści są wszelako także refleksem z wcześniejszej twórczości adaptatora. Znający te powieści czytelnik wierzy zatem narratorowi *Kompleksu...*, gdy ten wyznaje: „Wszyscy uciekli od jednego strzału. I atakowani, i napastujący. Ja również przeżyłem taką chwilę, a może nawet, jeśli dobrze pamiętam, kilka takich dziwnych, pełnych dziwnej grozy chwil” (s. 62).

Mamy zatem do czynienia ze spotęgowaniem uogólniającego wydzźwięku „zaadaptowanego” epizodu powstaniowego – powtarzalność losów polskich poświadczona zostaje dwoma świadectwami autobiograficznymi, Mineyki i Konwickiego. Autor *Kompleksu polskiego* ukazuje Mineykę jako bohatera, ale jednocześnie przez ukazanie jego losów odziera Polaków z wszelkich złudzeń i przeciwdziała ich megalomanii. Nie chce pisać ku

jest to tylko sugerowane i nawet poniekąd usprawiedliwione ciemnotą tego Żyda (s. 55–56). Por. także wzmiankę u Mineyki o napawającym znawcę win odrazą „wiktualne fabrykacji żydowskiej” – winie rozyńskowym (ibidem, s. 321).

²⁹ W żadnym wypadku nie można jednak określić akcji powstańczej Mineyki jako przeprowadzonej „tchórzliwie”; błąd ten, który pojawił się u Arlt (*„Ja” Konwickiego*, s. 72), wynika zapewne ze skrótu myślowego.

³⁰ Zob. T. Konwicki, *Nic albo nic*, Warszawa 1971, s. 22–23.

³¹ Ibidem, s. 42–43.

„pokrzepieniu serc”, jak każe „Konwie” w jednym z dialogów Kojran (i to trzykrotnie, s. 88, 127, 147). Mówił o tym Konwicki w autokomentarzu wysłuchanym i spisany przez Beresia:

Krzepienie jest rzeczą mimo wszystko bolesną. Literatury nie można skazywać wyłącznie na ten los [tj. krzepienia – P.K.], bo się zupełnie zdegeneruje. Wtedy przerodzi się [...] w literaturę jednego z małych narodków, której nikt nie chce znać i czytać. Lepiej już, żeby ona zdumiewała i przerażała swoimi wewnętrznymi sprawami. Naszym obowiązkiem jest czuć, aby literatura była taka jak w wolnym kraju. My nie możemy pozwolić sobie na nonszalację upadku do roli nędznego i zaszczutego kraiku z monotonną i jednostronną literaturką. Nie stać nas na to, bo wtedy zginiemy³².

O samej zaś realizacji tej nonkonformistycznej postawy w *Kompleksie...*:

Ja chcę wytłumaczyć swoim rodakom, że nie są takimi wspaniałymi wojakami, jak sobie to kiedyś ustalili. I to, że nie jest z nami dobrze. To jest niezbędne dla naszego kurażu i wewnętrznego zdrowia. Trzeba wreszcie przestać się pieścić, klaskać sobie w ręce i bez ustanku podziwiać. Jeśli zaś ten epizod połączyłem opowiadaniem o Traugu[t]cie, to po to, by powiedzieć, że nawet jeżeli się nie uda i za ten nieudany błysk oporu przeciw przemocy przyjdzie zapłacić śmiercią lub katogą... to też warto!³³

Nie przypadkiem też w powieści wkłada Konwicki w usta Józefa Sulistrowskiego – w scenie, w której okazuje się, że partyzanci rozeszli się do domów zniechęceni zbyt długim oczekiwaniem na dowódcę – gorzkie powiedzenie: „Słomiany ogień, polski słomiany ogień” (s. 41).

Pojmanie Mineyki odbywa się w scenerii bliskiej relacji pamiętnikarskiej (dobrze zbudowana leśniczówka w Rosoliszkach, trzy życzliwe gospodynie zastawiające gościnnie stół itd.), biorą w nim też udział, tak jak było faktycznie, trzej leśnicy i dwaj chłopci, przy lamencie kobiet³⁴. Ani w relacji pamiętnikarskiej, ani tym bardziej u Konwickiego motyw nie ma wydźwięku antybiałoruskiego. Mineyko usprawiedliwia w pamiętnikach dwóch chłopów pomocników, wyrażając przekonanie, że „do tej chwili nigdy i nigdzie chłop litewski nie podniósł ręki na inteligencję i na obywateli i że na mojej osobie dokonała się po raz pierwszy tego rodzaju zbrodnia przez swoich, przedzierzgniętych raptownie na prawdziwych Moskali” (przedzierzgniętych, jak podkreśla, „pod wpływem trzech leśników zostających na służbie urzędowej [...]”³⁵). Usprawiedliwia ich zresztą, żywiąc przekonanie częściowo słuszne, jak wynika z rozpoznania historyka Białorusi i Litwy powstaniowej, Dawida Fajnhauza³⁶. Białoruś Zachodnia sprzyjała powstaniu (ci Białorusini sprzyjali katolickiej Polsce, czynnik religijny odgrywał tu dużą rolę), Fajnhauz pisze, że za pomoc powstańcom zlikwidowano wiele wsi (wymienia przykłady wsi z powiatu lidzkiego i bielskiego), a przywołując m.in. precedens Mineyki, podkreśla, że „wypadki współpracy chłopów z władzami rosyjskimi” nie przybrały „tak

³² S. Beres, *Pół wieku czyśca*, s. 300.

³³ Ibidem, s. 233.

³⁴ Zob. Z. Mineyko, *Z tajgi pod Akropol*, s. 332–336.

³⁵ Ibidem, s. 334.

³⁶ D. Fajnhauz, *1863: Litwa i Białoruś*, Warszawa 1999.

masowego charakteru jak na Polesiu i Białorusi Wschodniej” (gdzie znacznie silniejsze było prawostawie – skutkujące zbliżeniem wsi ku Rosji)³⁷.

Konwicki natomiast nawet nie zwraca uwagi na chłopów, są oni u niego jedynie statystami. Wierny swej zasadzie, wyrażonej zresztą w partii eseistycznej, która zaczyna się kilka stron po zamknięciu wątku Mineyki³⁸: „nie użyj słowa swego przeciw obcoplemiennemu. Nie użyj metafory, paraboli emocjonalnej, tendencji moralnej przeciwko innemu człowiekowi innej religii, innego języka” (s. 80), Konwicki skupia się na inicjatorze pochwycenia powstańca, dowodzącym całą akcją leśnika – prawdopodobnie polskiego pochodzenia (cytowane „przykazanie” zamyka autor stwierdzeniem: „Więc grzeszyłem przeciwko swoim, ale nie grzeszyłem przeciwko obcym”, *ibidem*). Jednocześnie jednak leśnik jest postacią tragiczną: „On dobry człowiek – mówiła łagodnie [żona] Emilka. – Ciężko żyje, męczy się, po nocach zapłacze, ale dobry, poczciwy. Całą młodość na Sybirze przeżył” (s. 65), mężczyzna ma „boleściwe oczy” (s. 66); także ta postać współtworzy panoramę polskich postaw i polskich losów tragicznych. Tak jak bolesny motyw żalostnej potyczki – mający dwa historyczne punkty oparcia, w biografii Mineyki i biografii Konwickiego, tym bardziej przez to porażający i tym lepiej torpedujący heroiczną wyłączenie wizję dziejów polskich – motyw leśnika pozwala Konwickiemu na przypomnienie złożoności, niejednoznaczności historii polskiego społeczeństwa, budującej jego kompleks współczesny.

Opowiadanie kończy się obrazem pojmanego powstańca: z jednej strony obrazem powstańca upokorzonego („rozkraczone haniebnie nogi jak u patroszonego kabana [...]”, s. 69), z drugiej jednak – pełnym uwznioślających jego los symboli związanych z topiką ewangeliczną³⁹. Koniec ten nie ma zaś charakteru zamknięcia, ale zawieszenia, ostatnim bowiem zdaniem jest odczytywane przez Mineykę „z drgnień ust leśnika to znane nam zawsze pytanie”: „Czy warto było?” (s. 69). Odpowiedź na nie znajdzie czytelnik w drugim opowiadaniu powstańczym, w rozmowie Romualda Traugutta z żoną⁴⁰, czyli partii stanowiącej w zasadzie kolejną część pierwszego opowiadania:

³⁷ *Ibidem*, s. 211–212.

³⁸ Pierwszym eseistycznym intermedium w *Kompleksie* po tej opowieści jest właśnie partia o „ekumenicznym” prologu (o tym wątku w twórczości Konwickiego, na przykładzie filmów, pisałem w artykule *Idea „ekumeniczna” w filmach Tadeusza Konwickiego*, „Kwartalnik Filmowy” nr 57–58, wiosna–lato 2007); znajduje się w nim wskazanie trzech „glin”, z których jest Konwicki ulepiony: pierwiastkach polskim, litewskim i białoruskim, i trzech „żywiółów”, w których „ten ulepiec [...] hartowano”: polskości, rosyjskości, żydowskości” (s. 79).

³⁹ Na wypełnienie obrazu „znakami *sacrum*” zwróciła uwagę na marginesie swojego etnologicznego wywodu Magdalena Zowczak, *Dłaczego Cygan kradnie? Przyczyny zróżnicowania ludzi według biblii ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1993, nr 3–4, s. 37. Nie zgodziłbym się tylko z interpretacją jednego elementu: motywu Chaima Karnowskiego jako przypominającego o „tragicznym zdrajcy”, Judaszu; Karnowski (u Konwickiego zawsze postać pozytywna) jest tu raczej symbolem tragicznego tułacza, a tezę tę potwierdzać może moment życia, w którym Mineyce zdaje się, że widzi Karnowskiego: wyrusza on przecież teraz w dalszą wędrówkę.

⁴⁰ Pytanie to jako pierwsza połączyła z odpowiedzią Traugutta – Agnieszka Dajbor, w recenzji *O przeczystej niewoli* (w rubr. „Warto przeczytać”, „Gazeta Wyborcza” z 8 VI 1989). Kwestię tę pogłębił później w znakomitej interpretacji Przemysław Czapliński, *Tadeusz Konwicki*, rozdz. „Krzepić” i „ranic”, czyli *groteska polityczna*.

- Mówią, że powstanie umiera – szepnęła.
- Sytuacja jest ciężka. Ale Polska przecież nie umrze.
- Czy był sens powstawać przeciw takiej sile?
- I ty to mówisz, Kościuszkówno?
- Właśnie ja to mówię.
- Nie wiem, czy był sens. Wiem, że był mus.

(s. 157)

W zdziwieniu Traugutta: „I ty to mówisz, Kościuszkówno?”, zawiera się sposób, w jaki funkcjonuje pamięć insurekcji roku 1794: powstanie styczniowe zostaje przyrównane do tamtego powstania, ponieważ jest tak jak tamto dziejową koniecznością. Mimo widocznych z wewnętrznej perspektywy zwyrodnień („Zdradzieccy wodzowie, głupi politycy, niechętnie sobie warstwy narodu, a wszędzie armia szpiegów” – wylicza Tonia, s. 156) oraz mimo straszliwych konsekwencji zrywu (zrozpaczona kobieta wspomina też zaraz kibitki i szubienice), powstanie jest jedyną szansą: „Nie ma innej drogi, jeśli nie chcemy znikczemnieć, skarłęć i umrzeć we wzgardzie innych ludów” – mówi Traugutt (s. 156). Notabene dla niego, tak jak dla Mineyki, nie ma kontracji. Rozmowa małżonków toczy się w akompaniamencie zakazanych pieśni rosyjskich (zob. s. 156), śpiewanych przez żołnierzy carskich, bawiących się za ścianą w przededniu strasznego dla nich wyruszenia do lasu, by tłumić powstanie; te „zabronione wiersze” mają w utworze analogiczną funkcję, jak obozowe rozmowy Mineyki: ukazują, że wolność to jedna z wielu kategorii zależnych od punktu widzenia. Walkę o nią łatwo można podważyć, naświetlając ją z innej strony. Traugutt, gdy Tonia zwróci mu uwagę na niecenzuralność polityczną pieśni żołnierzy, lekceważy ich znaczenie: „Im wszystko wolno. Dziś śpiewają, jutro będą wieszac” (s. 156).

Znamienne jest to, że aby przywołać powstanie kościuszkowskie, Konwicki sięga tylko po nazwisko Toni (Tadeusz Kościuszko, co akcentuje autor, był jej stryjecznym dziadkiem, s. 154). Ono wystarcza, będąc hasłem wywoławczym: już samo jego brzmienie uruchamia istotę symbolu bohaterskiego Tadeusza Kościuszki i sprawia, że wybrzmiewa cała uformowana na potrzebę czasu interpretacja jego idei. Dla powstańców styczniowych dekady mijające od 1794 r. odsunęły na dalszy plan wszelkie niuanse, niejednoznaczności, gorzkie pytania stawiane przez współczesnych, podobne zapewne pytaniom z roku 1864. Przetrwowało przesłanie wolnościowe. Traugutt jest świadomy, że jego postawa będzie się jawić potomnym podobnie – co onieśmiela go jako skromnego człowieka, ale co traktuje on jako misję, jako zaszczytne brzemień. „Kim ja jestem, Toni? Anonimowym człowiekiem. Ani pięknym, ani szczególnie zdolnym, ani znaczącym dla ogółu. Jestem zwykłą cząstką tego narodu. I samemu mnie siebie nie szkoda” (s. 159) – takie stwierdzenie pada w części rozmowy, w której mówi on o konieczności przyjęcia dyktatury. Otóż w całym opowiadaniu jest też właśnie takim człowiekiem: autor *Kompleksu...* nadaje mu bardzo ludzki wymiar, w dodatku za pomocą elementów szokująco kontrastowych wobec postumentowych wyobrażeń Romualda Traugutta. Traugutt Konwickiego bywa nie tylko zabawnie roztargniony (zapomina ściągnąć okularów kładąc się koło żony, s. 157), ma odstające uszy, jest „niewielki,

chudy” (s. 152), „przejmująco pospolity” (s. 154), ale nade wszystko przydarza mu się nieudane zbliżenie erotyczne (s. 158, 161). Wszystko to czyni sytuację Trauguttów jeszcze bardziej godną pożałowania, podobnie jak okoliczności spotkania: obydwójce są zażenowani jego formą (kupiec Michał Czarnecki spędza noc z prostytutką w hotelu), a świadomi, że widzą się po raz ostatni. W ostatecznym rachunku to się jednak nie liczy. Jest wiadome, i Trauguttowi Konwického, i czytelnikom *Kompleksu...*, że ofiara tak „przejmująco pospolitego” Traugutta – a z nią również wszystkie jego smutne niepowodzenia i śmieszności – sumując się, przemienia jego czyn w symbol tożsamy symbolowi kościuszkowskiemu.

W podobny sposób przemieni się niezbyt olśniewający militarny epizod Zygmunta Mineyki, gotowego na wszelkie ofiary⁴¹, który wpisze się w legendę powstania styczniowego i stanie się wzorem dla partyzantów II wojny światowej. Partyzanci ci będą zapatrzeni w ideę powstańców, mimo świadomości beznadziejności swego chodzenia po lesie, którego skutek doskonale potrafią przewidzieć, bogatsi – „starsi” – o całe dekady doświadczeń społeczeństwa (dlatego narrator może stwierdzić, mówiąc o wierzącym w powodzenie swego czynu Mineyce: „starszy ode mnie o pięć lat i młodszy o osiemdziesiąt”, s. 42). W roku 1944 i 45 są nowymi Byronami, tak jak nowym Byronem czuł się, porównując się z nim w myślach, Mineyko Konwického. To uwznioślające porównanie, uniwersalizujące dążenia powstańców styczniowych i akowców, ma zaś tym silniejszy wydźwięk, że jest tylko sugestywnie wzmiankowane – a wzmiankowane w momencie szczególnym, bo w cytowanej wyżej scenie błogosławieństwa Mineyki przez matkę, uruchomiony zostaje zatem topos pożegnania żołnierza z najbliższymi. I znowu: nie ma znaczenia, jak Byron żegnał się z najbliższymi sobie osobami⁴², ważne są wyobrażenia i legenda, tworzące mit kultury, symbol pewnej postawy, fakt „wyruszenia po śmierć i po sławę” (s. 32).

Porównanie do Byrona powraca też u końca powieści, ale już w nowej funkcji. Zwerbalizowane zostaje wprost przez Kojrana w symbolicznym skrócie jego biografii, ukazującym ubogie, uzdolnione dziecko z Mickun na Wileńszczyźnie (o pochodzeniu mówi na s. 21), potem wychowanka którejś ze sławnych szkół, a potem wyjątkowego chłopaka z okresu wojennego:

Słuchaj, Konwa, co się ze mną zrobiło? Byłem kiedyś chłopcem z bajki, Jankiem Muzykantem, uczniem czarnoksiężnika, młodym Byronem. Jak to się stało, że poszedłem na dno? Jak to się pokrzyżowało, że jestem starym, prymitywnym dziadem? Wiesz, to pewnie brak treningu. [...] Nigdy tego

⁴¹ To, co ukazuje Konwicki i co można wywnioskować podczas lektury pamiętnika, sam wspominający Z. Mineyko zwerbalizował w tych słowach: „Byłem gotów na wszelkie ofiary” (*Z tajki pod Akropol*, s. 307).

⁴² Warto przywołać w tym kontekście stosowny fragment funkcjonującej wówczas w polskim obiegu czytelnym biografii Byrona – J. Żuławski, *Byron nieupozowany*, Warszawa 1963. O rozstaniu z najbliższą Byronowi osobą, kochanką Teresą Guiccioli, czytamy u Żuławskiego tylko: „Byron – który według relacji lady Blessington wyraźnie przeczuwał, że żywy nie wróci z Grecji – pocieszał Teresę, jak umiał, pełen serdeczności dla niej i litości nad nią” (s. 429); Guiccioli, jak pisze Żuławski, „nawet słyszeć nie chciała [...] o wyjeździe Byrona [...]”. W książce brak jest innych partii o pożegnaniach przed wyprawą do Grecji.

nie ćwiczyłem, nie doskonaliłem, nie dopingowałem. I dlatego zastygło, a więc umarło we mnie, zanim ja umarłem. Sam siebie skazałem na zbydlęcenie. A może los mnie zbydlęcił?

(s. 125)

Narrator potwierdza tę jego konstatację, ów fakt jego „zbydlęcenia”, a przynajmniej strywalizowania się życia. Zauważa, że gdy ten odpala papierosa, „W nagłej czerwieni żaru papierosowego wygląda młodo, jak kiedyś pewnie wyglądał, gdy był Jankiem Muzykantem albo lordem Byronem” (s. 145), a przy następnym zaciągnięciu się Kojrana dostrzega, że „Błyska w jego ustach nieznany srebrny ząb, ząb pospolitości” (s. 146). Jest to już jednak tylko puenta do całego obrazu „zbydlęcenia” Kojrana, którego symbolem jest kolejka, a które wydaje się tym większe, im bardziej uwznioślony zostaje w powieści obraz buntowników. Jednocześnie zaś staje się ten rys Kojrana dopełnieniem kompromitującego profilu „Konwy”. Tadeusz Kojran, noszący to samo imię co główny bohater i również pochodzący z Wileńszczyzny, a więc będący faktycznie jego alter ego, mówi to samo, co „Konwa” mógłby powiedzieć o sobie. Za nimi zaś zresztą mogłaby coś takiego rzec większość społeczeństwa, ukazanego w powieści za pomocą synekdochy kolejki – której statystyci nawet gdy są w rozproszeniu, przypominają „zlodowaciałe chochoły” (s. 146).

Czy dla tego społeczeństwa – zbiorowości jak z *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego – nie ma jakiegokolwiek, choćby nikłej nadziei? Ależ jest, okazują się nią dwaj młodzi ludzie, polski student i francuski anarchista, od samego początku tak bardzo odstający od reszty kolejki – od momentu, gdy zaapelowali o przepuszczenie skarżącej się na wdowy. Są to jedyni kolejkowicze tak naprawdę niewykłani w kierat socjalistyczny, bo niestojący we własnej sprawie, ale na zlecenie rencisty (w dodatku niewiele biorą pieniędzy od tego rencisty: „[...] dwie stowy. – Tanio. – U nas ceny niewygórowane”, s. 81; warto podkreślić, że niska cena nie zmieniła się nawet na okoliczność okresu świątecznego). Kiedy anarchista krzychał patriotyczne, choć tak bardzo nie na miejscu: „Jeszcze Polska nie zginęła! (s. 77), przypominał tym okrzykiem tak samo krzyżącego Mineykę (s. 33), w którego wątku narrator wzmiankuje o naiwnej, a jednak pięknej idei Polski: o własnej młodzieńczej, partyzanckiej idei Polski, najpewniej tożsamej z ideą partyzanta Mineyki, „owej Polski, którą nosiliśmy w sobie jak przejmujący ból pierwszego skurczu naczyń wieńcowych. Polski bezcielesnej, Polski – hipnotyzującego widma” (s. 43). Owej Polski ukazanej także w centralnej całości narracyjnej, stanowiącej środkową część „tryptyku”, którego skrzydłami były opowiadania o Mineyce i Traugutcie: listu od przyjaciela, wyobrażającego sobie z oddali Polskę jako

ojczyznę wolności, [...] matecznik tolerancji, [...] wielki ogród bujnego indywidualizmu. Gdzie ludzie pozdrawiają się uśmiechem, gdzie policjant nosi różę zamiast pałki, gdzie powietrze składa się z tlenu i prawdy. Polska – wielki biały anioł pośrodku Europy.

(s. 110)⁴³

⁴³ Zob. dokonaną przez Czaplińskiego (*Tadeusz Konwicki*, s. 139–141) analizę listu – „arcydzieła przewrotności”, jak nazywa tę partię badacz.

Student z kolei, którego twarz przypomina „Konwie” twarz Chrystusa („tak jak wszystkie twarze młodych ludzi mojej starości”, s. 128), pobił się z „nausznikiem” Grzesiem (s. 137) – najpewniej ze względów ideowych. Pod koniec zaś podchodzi do głównego bohatera i pyta o datek – zbiera „Na tych, co walczą o wolność”, co robi na narratorze ogromne wrażenie, najpewniej przypominając przeszłość i przywołując całą tradycję:

Chwyta mnie nagły dreszcz. Mam plecy całe mokre. Przeziębilem się na święta. Straszna magia tych gazetowych słów. Pod gwiazdzistym niebem rezonują przejmująco do szpiku kości, nie, do ostatniego włókna serca.

– Za waszą i naszą – powtarzam zdrętwiałymi ustami.

On nic nie mówi. Stoi i czeka. Jak wyrzut sumienia.

(s. 148)

Gest przekazania przez „pana K.” na ten cel rodzinnej pamiątki, malachitowej pieczętki (pieniądze mu zginęły) jawi się jako błogosławieństwo autora powieści dla „tych, co walczą o wolność”, wiernych etosowi. A ponieważ pieczęć tę dał „Konwie” „jakiś dziadek albo pradziadek z zesłania” – z zesłania nad Bajkałem, gdzie „Było sprzyśnięcie więźniów zakończone, jak zwykle, niepowodzeniem. Był zryw nieszczęśliwy, który zostawił po sobie życiodajną legendę” (s. 122) – młodzieniec zostaje wręcz namaszczony na kontynuatora walki, zapewne skazanej na klęskę, ale skutecznej, jako dającej „życiodajną” legendę.

Postscriptum

Zygmunt Mineyko niestety nie ukończył swoich pamiętników – zmarł 27 grudnia 1925 r. – skutkiem czego ich czytelnik nie otrzymuje obrazu służby autora w imperium ottomańskim ani pobytu w Grecji od 1891 r.⁴⁴ Wielka szkoda, zwłaszcza gdy przypominamy o zainteresowaniach Polaków kulturą starożytną Grecji i ich udziale w historii Grecji nowożytnej. Mineyko, pracując dla państwa tureckiego jako specjalista budownictwa wodnego, był naczelnym inżynierem Epiru i Tessalii i prowadził tam także badania archeologiczne (np. miał swój udział – jako inicjator poszukiwań – w odkryciu jednej z najświetniejszych świątyń w Dodonie), a także etnograficzne (publikacja mapy etnologicznej Epiru w 1880 r.). W Grecji wiele lat kierował departamentem Ministerstwa Robót Publicznych (do sierpnia roku 1917, kiedy to zakończył karierę zawodową i zaczął spisywać pamiętnik), miał także swe zasługi w wojnie kreteńskiej 1896–1897⁴⁵ (był członkiem komisji wykonawczej do spraw kreteńskich). W 1910 r.

⁴⁴ Poniższe informacje na podstawie: E. Kozłowski, *Przedmowa* [do:] Z. Mineyko, *Z tajgi pod Akropol*, s. 10–12.

⁴⁵ Krakowski „Czas” i lwowska „Gazeta Polska” publikowały także w tych latach przesyłane przez Mineykę korespondencje „względem Igrzysk Olimpijskich, rozruchów na Krecie i walk o niepodległość Epiru”. Por. E. Kozłowski, *Przedmowa*, s. 18.

grecki parlament nadał Mineyce w uznaniu zasług honorowe obywatelstwo, a po wojnie bałkańskiej 1912–1913 także Złoty Krzyż Zasługi – za opracowanie strategii zdobycia w marcu 1913 r. fortecy Bizani i Janiny⁴⁶.

Mineyko był dziadem Andreeasa Jorgosa Papandreu, jednego z najważniejszych polityków greckich drugiej połowy XX w.

W rękopisach – znajdujących się dziś w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej – pośród 49 tomów prac Mineyki, pozostają m.in. poświęcone Grecji dysertacje: „Tępienie rasy helleńskiej przez Turków” i „Grecja, Albania a Epir”.

Na zakończenie warto zaznaczyć, że w swych pisanych na Peloponezie pamiętnikach Mineyko wskazuje jako moment, w którym pokochał Grecję, wieczór dyskusji z rosyjskim pułkownikiem pochodzenia greckiego Papadopolosem, poznanym podczas drogi na zesłanie syberyjskie. Dyskusja dotyczyła pomysłu ucieczki Mineyki, którą życzliwy Grek, naczelnik jednej z rosyjskich stacji więziennych, sam polskiemu zesłańcowi zaproponował, zapewniając mu najważniejsze ułatwienia dla przedsięwzięcia, ze wsparciem finansowym włącznie. Mineyko rozsądnie odmówił, odkładając projekt ucieczki na czas późniejszy (czemu po namyśle pułkownik przyznał w końcu rację), co nie tylko nie zakończyło niezwykłego spotkania, ale jak się wydaje otworzyło jego kolejny etap: Mineyko pozostał „na gościnie do później godziny. Fakt ten – wspominał po latach – pozostał mnie niezapomniany [...]. Od tego czasu stałem się filhellenem”⁴⁷. Możliwe, iż zdanie było punktem wyjścia dla Konwickiego jako „adaptatora” pamiętnika, gdy uruchamiał w wątku Mineyki z *Kompleksu polskiego* legendę Byrona.

The Queuer Complex by Konwicki: Remembering Byron, Mineyko, Traugutt and Others

Tadeusz Konwicki published *The Polish Complex* in 1977. It was the first novel published outside the purview of state censorship in communist Poland, coming out as an underground publication in what was referred to as the literary “second circulation”. Beside another of his underground novels, *The Little Apocalypse* (film adaptation by Costa Gavras: 1993), *The Polish Complex* is one of the most important postwar Polish novels.

Konwicki presents a series of generations sacrificing their lives to the struggle for freedom and thus creating an idea of freedom indispensable to the survival of nations, creating a tradition of culture, which if cultivated, brings hope to the descendants of Byron, the patriots of the January Uprising (1863), and the partisans of Armia Krajowa [the Home Army] during WWII. He juxtaposes these characters with images from the contemporary street in Warsaw. Those who should feel they are next in line – described in the main plot of the novel – instead stand humbly

⁴⁶ Mineyko wskazał, że najlepszym kierunkiem natarcia na fortecę to droga od Dodony. Jan Parandowski w swoich *Wspomnieniach i sylwetach* (Wrocław 1969, esej *Zdobywca Janiny*) opisał moment, w którym ogłoszono (po latach), komu Grecy zawdzięczają naprawdę zwycięstwo.

⁴⁷ Z. Mineyko, *Z tajgi pod Akropol*, s. 404. Odwołujący się w przedmowie do tej partii wspomnień Kozłowski (*Przedmowa*, s. 10) używa w odniesieniu do postawy Mineyki sformułowania „filhellen”.

in line waiting to buy Soviet gold on Christmas Eve. The novel is a strong warning against the loss of connection with the tradition of Byron and successive generations fighting for freedom.

In his novel Konwicki shows Zygmunt Mineyko fighting against tsarist Russia during the January Uprising in 1863-64. He also signalizes his philhellenism.

Working as a hydro-engineering specialist for Turkey (Chief Engineer of Epirus and Thesaly) in the latter half of the 19th century, Mineyko conducted archeological investigations (for instance he initiated the search for one of the most famous temples in Dodona) and ethnographic research (the publication of an ethnological map of Epirus in 1880). In Greece he was a department head at the Public Works Ministry (up to August 1917, when he ended his professional career and started to write his diary), and he also fought in the Cretan war of 1896-97 (he was a member of the executive commission on Cretan issues). In 1910 the Greek parliament awarded Mineyko honorary citizenship. After the Balkan war of 1912-1913 Mineyko received a Golden Cross of Merit for capturing the fortress of Joanina in March 1913.

Mineyko was the grandfather of Andreas Georgios Papandreou.

The 49 volumes of Mineyko's works housed in the Jagiellonian Library include manuscripts of the following dissertations dwelling upon Greece: *Extermination of the Hellenic Race by the Turks and Greece, Albania and Epirus*.

Το σύμπλεγμα «αυτού που στέκεται στην ουρά» του Konwicki: η ανάμνηση του Μπάιρον, του Mineyko, του Traugutt και άλλων

Ο Tadeusz Konwicki (γεν. 1926), ένας από τους μεγαλύτερους σύγχρονους Πολωνούς συγγραφείς, δημοσίευσε το «Πολωνικό σύμπλεγμα» το 1977. Ήταν το πρώτο μυθιστόρημα στην κομμουνιστική Πολωνία, το οποίο δημοσιεύτηκε χωρίς λογοκρισία, στο λεγόμενο «δεύτερο λογοτεχνικό κύκλο»· μαζί με το δεύτερο μυθιστόρημα του Konwicki, τη *Μικρή αποκάλυψη* (ταινία του Κώστα Γαβρά: 1993), το «Σύμπλεγμα» αποτελεί ένα από τα πιο σημαντικά πολωνικά μεταπολεμικά μυθιστορήματα. Στο άρθρο του ο Kaniecki ανασυνθέτει το μήνυμα του βιβλίου σε σχέση με την ελευθερία.

Η κύρια πλοκή – μια μέρα από τη ζωή των κατοίκων της Βαρσοβίας, οι οποίοι στέκονται στην ουρά – διακόπτεται από τρία μεγάλα αφηγηματικά αποσπάσματα: μια λυρική-επική ιστορία από την επανάσταση του Ιανουαρίου του 1863-1864, με αφήγηση σε δεύτερο πρόσωπο, που αφορά στον Zygmunt Mineyko, ο οποίος αντιμετωπίζει το στρατό του τσάρου (είναι μια λογοτεχνική απόδοση αυθεντικών γεγονότων, βασισμένη στα απομνημονεύματα του Mineyko, αγωνιστή για την ελευθερία της Πολωνίας, και ήρωα των μαχών των Ελλήνων στα τέλη του 19^{ου} και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα.)· ένα διήγημα που αφορά σ' ένα επεισόδιο από τη ζωή του αυθεντικού ηγέτη της επανάστασης, του Romuald Traugutt, ο οποίος συναντά για τελευταία φορά τη σύζυγό του, πριν θυσιάσει την προσωπική του ζωή για τα πατριωτικά του καθήκοντα· και μία επιστολή, η οποία αποστέλλεται από μία ακαθόριστη ολοκληρωτική χώρα, από ένα φίλο του πρωταγωνιστή, που του λείπει η Πολωνία, η εικόνα της οποίας παραποιείται στην εξόμνησή του.

Η ουρά της κύριας πλοκής στέκεται μπροστά σε ένα κοσμηματοπωλείο, όπου όλοι θέλουν να αγοράσουν ρωσικές βέρες. Ακόμα και η μέρα είναι χαρακτηριστική – είναι παραμονή Χριστουγέννων. Μιλάμε δηλαδή για μία διπλή ταπείνωση: το χάσιμο χρόνου πριν τις γιορτές στην ουρά, για να πάρει ο κόσμος ένα πολύτιμο προϊόν του ανατολικού «γείτονα»· αυτός ο εξευτελισμός τονίζεται σε πολλά περιστατικά που γίνονται στην ουρά, όπως η ανάγκη να περάσουν μπροστά

Ρώσοι τουρίστες, καθώς και στη σύγκριση της κατάστασης με τις ιστορίες από την επανάσταση του Ιανουαρίου και το εξιδανικευμένο όραμα της Πολωνίας στην επιστολή.

Στην επιστολή και στα διηγήματα ο Kopwicki παρουσιάζει την αλυσίδα γενεών, που θυσιάζονται μια-μια με τη σειρά τους στον αγώνα για την ελευθερία, δημιουργώντας έτσι την ιδέα της ελευθερίας, αναγκαία για τη διάσωση των εθνών; γενεών που διαμορφώνουν την πολιτιστική παράδοση, η οποία όταν καλλιεργείται, δίνει ελπίδα στους απογόνους του Μπάιρον, των επαναστατών του Ιανουαρίου και των ανταρτών του ΑΚ (Κρατικού Στρατού). Όμως οι πρωταγωνιστές της κύριας πλοκής, οι οποίοι θα έπρεπε να νιώθουν ότι συνεχίζουν το έργο των ηρώων, στέκονται ταπεινά στην ουρά για να πάρουν οτιδήποτε. Με σαρκαστικό τρόπο ο Kopwicki δημιουργεί μία μεγάλη προειδοποίηση: να μη χάσουμε επαφή με την παράδοση του Μπάιρον και των επόμενων ηρώων.

Ο Kopwicki στο μυθιστόρημά του παρουσιάζει τον Zygmunt Mineyko τη στιγμή της συμμετοχής του στην επανάσταση εναντίον της Ρωσίας του τσάρου το 1863–1864. Επισημαίνει επίσης τον φιλελληνισμό του.

Ο Mineyko, απασχολημένος από το τουρκικό κράτος στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα ως ειδικός υδροκατασκευών, ήταν ο κύριος μηχανικός της Ηπείρου και της Θεσσαλίας και διεξήγαγε επίσης αρχαιολογικές ανασκαφές (π.χ. συνέβαλε ως επικεφαλής των ανασκαφών στην αποκάλυψη ενός από τους σημαντικότερους ναούς στη Δωδώνη), καθώς και εθνογραφικές έρευνες (π.χ. τη δημοσίευση του εθνολογικού χάρτη της Ηπείρου το 1880). Στην Ελλάδα διηύθυνε για πολλά χρόνια ένα τμήμα του Υπουργείου Δημοσίων Έργων (μέχρι τον Αύγουστο του 1917, οπότε τελείωσε την επαγγελματική του καριέρα και άρχισε να συντάσσει τα απομνημονεύματά του), και συμμετείχε στον Κρητικό πόλεμο του 1896–1897 (ήταν μέλος της εκτελεστικής επιτροπής Κρητικών ζητημάτων). Το 1910 η ελληνική Βουλή έδωσε στο Mineyko τιμητικά την ελληνική υπηκοότητα, και μετά από τους Βαλκανικούς Πολέμους του 1912–1913 τού απένειμε το Χρυσό Σταυρό του Τάγματος της Τιμής – για την κατάκτηση του φρουρίου των Ιωαννίνων το Μάρτιο του 1913.

Ο Mineyko ήταν ο παππούς του Ανδρέα Γεωργίου Παπανδρέου.

Στα χειρόγραφα του – τα οποία ανήκουν σήμερα στη συλλογή της Jagiellonian Library – ανάμεσα σε 49 τόμους των έργων του Mineyko, συμπεριλαμβάνονται και οι διατριβές που αφορούν στην Ελλάδα: «Η καταπολέμηση της ελληνικής φυλής από τους Τούρκους» και «Η Ελλάδα, η Αλβανία και η Ήπειρος».

Noty o autorach

Marcin Bajko – pracuje w Zakładzie Badań Interdyscyplinarnych i Porównawczych „Wschód–Zachód” Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą twórczości Tadeusza Micińskiego. Edytor polemicznego pisma Micińskiego *Walka o Chrystusa* (Białystok 2011), wydane po stu latach od publikacji pierwodruku.

Małgorzata Borowska – filolog klasyczny i neogrecystka, prof. dr hab., kierowniczka Pracowni Studiów Helleńskich w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego oraz studiów I stopnia filologii nowogreckiej. Autorka m.in. książek: *Le théâtre politique d'Euripide. Problèmes choisis* (1989), *OIKEIA PRAGMATA. Z dziejów dramatis personae rodzinnej komedii greckiej następców Arystofanesa* (1995) oraz podręczników akademickich: *Mormolyke. Książka do nauki języka starogreckiego* (1996), *Barbajorgos. Książka do nauki języka nowogreckiego* (2000), a także przekładu poematu bizantyńskiego *Dijenis Akritas. Opowieść z kresów bizantyńskich* (1998). W stworzonym i redagowanej przez nią serii Arcydziała Literatury Nowogreckiej wydała m.in. antologię nowogreckiej pieśni gminnej i baśni ludowych (we współpracy ze studentami), wybór korespondencji Adamandiosa Koraisa z lat rewolucji francuskiej, *Pamiętniki* generała Makrijanisa z czasów powstania greckiego 1821 r.

Piotr Chmiel – ukończył italianistykę i studia śródziemnomorskie na Uniwersytecie Warszawskim; doktorant w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” UW (tematem jego rozprawy jest idea *antemurale Christianitatis* w polityce i świadomości społecznej polskiej i weneckiej w XVI i XVII w.).

Grażyna Halkiewicz-Sojak – profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, obecnie dyrektor Instytutu Literatury Polskiej w macierzystej uczelni. Główne zainteresowania badawcze: historia literatury polskiej XIX wieku, także w perspektywie komparatystycznej, a w szczególności twórczość Cypriana Kamila Norwida i Zygmunta Krasińskiego. Opublikowała książki: *Byron w twórczości Norwida* (1994), *Wobec*

tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości” (1998), Zygmunt Krasiński. *Nowe spojrzenia* (2001, współredakcja z B. Burdziejem), opracowanie edytorskie i wstęp do: Zygmunt Krasiński, *Przedświt* (2004), *Poezja i astronomia* (2006, współredakcja z B. Burdziejem), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni* (2009, współredakcja z B. Paprocką-Podlasiak), a także liczne artykuły w czasopismach naukowych i pracach zbiorowych. Bierze udział w pracach nad edycją *Dzieł wszystkich Cypriana Norwida*.

Ewa Róża Janion – ukończyła filologię nowogrecką (2008) i studia śródziemnomorskie (2010) w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” oraz italianistykę (2011) na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego. Obecnie jest doktorantką w ramach Międzynarodowych Projektów Doktoranckich, prowadzonych przez IBI AL.

Maciej Junkiert – dr, historyk literatury, absolwent polonistyki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, stypendysta Akademii „Artes Liberales”, adiunkt w Pracowni Badań nad Tradycją Europejską UAM. W 2011 r. obronił pracę doktorską pt. *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida*. Współredaktor tomów zbiorowych *Między językiem a wizualnością* (2008) oraz *Homo politicus. Polityczne aspekty literatury, języka, filmu i teatru* (2009). Autor kilkunastu artykułów poświęconych twórczości polskich romantyków. Zajmuje się recepcją tradycji antycznej w dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej oraz związkami literatury i historii w romantyzmie. Publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Napisie”, „Polonistyce”, „Czasie Kultury” oraz w tomach zbiorowych.

Maria Kalinowska – historyk literatury polskiej, prof. dr hab., pracuje w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka książek o literaturze romantycznej: *Mowa i milczenie: romantyczne antynomie samotności* (1989), *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej* (1994), *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji* (2003).

Przemysław Kaniecki – absolwent polonistyki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika i antropologii na Uniwersytecie Warszawskim; doktorat – w Instytucie Literatury Polskiej UMK, pod opieką prof. Marii Kalinowskiej. Adiunkt w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” UW. Autor artykułów naukowych publikowanych m.in. w „Kwartalniku Filmowym” i „Studiach Filmoznawczych” oraz książkowego opracowania *Lawy Tadeusza Konwickiego* (2008). Prace redakcyjne: poświęcony twórczości Konwickiego numer pisma „Litteraria Copernicana” (numer inauguracyjny: nr 1/2008, współredakcja z J. Speiną), tom *Wiatr i pył* – wybór mniejszych form prozatorskich tego autora (2008, współredakcja z T. Lubelskim); prace edytorskie: seria *Książek Wybranych Konwickiego* (2010; w związku z edycją opublikowany został

także cykl popularnonaukowych wywiadów z prof. Tadeuszem Lubelskim drukowanych wcześniej w „Gazecie Wyborczej”). W 2011 r. ukazał się cykl jego rozmów z Tadeuszem Konwickim, zatytułowany *W pośpiechu*.

Elżbieta Kiślak – dr hab., profesor w Instytucie Badań Literackich PAN. Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół literatury XIX i XX wieku. Autorka książek: *Car-trup i Król-Duch: Rosja w twórczości Słowackiego* (1991), *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności* (2001).

Przemysław Kordos – dr, absolwent Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego (specjalizacja: socjologia i etnografia) oraz Podyplomowych Studiów Helleńskich w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej UW. Adiunkt w Pracowni Studiów Helleńskich Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” UW. Zajmuje się kulturą i historią Grecji współczesnej. Publikował m.in. w „Etnografii Polskiej” i „Eos”.

Magdalena Kowalska – absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i doktorantka też uczelni. Autorka m.in. artykułów: *O metodzie w szaleństwie Ofelii w filmie Wojciecha Jerzego Hasa „Jak być kochaną”*; *Wgląd duszy w oglądanie rzeczy. O symbolice rzeczy srebrnych w twórczości Juliusza Słowackiego*. Laureatka Nagrody Prezydenta Miasta Torunia w 2004 r. za osiągnięcia w olimpiadach przedmiotowych. Stypendystka programu Erasmus (Aix-Marseille Université, 2012). Zainteresowania badawcze: związki literatury i geografii, obraz Prowansji w polskiej literaturze romantycznej.

Mirosław Piotr Kruk – historyk sztuki, dr, adiunkt w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Gdańskiego. Do jego zainteresowań badawczych należą: kultura i historia sztuki Europy średniowiecza i czasów nowożytnych (zwłaszcza Słowiańszczyzny i Bizancjum), a także dzieje kultury Kościoła Wschodniego w dawnej Rzeczypospolitej, przede wszystkim historia malarstwa ikonowego na tle innych ośrodków malarstwa ortodoksyjnego. Autor m.in. prac: *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem wieku XV–XVI* (2000), „*Deisus dawną zwyczajną robotą y malowaniem*” – kilka uwag na marginesie inwentarzy cerkiewnych (w: *Ars Graeca. Ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzek*, 2001), *Hymnograf Stefan czy hymnograf Teofan. Problem identyfikacji pieśniopiewcy w ikonach zachodnioruskich* („Series Byzantina” II, 2004).

Michał Kuziak – dr hab., profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Autor książek poświęconych Mickiewiczowi: *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza* (2006), *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza* (2007) i Słowackiemu: *Fragmenty o Słowackim* (2001), a także ponad 100 artykułów dotyczących literatury romantycznej, literatury współczesnej, komparatystyki oraz teorii literatury, publikowanych w kraju i za granicą (m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Tekstach Drugich”, „Ruchu Literackim”). Redaktor

tomów zbiorowych: *Juliusz Słowacki. Wyobrażenia i egzystencja* (2002), *Sztuczne raje... Użytki w literaturze* (2002), *Co i jak przepisać w historii literatury polskiej?* (2007); *Romantyzm i nowoczesność* (2009); *Jak pisano i jak pisać o romantyzmie polskim?* (2010); *Słowacki postkolonialny* (2011). Członek rady serii wydawniczej Polonistik im Kontent (LiT Verlag) oraz Czarny Romantyzm (Uniwersytet w Białymstoku). Stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

Karolina Leszczyńska – doktorantka w Katedrze Dramatu, Teatru i Widowisk Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; pracuje nad dysertacją poświęconą chórowi w polskiej dramaturgii XX wieku. Interesuje się problemami teoretycznymi współczesnego dramatu.

Marcin Leszczyński – absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (filologia polska i angielska). Stopień doktora nauk humanistycznych uzyskał na podstawie rozprawy *Lutnia szalonego barda. Metaliterackie aspekty poematów dygresyjnych Byrona i Słowackiego* napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Marii Kalinowskiej. Ostatnio opublikował angielskie tłumaczenie pierwszej pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* Juliusza Słowackiego (we współpracy z dr. Peterem Cochranem). Obecnie zajmuje się badaniem relacji między literaturą a nauką/techniką w polskim i angielskim romantyzmie.

Monika Miłucha – ukończyła filologię klasyczną na Uniwersytecie Warszawskim oraz podyplomowe studia helleńskie w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej UW. Lektorka języka łacińskiego i starogreckiego na Uniwersytecie Warszawskim. Autorka przekładów poezji nowogreckiej: anonimowego utworu *Piękna pastereczka* (Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. I) oraz poematu Dionizjosa Solomosa *Kobieta z Zakintos* (Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. III).

Aleksander Połunow – docent Wydziału Administracji Publicznej Uniwersytetu im. M.B. Łomonosowa w Moskwie, absolwent Wydziału Historii tegoż uniwersytetu. W 1992 r. został doktorem, a w 2010 doktorem habilitowanym w zakresie nauk historycznych. W sferze jego zainteresowań badawczych znajdują się stosunki Cerkwi i państwa, polityka państwa autorytarnego wobec grup etnokonfesyjnych, ideologia konserwatywna Rosji czasów późnego imperium. Opublikował ponad 70 prac z zakresu historii Rosji, w tym m.in.: *Russia in the Nineteenth Century: Autocracy, Reform, and Social Change* (2005), *К.П. Поддодносцев в общественно-политической и духовной жизни России* (2010). Stypendysta i wykładowca wielu zachodnich instytucji naukowych, m.in. Kennan Institute for Advanced Russian Studies (1997), Maison des Sciences de l'Homme (2003), Harriman Institute of Columbia University (2004), Cambridge University (2007), Université Lyon 1 (2010).

Elena Borysowna Smilanskaja – dr hab. nauk historycznych, profesor National Research University – Higher School of Economics (Moskwa). Autorka ponad 60 pub-

likacji, w tym książek: *Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой* (2011, współautorzy: I.M. Smilanskaja i M.B. Wielizew), *Волшебники. Божухульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII века* (2003), *Дворянское грездо в России середины XVIII века* (1998); *Старообрядцы Бессарабии. Книжность и певческая культура* (2007, współautor: N.G. Denisow) i in.

Irina Michajłowna Smilanskaja – dr hab. nauk historycznych, pracownik naukowy Instytutu Orientalistyki Rosyjskiej Akademii Nauk. Autorka ponad 120 artykułów i książek na temat Wschodu, krajów arabskich, historii orientalistyki rosyjskiej.

Elżbieta Wesołowska – profesor zwyczajny w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, latynistka. Autorka książek poświęconych dramatycznej twórczości Seneki. Interesuje się także nowożytnym funkcjonowaniem antyku. Tłumaczka rzymskich tragedii oraz wyborów poezji wygnańczej Owidiusza.

Monika Woźna-Kazantzidis – absolwentka filologii nowogreckiej i kulturoznawstwa śródziemnomorskiego na Uniwersytecie Warszawskim. Miłośniczka Grecji.

Ilias Wrazas – dr hab., jest urodzonym w Polsce synem greckich emigrantów politycznych. Studiował kulturoznawstwo i filozofię na Uniwersytecie Wrocławskim. Doktoryzował się z filozofii, habilitował z literaturoznawstwa. Obecnie pracuje w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie kieruje Zakładem Neohellenistyki i Studiów Bliskowschodnich. Opublikował – prócz artykułów – m.in. książki: *Zbawca Boga. Kuszenia Nikosa Kazantzakisa* (2009) oraz *Dyskomfort (Nowo)Greków* (2010). Przygotowuje się do wydania esejów o Konstandinosie Kawafisie.

Notes on Contributors

Marcin Bajko – works in the Department of Interdisciplinary and Comparative Studies “East-West” at the Institute of Polish Philology, University of Białystok. He is currently preparing his PhD thesis on Tadeusz Miciński. He has published (100 years after the first printing) the critical edition of a polemic journal by Miciński *Walka o Chrystusa* [Fight for Christ], (Białystok 2011).

Małgorzata Borowska – Professor of Classical and Modern Greek Philology, University of Warsaw, founder and head of the Hellenic Studies at the Institute for Interdisciplinary Studies “Artes Liberales”, University of Warsaw. Author of books on ancient Greek drama: *Le théâtre politique d'Euripide. Problèmes choisis* (1989); *OIKEIA PRAGMATA. Z dziejów dramatis personae rodzinnej komedii greckiej następców Arystofanesa* [*Dramatis personae* in the Post-Aristophanic Family Comedy] (1995), and of two academic course books of Ancient (*Mormolyke*, 1996) and Modern Greek (*Barbagiorgos*, 2000). Translator from Ancient Greek and Latin (Polyaenus, Aelian) and Modern Greek (*Digenis Acritas*, Greek folk songs and folk tales). Editor of the academic series *Arcydzieła Literatary Nowogreckiej* [Masterpieces of Modern Greek Literature].

Piotr Chmiel – PhD student at the Institute for Interdisciplinary Studies “Artes Liberales”, University of Warsaw. He graduated from the University of Warsaw in Italian and Mediterranean Studies. Currently he is preparing his PhD thesis on the idea of *antemurale Christianitatis* in the Polish and Venetian politics and social consciousness in the 16th and 17th centuries.

Grażyna Halkiewicz-Sojak – Professor at the Nicolaus Copernicus University in Toruń where she is currently the Director of the Institute of Polish Literature. Her main research interests include: the history of 19th-century Polish literature, also in the comparative perspective, and particularly the works of Cyprian Kamil Norwid and Zygmunt Krasiński. She has published: *Byron w twórczości Norwida* [Byron in the Works of Norwid], (1994); *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”* [Towards

Mystery and Truth. On Norwid's images of "Wholeness"], (1998); *Zygmunt Krasiński. Nowe spojrzenia* [Zygmunt Krasiński. New Outlooks] (2001, co-editor B. Burdziej); Z. Krasiński, *Przedświt* [Early Dawn] – critical edition and introduction (2004); *Poezja i astronomia* [Poetry and Astronomy] (2006, co-editor B. Burdziej), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni* [Mystic Symbolism in Romantic Poetry. Słowacki and Others] (2009, co-editor B. Paprocka-Podlasiak), and numerous articles in scientific journals and collective books. She is participating in the preparation of the edition of the *Complete Works* of Cyprian Norwid.

Ewa Róża Janion – graduated from the University of Warsaw in Modern Greek Studies (BA 2008), Mediterranean Studies (MA 2010) and Italian Studies (BA 2011). At present she is a doctoral student within the framework of the International PhD Program, run by the Institute for Interdisciplinary Studies "Artes Liberales", University of Warsaw.

Maciej Junkiert – PhD (the theme of his thesis: "The Greece and Greek history in the works of Cyprian Norwid"), works at the Adam Mickiewicz University Institute of Polish Philology. Author of numerous articles on Romantic literature (concerning Mickiewicz and Norwid, among others).

Maria Kalinowska – Professor at the Institute of Polish Literature, Nicolaus Copernicus University in Toruń, and the Institute for Interdisciplinary Studies "Artes Liberales", University of Warsaw, head of the project "Philhellenism in Poland". She is the author of books on Romantic literature: *Mowa i milczenie: romantyczne antynomie samotności* [Speech and Silence: Romantic Antinomies of Solitude] (1989); *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej* [Greece of the Romantics: Studies on the Perception of Greece in Romantic Literature] (1994); *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji* [Fate, Love, Sacrum: Studies on Romantic Drama and its Reception in the Twentieth Century] (2003).

Przemysław Kaniecki – PhD, works at the Institute for Interdisciplinary Studies "Artes Liberales", University of Warsaw. Author of numerous articles. Editor of the first issue of *Litteraria Copernicana* (2008, co-editor J. Speina), a collection of Tadeusz Konwicki's smaller forms of prose *Wiatr i pył* [Wind and Dust], (2008, co-editor T. Lubelski) and series of Konwicki's selected books (2010). In November 2011 he published his conversations with Tadeusz Konwicki – *W pośpiechu* [In a Hurry].

Elżbieta Kiślak – Professor at the Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences. Her research interests lie in the literature of the 19th and 20th centuries. She is the author of *Car-trup i Król-Duch: Rosja w twórczości Słowackiego* [Tzar-Corpse and King-Spirit: Russia in the Works of Słowacki] (1991), *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności* [Jacob's Fight with an Angel. Czesław Miłosz and the Romanticism] (2001).

Przemysław Kordos – PhD, Lecturer at the Institute for Interdisciplinary Studies “Artes Liberales”, University of Warsaw (Laboratory of Hellenic Studies). He is the author of articles on Modern Greek culture, history and customs; his doctoral thesis was concerned with Polish travels to Greece in the 20th century.

Magdalena Kowalska – PhD student at the Institute of Polish Literature, Nicolaus Copernicus University in Toruń. She has published articles on Romantic literature. Recipient of President of Torun City Award (2004) and Erasmus scholarship (Aix-Marseille Université, 2012). Research interests: perception of Provence in Polish Romantic literature.

Mirosław Piotr Kruk – PhD, works in the Department of Art History of the University of Gdańsk. Author of numerous publications on the culture and the history of art of medieval and contemporary Europe, and on the history of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Michał Kuziak – Professor at the University of Warsaw, author of numerous books and articles on Romantic literature (concerning Mickiewicz and Słowacki, among others), contemporary literature and theory of literature, editor of collective books, member of the editorial council of the series *Polonistik im Kontext* (LiT Verlag) and *Czarny Romantyzm* [Black Romanticism] (Uniwersytet w Białymstoku).

Karolina Leszczyńska – PhD student at the Adam Mickiewicz University in Poznań Department of Drama, Theatre and Performance. She is especially interested in theoretical problems of drama; her thesis is focussed on a choir in the XXth-century drama.

Marcin Leszczyński – graduate both from the Department of Polish and from the Department of English at the Nicolaus Copernicus University in Toruń. Received a PhD on the basis of his thesis “The mad bard’s lyre. The metaliterary aspects of Byron’s and Słowacki’s digressive poems” supervised by Prof. Maria Kalinowska. Recently he has published, jointly with Dr. Peter Cochran, an English translation of Słowacki’s first Canto of *Voyage to the Holy Land from Naples*. At present he is working on the relationship between poetry and science/technology in Polish and British Romanticism.

Monika Miłucha – graduate in Classical Philology and postgraduate in Hellenic Studies, lecturer of Latin and Ancient Greek at the University of Warsaw. Translator of Modern Greek poetry, including Solomos.

Alexander Polunov – Associate Professor at the School of Public Administration, Moscow State University (MSU). He graduated from the MSU Department of History in 1989, received his Candidate degree (Candidate of Historical Sciences) in 1992, and his Doctoral degree (Doctor of Historical Sciences) in 2010. Alexander Polunov’s

area of research interest includes the history of Church-state relationships in Russia, ethno-confessional policy of the autocracy, and the development of conservative political thought in the late Imperial era. Author of more than seventy publications among which are several textbooks on Russian history, monographs, articles and readers. In 2005, his monograph *Russia in the Nineteenth Century. Autocracy, Reform, and Social Change*, was published in English by M.E. Sharp Publishers. His most recent book, *Constantine Pobedonostsev in Political and Cultural Life of Russia*, appeared in Russian in 2010. Professor Polunov has been a visiting scholar at several academic institutions, including the Kennan Institute for Advanced Russian Studies (1997), Maison des Sciences de l'Homme in Paris (2003), Harriman Institute of Columbia University (2004), Cambridge University (2007), and Université Lyon 1 (2010).

Elena Borisovna Smilyanskaya – Professor at the National Research University – Higher School of Economics in Moscow. She is the author of over 60 publications, including the books: *Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой* (2011, co-author), *Волишебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII века* (2003), *Дворянское грездо в России середины XVIII века* (1998); *Старообрядцы Бессарабии. Книжность и певческая культура* (2007, co-author) and others.

Irina Michailovna Smilyanskaya – Professor at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. She is the author of over 120 articles and books on the subject of the East, Arabic countries and the history of Russian oriental studies.

Elżbieta Wesolowska – Professor at the Adam Mickiewicz University in Poznań, Director of the Institute of Classical Philology, Head of the Department of Latin Studies. Translator of tragedies by Seneca and selections of Ovid's exile poetry.

Monika Woźna-Kazantzidis – graduate in Modern Greek Philology and Mediterranean Studies in Warsaw. An admirer of Greece.

Ilias Wrazas – Professor at the University of Wrocław, a son of Greek political emigrants; born in Poland. He studied cultural studies and philosophy at the University of Wrocław. He completed his PhD in philosophy and his habilitation in literary studies. Currently he is working at the Institute of Classics, Mediterranean and Oriental Studies at the University of Wrocław, where he chairs the Department of Neo-Hellenic and Middle-East Studies. Along with several articles, he has published the following books: *Zbawca Boga. Kuszenia Nikosa Kazantzakisa* [Saviour of God. The temptation of Nikos Kazantzakis] (2009) and *Dyskomfort (Nowo)Greków* [Discomfort of (Neo)Greeks] (2010). He is preparing a publication of the essays on Constantine P. Cavafy.

Indeks nazwisk

- Abrams Meyer Howard 142
Adet PierreAuguste 17
Adler Emil 329
Afksaniadis (imię nieznane) 203, 204, 207
Afksendiadis Georgios 14
Agezarch 226
Ajschylos (Eschyl) 345
Aksakow Iwan 59, 62, 63, 64
Aleksander III Wielki, zw. Macedońskim 25, 250
Aleksander III, car rosyjski 59, 60, 62, 63
Aleksiano, rodzina 46
Aleksy I Komnen, cesarz bizantyński 182
Alfieri Vittorio 70
Ali Pasza 68, 89, 192, 274
Alkeos Teodor (Theodoros Alkaios) 70
Alkeu Marigo 70
Allom Thomas 291
Amarantidou Wanda 69, 76, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 92, 117, 146, 148
Ambroziak Daria 191
Ambroży z Mediolanu (Ambrosius Aureliusz), św. 162
Amelia Maria Fryderyka, księżniczka Oldenburgu, królowa grecka 281
Amsterdamski Stefan 29
Amyot Jacques 226
Anderson Benedict Richard O’Gorman 29
Angelico Fra (Guido di Pietro, Fra Giovanni Da Fiesole, zw. Il Beato) 285
Angielu Alkes 15
Angers David Pierre Jean d’ 74, 390
Anglemont Edouard Hubert Scipion d’ 101
Anna Komnena, córka cesarza Aleksego I Komnena 182
Antonin (Kapustin), archimandryta 59
Apollonios z Tyany 220
Apulejusz (Lucius Apuleius) 344, 346, 347
Ariosto Ludovico Giovanni 132, 308, 310
Arlt Judith 363, 366, 369
Arsz Grigorij L. 44, 45, 55
Artemidor z Efezu 221
Arwanitakis Dimitris 147
Arystodemos 219
Arystofanes 316, 337, 379, 384
Arystoteles 26, 219, 228, 234, 305, 319,
Arystydes (zw. Sprawiedliwym) 89, 214
Asanis Spiridon 14
Assmann Jan 229
Asterios z Amazei 162
Atenajos 219
Augustinos Olga 50, 53
Augustyn, św. 161, 162
Axer Jerzy 320
Babiniotis Jeorjos (Georgios) 27, 68
Baglajewski Arkadiusz 324
Bajko Marcin 170–185, 379, 384
Balbi Adriano 19
Balus Wojciech 277

- Banasiak Bogdan 177
Barańczak Stanisław 356, 357, 363
Barbara Radziwiłłówna, królowa polska 286
Bardesanes (Bardesan) 154
Batowski Henryk 119
Baumstark Reinhold 278
Bazyli Wielki, św. 162, 163, 339
Bąk Magdalena 318
Bąkowski Karol 104
Bécu Salomea 182
Benaki Panajotis 45, 51
Benczúr Gyula 292
Bensa Józef 104
Bentham Jeremy 140
Bentkowski Władysław 261
Béranger Pierre-Jean de 101
Bereś Stanisław 355, 365, 370
Bernard z Clairvaux, św. 162
Bièfve Edouard de 281
Bieliński Konrad 355, 356
Bielowski August 329, 331, 333
Bikont Anna 355
Bion 320
Birkenmajer Józef 88, 95
Bittner Ireneusz 299
Bizior Magdalena zob. Bizior-Dombrowska Magdalena
Bizior-Dombrowska Magdalena 161, 317
Blaas Karl von 286
Blake William 148
Blaquières Edward 75, 76, 86, 87, 98
Blessington Marguerite 373
Bobolina zob. Bubulina
Boehme zob. Böhme
Bogdański Henryk (pseud. Logran) 200–212
Böhme Jacob 156
Bojarski Jacek Stanisław 155
Bojko Monika 324
Bolesław I Chrobry 282, 391
Bolesław II Szczodry (Śmiały), król polski 175, 176, 178, 181
Bolesławita, zob. Kraszewski Józef Ignacy
Bonanos Jorgos 390
Bonnet Charles 158
Borkowski Józef, Dunin 13, 19, 20, 82, 329–335, 336–342
Borowska Małgorzata 11, 13–20, 26, 29, 33, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 94, 97, 103, 120, 121, 170, 198, 208, 225, 253, 294, 339, 379
Borowski Andrzej 129
Borowski Kazimierz zob. Gregorowicz Kazimierz
Botsaris, rodzina 68, 89
Botsaris Jani 82
Botsaris Kitsos 68, 82, 89
Botsaris Leno 82
Botsaris Markos (Marcos) 67–70, 81–93, 117, 243, 263, 265, 297, 325, 390
Botzaris Markos zob. Botsaris Markos
Bouterwerk Friedrich 285
Boznańska Olga 278
Brandt Józef 278, 288, 289, 292, 293
Brotier Gabriel 226
Brodziński Kazimierz 118, 120, 122, 123, 127, 295, 296, 297, 299–304, 306, 327, 390
Brożek Mieczysław 226
Brunel Marc Isambard 140
Bryl Mariusz 287
Brzozowski Jacek 129, 183
Brzóska Antoni 274
Bubulina Laskarina (Laskarina Bouboulina) 274
Buczyńska-Garewicz Hanna 67
Budzińska Magdalena 23
Burdziej Bogdan 116, 380, 385
Bürger Gottfried August 337
Burkot Stanisław 193
Büttner Frank 279, 281, 282
Bychowski Gustaw 175
Byrnes Robert Francis 60
Byron George Gordon 42, 82, 83, 85–87, 89, 92, 132, 133, 139, 146, 148, 216, 223, 225, 226, 235–248, 249, 251–256, 258, 259, 262, 263, 265, 268, 284, 295, 297, 306, 308, 309, 324, 354, 364, 373, 374, 376, 377, 379, 382, 384, 386
Calderón de la Barca Pedro 255
Camariano-Cioran Ariadna 48, 49, 50
Cameron Averil 22
Camus Albert 239, 247
Canat René 33
Carolsfeld Julius Schnorr von 279, 280, 285, 288
Cassimatis Marilena 284, 291
Cathcart Charles, lord 49
Celsus (Kélsos) 154, 162, 163
Cervantes Saavedra Miguel de 132, 242
Chadzinikolau Nikos 71, 73, 88, 95
Chalikiopulos P. 34
Charles du Fresne (Du Cange) 340
Chase William Merritt 278
Chelmoński Józef 288
Chitrowo Wasilij 58, 63
Chmiel Piotr 103–115, 200–212, 379, 384
Chmielewska Katarzyna 262
Chodakowski Zorian Dołęga (właśc. Adam Czarnocki) 305

- Chmietewski Stiepan 50, 53, 54
 Chodźko Aleksander 88, 89, 119, 120, 122, 124, 127, 194, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 390
 Chojecki Mirosław 355
 Chopin Fryderyk 117, 318
 Chuntasi Maria 36
 Chwin Stefan 174
 Church Richard 34
 Cicero zob. Cycecon
 Ciciora Barbara 277, 292
 Cierniak Urszula 55, 65, 346
 Cieszkowski August 250
 Cieśla-Korytowska Maria 131, 171, 317
 Clair William St. 233
 Clavier Etienne 226
 Clogg Richard 82, 91
 Coad Jonathan 140
 Cochran Peter 382, 365
 Cochrane Thomas 113
 Codrington Edward 273
 Coleridge Samuel Taylor 148
 Colocotroni zob. Kolokotronis
 Cooper James Fenimore 86
 Cornelius Peter von 278, 279, 281, 283, 287, 288
 Cortjaens Wolfgang 288
 Cromwell Oliver 281
 Crouzel Henri 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 168, 169
 Currier Joseph Frank 278
 Curtius Ernst Robert 129, 130
 Cycecon (Marcus Tullius Cicero) 188, 215, 216, 218
 Cyprian z Kartaginy, św. 162
 Cyryl Aleksandryjski, św. 163
 Cyryl Jerozolimski, św. 162, 163
 Cyryl VII, patriarcha Konstantynopola 17, 18
 Cysewski Kazimierz 262
 Czapska Maria 92
 Czaplejewicz Eugeniusz 260
 Czapliński Przemysław 356, 371, 374
 Czarniecki Stefan, hetman koronny 288
 Czarnomorska Jolanta 249
 Czartoryski Adam Jerzy, książę 123, 127, 310
 Czekalski Tadeusz 68, 70
 Czubek Jan 187
- Dajbor Agnieszka 371**
 Dambek Zofia 213, 249
 Danek Danuta 175
 Dankowski (imię nieznane) 329
 Dante Alighieri 147, 209, 313
 David Jacques-Louis 279, 286
 Davies Norman 67
- Dąbrowicz Elżbieta 116
 Delacroix Eugène 81
 Delaroché Paul (właśc. Hippolyte Delaroché) 281, 286
 Deleuze Gilles 313
 Demetriusz zob. Dymitr
 Demostenes 18
 Denisow N.G. 383
 Désormery Eveline 102
 Dernałowicz Maria 236
 Diagilew Segiusz 349
 Dielianow Iwan 60
 Dikopulos Lamprinos (Lamprinos Dicopolos) 150
 Dimaras Konstantinos 15, 36
 Dimitrakopulos Fotis 21, 23, 25
 Dimu (Dimou) Nikos 30
 Diodor Sycylijszyk 255
 Diogenes Laertios 220, 223, 225, 226, 227, 234, 254, 255
 Długosz Józef 200
 Dmochowski Franciszek Ksawery 141
 Dmochowski Franciszek Salezy 117, 118
 Dodds Eric R. 227, 228
 Dokurno Zygmunt 238
 Dopart Bogusław 312
 Dorotheus z Mityleny 194
 Doroszewski Witold 52
 Dozjades 226
 Dukas Neofitos (Neophytos Doukas) 15, 17
 Duncan MacQueen Bruce 222
 Dunin-Borkowski Józef, zob. Borkowski Józef, Dunin
 Durnowo Nikołaj 59, 61
 Duvenek Frank 278
 Duvignaud Jean 220
 Dyboski Roman 133
 Dymitr (Demetriusz) z Tesaloniki, św. 285
 Dzwelas, rodzina 68
- Eckstein Hans 227
 Efreim Syryjszyk, św. 162
 Eideneier Hans 36
 Ekier Jakub 148
 Elitis Odiseas (właśc. Odiseas Alepudelis) 37, 38, 94
 Elphinston John 52
 Enepekidis Polihroni 14
 Epaminondas 208
 Epimenides 216, 218, 219–224, 225–234, 245, 249–256, 258–268, 296, 298, 325
 Erazm z Rotterdamu (właśc. Gerhard Gerhards) 161
 Estreicher Karol 104
 Ebulides z Miletu 222
 Euklides 14

- Eurypides 18, 311, 344
Evans Arthur 253
Eynard (imię nieznane) 114
- Fabvier Charles Nicolas** 114
Faistios 226
Fajnhauz Dawid 370
Fallmerayer Jakob Philipp 30, 33, 35, 36
Fałtynowicz Zbigniew 278
Farmakidis Teoklit 13
Fauriel Claude 77, 88, 89, 90, 93, 116, 119, 120, 122, 124, 125, 127, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 390
Fedewicz Maria Bożenna 142
Feliński Zygmunt Szczęsny, św. 168
Feoktistow E. M. 61
Ferdynand VII, król hiszpański
Fert Józef 260
Fidiasz 213, 214, 264
Fieguth Rolf 262
Fieoktistow Jewgenij 61
Filetas z Kos 222
Filippow Tercjusz 59, 60, 61, 62
Filon z Aleksandrii 159
Filostratos Flawiusz 220
Flambularis Dionizjos 147, 150
Fleurat P. 110
Floryan Władysław 75, 156, 170, 172
Foinet Ernest 101
Fonterell, imię nieznane 194
Foremniak Katarzyna 149, 150
Foscolo Ugo (właśc. Niccolò Foscolo) 70, 71, 148
Foskolo zob. Foscolo
Fotiadis Dimitris (Dimitrios) 95
Franke Jerzy 118, 120
Frankiskos E. N. 15
Fryderyk I Barbarossa, Fryderyk I Rudobrody, król niemiecki, cesarz rzymsko-niemiecki 280
Furmanek Emilia 161
- Gallait Louis** 281
Galwanis Ioanis 148, 149
Gałąska Włodzimierz 82
Galecki Jerzy 329
Garneray Louis Ambroise 285, 293, 391
Gaszyński Konstanty 116–127, 390
Gazis Andimos 13, 14
Geiger Peter Johann Nepomuk 286
Gellner Ernest 24
Gerd Lora 59, 65
Germanos, zob. Jermanos
Gibbon Edward 22, 154
- Giełżyński Witold 117
Gierek Edward 355
Gierymski Aleksander 277, 278, 279, 281, 290, 292
Gierymski Maksymilian 277, 278, 279, 281, 290, 292
Gicca (Gika) Antoni, hrabia 46
Girard René 349
Gyzis Nikolaos zob. Jizis Nikolaos
Glikantzi-Ahrweiler Elene 25
Goethe Johann Wolfgang 119, 237, 238, 240, 279, 280, 290, 296
Goetz Philip W. 140
Gołaj Mariusz 347
Gömöri George 237
Gomulicki Juliusz Wiktor 77, 78, 92, 214, 219, 225, 226, 227, 246, 249, 251, 257, 264, 308, 321
Gorgiasz z Leontinój 337
Gorzycki Wincenty 104
Goszczyński Seweryn 116
Goya y Lucientes Francisco José de 280
Grabowski Jarosław 346
Grajewski Wincenty 260
Gregorowicz Jan Kanty 269
Gregorowicz Karol 269
Gregorowicz Kazimierz (pseud. Kazimierz Borowski) 269–276
Greig Samuel K. 44, 52
Grebenszcikowa G. 22
Groddeck Gottfried Ernst (Gotfryd Ernest Grodek) 191, 294
Grodziński Eugeniusz 222
Grotgger Artur 277, 278, 279, 281, 284, 286–289, 291, 292, 293, 391
Grzegorz I Wielki, papież, św. 162
Grzegorz V, patriarcha Konstantynopola 18, 19, 192
Grzegorz z Nazjanzu (Grzegorz Teolog), św. 18, 154, 162
Grzegorz z Nyssy, św. 162, 163
Grzegorz zw. Taumatargos, św. 156
Grzymała Wojciech 217, 262, 263
Guiccioli Teresa Contessa 373
Guiraud Aleksander 156
Guattari Pierre-Félix 313
- Halkiewicz-Sojak Grażyna** 116, 223, 226, 237, 249–256, 258, 259, 306, 309, 379, 384
Hartleb Kazimierz 187
Hartley Keith 279
Has Wojciech Jerzy 381
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 22, 319
Heideck Karl Wilhelm Freiherr von, gen. Heidegger 113, 284, 293

- Heidegger, oficer bawarski zob. Heideck
 Heilmann Christoph 279
 Hennel Andrzej 269
 Herbert Zbigniew 251, 255
 Herder Johann Gottfried von 26, 314, 319, 329, 330, 334, 335
 Hermiasz 162
 Herodot z Halikarnasu 161
 Hertz Paweł 154
 Herzfeld Michael 23, 28, 30, 36
 Hess Peter von 91, 93, 283, 284, 285, 290, 293, 391
 Hezjod 219, 310, 331
 Hieronim ze Strydonu, św. 155, 156, 162
 Hilary, św. 162
 Hirschberg Aleksander 186
 Hölderlin Freidrich 31, 148
 Hołowiński Ignacy 154, 155
 Hołówka Teresa 24
 Homer 17, 26, 53, 77, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 172, 174, 176, 178, 184, 213, 214, 216, 219, 221, 222, 232, 238, 247, 254, 259, 301, 303, 306–310, 311, 314, 315, 319, 340, 341
 Hopwood Derek 58, 60, 64
 Hugo Victor 148
 Hybrias z Krety 340
- Ibrahim Basza** zob. Ibrahim Pasza
 Ibrahim Pasza 85, 86, 207
 Ignacy Antiocheński (zw. Teodorem), św. 162
 Ignatjew Nikołaj 59, 64
 Ikonomos Konstandinos 14, 16
 Iktinus zob. Iktinos
 Iktinos 264
 Ipsilandis, rodzina 14,
 Ipsilandis Dimitrios 82
 Ipsilandis Aleksandros 82, 205, 340
 Iwan IV Groźny, wielki książę moskiewski, car Wszechrusi 172, 178
 Izasław I, wielki książę kijowski 176
 Izokrates (Isokrates) 337
- Jakowidis Jeorjos** (Georgios Iakobides) 290
 Jakubowski Jan Zygmunt 264
 Jan III Sobieski, król polski, 202
 Jan Chryzostom, Złotousty, św. 162, 163
 Jan Chrzyciel, św. 55
 Jan Ewangelista, św. 158, 223
 Janion Ewa 74, 94–102, 336–342, 380, 385
 Janion Maria 22, 121, 159, 174, 305
 Jastriebow Iwan 65
 Jatrdis Atanazjos (Athanasios Iatridis) 69, 90
 Jaworska Elżbieta 236
- Jeremiasz, prorok judzki 168, 270
 Jermanos (Germanos), biskup 284
 Jerzy, św. 285
 Jezus Chrystus (Jezus z Nazaretu) 17, 123, 141, 155, 158, 159, 160, 163, 164, 167, 170, 222, 223, 225, 230, 246, 247, 249, 254, 285, 280, 309, 313, 317, 321, 322, 323, 347, 348, 375, 379, 384
 Jizis (Gyzis) Nikolaos 278, 290, 390
 Joachim III, patriarcha Konstantynopola 64
 Josif, egzarcha bułgarski 65
 Józef II, cesarz austriacki 14, 55
 Józefowicz (imię nieznane) 365
 Judasz Iszkarriot (Judasz z Kariotu) 371
 Julien Stanislas 88
 Jung Carl Gustav 67
 Junkiert Maciej 220, 225–234, 253, 329–335, 380, 385
 Jurewicz Oktawiusz 86, 88
 Justyn, Justyn Filozof, św. 162
 Justynian I Wielki (Flavius Petrus Sabbatius, Iustynianus), cesarz bizantyński 23, 155, 167
 Juszcak Wiesław 287
- Kaczyńska Elwira** 221
 Kafka Franz 356
 Kairis Teofil 13
 Kakni Marneta 147
 Kaliarchis Dionizjos 14
 Kalinkowski Stanisław 163
 Kalinowska Maria 11, 33, 73, 75, 76, 77, 94, 96, 161, 171, 198, 213–218, 223, 235–248, 253, 257, 264, 294, 295, 299, 306, 308, 311, 316, 317, 322, 324, 380, 382, 385, 386
 Kaliteraki Eftichia 149
 Kallenbach Józef 321
 Kallimach 221, 222
 Kallistow N.D. 49
 Kalwos (Kalvos) Andreas 68, 71, 72, 73, 79, 94, 101
 Kanaris Konstandinos 81, 94, 102, 206, 243, 263, 285, 390
 Kanarys zob. Kanaris
 Kanellopulos Panajotis 31
 Kania Wojciech 163, 164
 Kaniecki Przemysław 354–378, 380, 385
 Kant Immanuel 18
 Kapadochos Dimitrios 147, 151
 Kapodistria Joanis (Ioannis Kapodistrias) 274
 Karadzas Joanis (Ioannis Karatzas) 20
 Karaiskakis Jeorjos (Georgios, Jorgos) 274, 283
 Karas Jannis 13, 17
 Kaczmarek Hieronim 187, 188
 Karol I Stuart, król Anglii, Szkocji i Irlandii 281

- Karol V Habsburg, król Hiszpanii, cesarz rzymsko-niemiecki 281
- Karol Wielki (Karolus Magnus), król Franków, cesarz rzymski 280
- Karpiński Franciszek 303
- Karrer Pawlos (Pavlos) 71
- Karwelas Spiridon 150
- Katarzyna II Wielka (właśc. Sophie Friederike Auguste zu Anhalt-Zerbst), carowa rosyjska 42–49, 51, 53, 55, 323
- Katkow Michaił 61
- Kaulbach Wilhelm von 277, 280, 286, 287, 288, 292, 293, 390
- Kawafis Konstandinos 383, 387
- Kazantzakis Nikos 37–39, 383, 387
- Kechajoglu Jorgos 148
- Kempa Tomasz 187
- Kenyon Frank Wilson 87
- Kiriłł (Naumow), biskup 58
- Kirk Geoffrey S. 255
- Kirtatas Dimitris 25
- Kiślak Elżbieta 154–169, 170, 176, 181, 317, 381, 385
- Kitromilidis Paschalis 36
- Kiutajer (imię nieznane) 112
- Kleczkowski Michał 250
- Kleiner Juliusz 75, 83, 85, 130, 146, 156, 157–159, 160, 161, 162, 168, 170, 171, 179, 180, 242, 310
- Kleinias 228
- Klemens Aleksandryjski (Titus Flavius Klemens), św. 162
- Klenze Leo von (właśc. Franz Karl Leo Klenze) 277, 290, 293
- Klimanowska Dorota 322
- Klimowicz Elias (pseud. Prorok Ilia) 348, 351
- Koch Joseph Anton 290
- Kochanowski Jan 138
- Kodrikas Panajotis (Panagiotos) 194
- Kokinakis Konstandinos 19
- Kokinos Dionizjos 95
- Kokowcew Matwiej 53
- Kolokotroni zob. Kolokotronis
- Kolokotronis Teodoros (Theodoros Colocotroni) 111, 108, 112, 274, 284
- Kondylis Panajotis 32, 33, 36
- Konstandinos, imię nieznane 205
- Konstanty Pawłowicz, wielki książę rosyjski, wnuk Katarzyny II
- Konwicki (imię nieznane) 78
- Konwicki Tadeusz 354–378, 380, 381, 385
- Kopaliński Władysław 83, 95
- Korais (Coray) Adamandios 13–20, 21–23, 26–30, 49, 70, 147, 377, 379
- Kordos Przemysław 186–199, 269–276, 381, 386
- Korn Wilhelm Gottlieb
- Kornaś Tadeusz 343, 345, 351
- Kortkich Krzysztof 161, 171, 320
- Korpanty Jerzy 227
- Korytowska Maria zob. Cieśla-Korytowska Maria
- Korzeniewicz-Davies Maria 264
- Kosiński Józef Adam 200
- Kossowska Irena 287
- Kossuth Ludwik 246, 325
- Kościuszko Tadeusz 207, 244, 354, 372, 373
- Kotas (zdrajca Psar) 98, 99
- Kotliński Andrzej 179, 184
- Kotsis Aleksander 290
- Kowalczykowa Alina 86, 116, 130, 142, 174
- Kowalska Aniela 118, 187
- Kowalska Magdalena 75, 81–93, 116–127, 381, 386
- Kowalski Alfred Wierusz 288
- Kozłowski Eligiusz 168, 367, 375, 376
- Koźmian Stanisław Egbert 117, 118
- Krasicki Ignacy 138
- Kraśniński Wincenty 117, 118
- Kraśniński Zygmunt 74, 75, 79, 80, 85, 92, 98–100, 102, 116, 117, 118, 123, 127, 154, 155, 171, 216, 255, 295, 297, 298, 306, 321, 323, 327, 379, 380, 384, 385
- Krasuski Jerzy 179, 181
- Kratinos 219
- Kratter Franciszek 104
- Kraszewski Józef Ignacy (pseud. B. Bolesławita) 270
- Krazeisen Karl 284
- Krenenskij Leonard 53
- Kridl Manfred 75, 85, 92, 98, 146, 242
- Krienen Pasch van 53
- Krońska Irena 226
- Król Anna 286
- Krug Thomas 18
- Kruk Mirosław P. 277–293, 381, 386
- Krukowska Halina 96, 174, 311
- Krupka Paweł 72
- Kryczyńska-Pham Anna 229
- Krysowski Olaf 161
- Krzemień Krystyna zob. Krzemień-Ojak Krystyna
- Krzemień-Ojak Krystyna 305
- Krzyżanowski Julian 81, 172, 307
- Ksantypus (Ksantyppos) 206
- Ksenofont 219
- Kubat Monika 345
- Kubiak Zygmunt 82, 95
- Kukulski Leszek 187, 188
- Kumanudis Stefanos 24, 25, 34
- Kumarianu Ekaterini 15

- Kumas Konstandinos Michalis 13–20
 Kümmel Birgit 292
 Kunduriotis Jorgos 196
 Kurdybacha Łukasz 146
 Kuziak Michał 75, 77, 170, 171, 178, 257–268,
 294–328, 381, 385
 Kuźniar Jan 170
 Kylon 220

Laktancjusz (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius)
 162
 La Rochefoucauld (imię nieznane) 120
 Lam Stanisław 95
 Lamartine Alphonse de 118, 246, 324
 Lambropulos Wasilis 148
 Lamsdorf W.N. 63
 Land Stefania 237
 Landucci Giuseppe D. 110
 Lang Jacek 255
 Langiewicz Marian 368
 Langlois Jean-Charles 91
 Lapidiewski Nikołaj (Siergiej), biskup prawosławny
 64
 Latreille Camille 116
 Le Flanguais Alfons 101
 Lear Edward 264
 Lebioda Dariusz Tomasz 136
 Leibniz Gottfried Wilhelm 14, 157
 Lelewel Joachim 118, 295, 298
 Lenartowicz Teofil 324
 Lenz Christian 278, 290
 Leon I Wielki, św. 162
 Leonidas, król Sparty 76, 89, 98, 208, 246, 259, 309
 Leontarakis Aneta 147
 Leontarakis Dzogia 147
 Leontarakis Joannis 147, 148, 149, 150
 Leontarakis Manolis 147
 Leontarakis Spiros 147
 Leontjew Konstanty 59
 Lesser Aleksander 288
 Leszczyńska Karolina 343–353, 382, 386
 Leszczyński Marcin 128–144, 382, 386
 Leśniak Kazimierz 226
 Lewicki Karol 201
 Liakos Antonis 27
 Libera Leszek 81, 85
 Lichański Jakub Z. 82
 Lipparini Ludwik (Ludovico) 91, 293, 390
 Lisiecka Alicja 257, 296, 309
 Lisowej Nikołaj 58
 Locke John 14
 Losson K. 72

 Lubelski Tadeusz 361, 363, 365, 366, 380, 381,
 385
 Ludwik I Wittelsbach, król Bawarii 91, 277, 278,
 279, 280, 287, 288
 Lundzis Ermandos 152
 Lundzis Nikolaos 150, 151
 Lyszczyna Jacek 116, 118
 Lytras Nikifor (Niceforos Lytras) 278, 285, 290,
 390

 Ławski Jarosław 11, 161, 171, 177, 178, 182, 311,
 320, 321
 Łobeski F. 104
 Łojek Jerzy 104, 105, 106
 Łubieński Włodzimierz 213, 214, 215, 218
 Łucki Aleksander 299
 Łukasiewicz Małgorzata 233
 Łukasz Ewangelista, św. 158
 Łuszczkiewicz Władysław 286

Maciejewski Marian 160
 Mackiewicz Antoni 274
 Madariaga Izabel de 55
 Magnuszewski Dominik 117
 Mahmud II, sułtan turecki 107
 Maillinger Joseph 283
 Maintland Thomas 148
 Majewski Jerzy S. 355
 Makowiecki Tadeusz 324
 Makowski Stanisław 174
 Makrijanis Janis 69, 379, 390
 Maksymilian I Wittelsbach 288
 Malczewski Antoni 96, 116
 Malczewski Jacek 278, 286, 288
 Malewski Franciszek 118, 236
 Manuśis Teodoros 19
 Marat Jean-Paul 286
 Marcellus Marie-Louis Demartin du Tyrac, comte
 de 89, 96
 Marciniak Przemysław 318
 Margański Janusz 155
 Margaritis Christos 283
 Marta z Betanii, św. 252, 253
 Maria z Betanii 253
 Maria z Nazaretu (Maryja), św. 285
 Markidis-Pouliou Georgios 14
 Markidis-Pouliou Poulis 14
 Markiewicz Henryk 223
 Marsigli Filippo 91
 Martinet E. 270
 Maszkowski Jan 286
 Maślanka Julian 232, 241

- Matejko Jan 277, 278, 279, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 292, 293, 391
Matesis Andonios 79
Matraszek Tadeusz 104, 105, 106
Mawrojenus Mando (Manto Mavrogenous) 274
Mawrojenus Nikolaos (Nikolaos Mavrogenous) 274
Mawrokordatos Aleksander (Alexandros Mavrokordatos, Maurocordatto) 274
Mawromichalis (Mavromichalis) Petros (Petrobej) 109, 273
Mawromichalis (Mavromichalis) Stefanos 45, 48
Mayer Karl 286
Maykowska Maria 228
Mechmed Chosref Pasza 75
Melas S. 74
Melisinos (imię nieznane), konsul rosyjski 204
Mérimee Prosper 118, 119
Metody z Olimpu, św. 163
Meulen Adam Frans van der 284
Mężynski Kazimierz 294
Miaulis (Miaoulis) Andreas 82, 85, 98, 274
Michalewicz Mikołaj 104
Michalski Krzysztof 233
Michalski Marian 165, 166
Michałowska Marta 104
Michałowska Teresa 130
Michnik Adam 365
Miciński Tadeusz 176, 179, 379, 384
Mickiewicz Adam 81, 100, 118, 119, 128, 137, 138, 141, 154, 160, 174, 213, 214, 232, 235–241, 246, 247, 255, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 305, 306, 307, 310–312, 314, 315, 316, 318–320, 322, 324, 326, 327, 331, 359, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387
Mieszczerski Władimir 59, 61
Mikołaj II, car rosyjski 59
Mikoniatis N. G. 277, 283, 284, 285
Mikuła Monika 82, 145–153, 382, 386
Millais John Everetti 285
Milcjades (Miltiades) 89, 213
Milton John 168
Miłosz Czesław 158, 381, 385
Mineyko Zygmunt (pseud. Waclaw Borowy) 364–376, 377, 378
Minucjusz Feliks (Marcus Minucius Felix) 162
Mocenigo (imię nieznane), hrabia 46, 51
Mochnacki Maurycy 118, 296, 304, 305, 327
Modrzewska-Węglińska Renata 220
Molier (właśc. Jean-Baptiste Poquelin) 16, 70
Montalembert Charles René Forbes de, hrabia 321
Montenegrinis (imię nieznane) 112
Moore Thomas 118, Moschus 320
Mścisław, książę nowogrodzki i połocki 176
Mucha Bogusław 119
Muhammed Ali 85
Müller Wilhelm 88
Murawjew (imię nieznane) 368
Mustafa Pasza (Kara Mustafa) 69
Mustaj Pasza Skorda 73
Muzajos 255
Myśliński Jerzy 104, 105, 106
Mytych-Forajter Beata 318
Namowicz Tadeusz 148
Napoleon I, Napoléon Bonaparte (Buonaparte), cesarz Francuzów 23, 196, 238, 239, 240, 271, 280
Nasiutzik Paulina 23
Nawarecka Lucyna 161, 171, 178, 309
Nawarecki Aleksander 318
Nerval Gérard de (właśc. G. Labrunie) 131
Nietzsche Friedrich Wilhelm 233, 255, 350
Nieukerken Arent van 258
Nikli Angelika 147
Nikon (właśc. Nikita Minow), patriarcha Moskwy i całej Rusi 344
Nilson (imię nieznane) 283
Niżyński Wacław 349, 350, 352, 353
Norwid Cyprian Kamil 75, 77, 79, 80, 92, 159, 213–218, 219–224, 225–234, 237, 245–256, 257–268, 296–298, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 318, 321, 322, 324, 327, 334, 379, 380, 384, 385
Notara J., generał 111
Nowikowa Olga 61
Nowosielski Jerzy 345
O'Connel Daniel 246, 324
Olędzka-Frybesowa Aleksandra 154
Olszański Kazimierz 367
Opacka Anna 82
Opitz Georg Emanuel 390
Orłow Aleksiej (zw. Czesmeńskim) 43, 46, 47–51, 52
Orłow Fiodor 46, 51
Orłow Grigorij 45, 46,
Orygenes 154–169
Ostrowski Janusz A. 298
Otton I Wielki, cesarz rzymsko-niemiecki 173
Otton I Wittelsbach, król grecki 33, 278, 281, 283, 284, 290
Owczarz Ewa 324
Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 130, 221, 383, 387
Özkirimli Umüt 22

- Palamas Kostis 74
 Palatino Ioanis
 Pandelis (imię nieznane) 112
 Panin Nikita 47, 48, 51
 Papadopoulos (imię nieznane) 376
 Papandeu Andreas Jeorios 376
 Papanelopulos (imię nieznane) 45
 Papanikolaou (Papanikolaou) Miltiadis 283, 284
 Papatrigopoulos Konstandinos 36, 37
 Papazolis Jeorjos 44, 45, 48, 51
 Papety Dominique 293
 Papinos (imię nieznane) 385
 Paprocka-Podlasiak Bogna 73, 171, 223, 264, 380, 385
 Parandowski Jan 376
 Parios Atanazjos 16
 Partyka Jacek 227
 Paulin z Noli (właśc. Poncjusz Metropiusz Anicjusz Paulin), św. 162
 Pawlidis Andros 187
 Paweł, Paweł Apostoł, św. 162, 165, 219, 220, 222, 250, 254, 257, 313
 Pawlikowski Jan Gwalbert 171, 179
 Pawluczuk Włodzimierz 348, 351
 Pawłowicz Mikołaj 282, 291
 Pąchalska Maria 222
 Pelc Jerzy 81
 Pecht August Friedrich 282
 Pelopidas 208
 Periander 226
 Perkowski Piotr 356,
 Perugino (właśc. Pietro di Cristoforo Vannucci) 285
 Perykles 31
 Pesmazoglu Stephanos 22
 Peszke Zygmunt 195
 Petrarca Francesco 147
 Petrarka zob. Petrarca
 Petroniusz (Caius Petronius) 221
 Pezaros Ioanis 14
 Piechota Marek 308, 311, 312
 Pietras Henryk 161, 163, 164
 Pietrowicz Awwakum 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 353
 Piotrowski S. 61
 Piętko Radosław 255
 Pigoń Stanisław 333, 359
 Piloty Ferdinand von (Starszy) 286
 Piloty Ferdinand von (Młodszy) 286
 Piloty Karl Theodor von 281, 286, 290, 292
 Pindar 72, 146, 152, 238, 343
 Pini Tadeusz 321, 323
 Piotr I Wielki, car rosyjski 47
 Pitagoras 219, 315, 316, 310, 331
 Piwińska Marta 67, 171, 177, 179, 311
 Piwiński Leon 75, 99
 Platon 17, 26, 130, 164, 169, 178, 214, 219, 228, 250, 294, 309, 312, 315, 316, 319, 347, 348
 Plessas Dimitris 150
 Plutarch z Cheronei 26, 77, 215, 216, 218, 226, 227, 234
 Płoszewski Leon 232, 241
 Pobiedonoszew Konstantin 59–64, 382
 Podbielski Henryk 219, 228
 Polikarp ze Smarny, św. 162
 Polikuti, rodzina 46
 Polilas Jakowos 152
 Politis Linos 73, 147, 148
 Połunow Aleksander 57–66, 384, 386
 Porfiry (Uspienski), biskup 58
 Posiadała Katarzyna 288
 Potocka Delfina 154
 Potocki Jan 186
 Potocki Stanisław Kostka 290, 298, 300, 302, 305
 Pouqueville François Charles Huques Laurent 98, 193
 Powązka Elżbieta 313
 Prudencjusz (Aurelius Prudentius Klemens) 154
 Przybylski Ryszard 83, 88, 134, 141, 146, 155, 159, 160, 161, 169, 182
 Przybył Elżbieta 346
 Przychodniak Zbigniew 183
 Psalid z Ioannina 194
 Psaro zob. Psaros
 Psaros Antonis 52
 Psaros, rodzina 46
 Ptaszyńska Eliza 278
 Ptochoprodromos (właśc. Teodor Prodromos) 18
 Pulios zob. Markidis-Pouliou
 Puszkina Aleksandr 119, 148, 239

R
 Raabski Jotzi 105
 Raczyński Aleksander 288
 Radziwiłł Mikołaj Krzysztof (zw. Sierotką), książę 186–191, 198, 199
 Rafael (właśc. Raffaello Santi/Sanzio) 245, 279
 Raffanel Claude Denis 75, 85, 87, 88, 98, 99, 100, 102, 117
 Raszewski Jacek 72, 198
 Ratajczak Dobrochna 312
 Raven John E. 255
 Reale Giovanni 219
 Redepenning Ernst Rudolf 156, 168, 161
 Reeve Henryk (Henry) 154
 Rej Mikołaj 140

- Rembowski Jan Nepomucen 309
Renieris Markos (Marcos) 21–23, 26, 37
Reychman Jan 191
Riażski Paweł 58
Rigas Welestinlis Fereos (Riga, Ryga) 13, 14, 19, 194, 339, 340
Rinaldi Antonio 55
Ripa Cesare 95
Rizo, rodzina 46
Rizos-Nerulos Jakowakis 19, 20
Robins Harry F. 168
Rodowicz Tomasz 343
Roessel David 42
Rohde Erwin 227, 231
Rohmer (imię nieznane) 19
Rojek Elżbieta 347
Romanos Konstandinos 36
Rossetti Dante Gabriel 285
Rossis Jorgios de 150
Rotszyld (Rothschild, Rothschildowie), rodzina 139, 141
Rottmann Carl 290, 293
Rousseau Jean-Jacques 289
Różycka-Bryzek Anna 381
Ruben Christian 286
Rubens Peter Paul 281, 288, 292
Rudaś-Grodzka Monika 294
Rudolf I Habsburg, król niemiecki 280
Rulhière Claude Carloman de 44
Ruprecht (imię nieznane) 113
Russell Bertrand Arthur William 223
Rutkowski Bogdan 187, 188
Rychły Maciej 344
Ryga (Riga) zob. Rigas
Rymkiewicz Jarosław Marek 84, 174
Rzepczyński Sławomir 262
Rzeżuchowska A. 72
Rzońca Wiesław 321
- Sade Donatien Alphonse François de, markiz 177
Sadowska Mariana 347
Safona (Safo) 250
Saganiak Magdalena 171
Said Edward 263, 268, 325
Saint-Martin Louis Claude de 156
Sapota Tomasz 347
Sariolos Nikolaos I. 23
Sarrus Emanuil 44, 45, 48, 49
Sawicka Elżbieta 355
Sawicka-Lewczuk Barbara 171, 176, 178, 181, 311
Sawicki Stefan 313
Sawrymowicz Eugeniusz 135, 179, 308
- Schaden Adolf von 86
Schelling Friedrich Wilhelm 18
Schiller Friedrich 150, 236, 281, 308
Schinkel Karl Friedrich 289
Schitzlein (imię nieznane) 113
Schlegel August Wilhelm 304
Schlegel Friedrich 148, 296, 300, 304
Schoell Frederic 18
Schofield Malcolm 255
Scott Walter 117, 182
Seferis Jorgos (właśc. Jorgos Seferiadhis) 25, 37, 38, 72, 94
Selim II, sultan turecki 189
Seneka Młodszy (Lucius Annaeus Seneca Minor) 221, 383, 387
Seweryn Dariusz 285
Sévigné Marie de Rabutin-Chantal de, markiza 120
Sękowski Józef Julian, Osip Sienkowski (pseud. Baron Brambeus) 186, 191–198, 199
Shakespeare William 255, 265
Shelley Percy Bysshe 142, 148
Sheridan Charles Brinsley 120, 125
Siekierski Paweł 260
Sienkiewicz Henryk 288
Siemiradzki Henryk 278, 288
Siergiej Aleksandrowicz, wielki książę 63
Simmler Józef 286
Simopulos Kiriakos 35
Sinko Tadeusz 13, 171, 225, 226, 257, 296, 308, 311, 324
Siwiec Magdalena 131
Skopetea Elli 22, 24, 30, 33, 34, 35
Skowronek Jerzy 86, 117
Skreć Rościśław 299
Skuczyński Janusz 161, 311, 317
Skwarczyńska Stefania 180
Słabczyński Tadeusz 191
Słabczyński Wacław 191
Sławińska Irena 324
Słabecka Ewa 104, 105, 106
Słobodzianek Tadeusz 343
Słowacki Euzebiusz 138
Słowacki Juliusz 69, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82–93, 98, 100–102, 116, 117, 128–144, 145–147, 148, 151–153, 154–169, 170–185, 186, 229, 230, 237, 241, 242, 245, 246, 247, 251, 295, 296, 297, 298, 306, 307–310, 311, 312, 313, 316, 317, 318, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 380, 381, 382, 385, 386
Smilanskaja Elena B. 42–56, 382, 387
Smilanskaja Irina M. 42–56, 383, 387
Smith Denis 140

- Snayers Peter 283
 Sobański Piotr 105
 Sofokles 310, 340
 Sofos Spyros A. 22
 Sokołowski Mikołaj 183, 313
 Sokrates 14, 15, 31, 208, 213, 219, 246, 250, 305, 308, 309
 Solomos, rodzina 148
 Solomos Dimitrios 147, 149, 150, 152
 Solomos Dionizjos 68, 71, 72, 73, 74, 79, 88, 94–96, 102, 145, 146, 147–153, 382, 386
 Solomos Leontarakis zob. Leontarakis Joannis
 Solomos Nikolaos 147, 148, 149
 Solomos Robert 147, 148
 Solon 89, 220, 226, 229
 Sołowjow Michaił 63
 Sołowjow Siergiej 47, 48, 49, 55
 Šparo Olga 49
 Speina Jerzy 380, 385
 Spinoza Baruch (Benedictus Despinosa) 154
 Spyridon, św. 191
 Spirydow Grigorij 48, 50, 52
 Spitznagel Ludwik 86, 88, 89, 92
 Spon Jacob 198
 Srebrny Stefan 345
 Sroczyńska Zofia 87
 Stanisławski Włodzimierz 343, 344, 345, 347, 350, 351
 Stanisław August Poniatowski, król polski 301
 Stanula Emil 163
 Starnawski Jerzy 156, 171
 Starowieyski Marek 269, 276
 Staszic Stanisław 105, 117
 Stattler Juliusz Kornel 178
 Stattler Wojciech Korneli 178, 286
 Stavrou Theofanis 58, 60, 63
 Stefan I, św., król węgierski 292
 Stefanowska Zofia 128, 160
 Stefańska-Szewczuk Dorota 278
 Stepien Halina 278, 281, 290, 291
 Strabon 220
 Strasburger Janusz 71, 95, 96
 Strzyżewski Mirosław 304
 Stwosz Wit (Wit Stosz, Veit Stoss) 267
 Suchodolski January 285, 293, 391
 Suchodolski Rajnold 121, 122,
 Sudolski Zbigniew 84, 117, 123, 146, 154
 Sulistrowska Wanda (z d. Gruszecka) 366, 367
 Sulistrowski Józef 366, 368, 369
 Sutsos Aleksandros (Alexandros Soutsos) 71, 79
 Sutsos Michaił 20
 Symeon I Wielki 282
 Syneszjusz (Synesios) 18
 Szczepański Jan Alfred 86
 Szczęsna Joanna 355
 Székely Bertalan 286, 287
 Szekspir William zob. Shakespeare William
 Szmydtowa Zofia 264, 322
 Szoldrski Władysław 155
 Szpakowski Andrzej 288
 Sztachelska Jolanta 116
 Szturc Włodzimierz 131, 178, 223, 257, 259, 297, 317, 324, 325
 Szymonowicz Szymon (pseud. Simon Simonides) 302
 Szymor Piotr 23
 Szymusiak Jan Maria 155
 Śladkowski Wiesław 269, 270
 Śliwa Joachim 298
 Śliwiński Marian 171, 296, 297, 321
 Śniadecka Ludwika 81, 84, 90, 92
 Śniadecki Jędrzej 84, 92
 Świętochna zob. Świętosława
 Świętosława Swatawa, księżniczka polska, królowa czeska 178
 Tabaki Anna 70, 71
 Tabaki-Iona Fridériki 96
 Tabakowska Elżbieta 67
 Tales z Miletu 219
 Taranienko F. 72
 Taranienko Zbigniew 350, 351
 Tarniewski Marek (właśc. Jakub Karpiński) 355
 Tarski Alfred 222
 Tasso Torquato 308
 Teichmann Michael 277
 Temistokles 89, 206
 Tennemann Wilhelm Gottlieb 18
 Teokryt 320
 Teopompos 226
 Teotokas Jorgos 37
 Tertulian (Quintus Septimius Florens Tertullianus) 159, 162, 165, 166, 167, 168, 169
 Thiersch Friedrich 19, 283
 Tichomirow Lew 60, 61
 Tiepolo Giovanni Battista (Giambattista) 292
 Tiktopulo J. F. 50
 Tischbein Johann Heinrich Wilhelm 280
 Todorova Maria 23, 29, 35
 Tomasz z Akwinu, św. 161
 Tomaszuk Katarzyna 11
 Tomaszuk Piotr 343, 349
 Topal Pasza 98
 Towiański Andrzej 157, 158, 159, 162, 164, 168
 Toulousan P. 123

- Traba Robert 229
Traugutt Romuald 274, 365, 370, 371, 372, 374, 376, 377
Trauguttowa Tonia (z d. Kościuszkówna) 371, 372
Trembecki Stanisław 138, 318
Treter Tomasz 187
Treugutt Stefan 128, 133
Trębicka Maria 250
Triandafilos, rodzina 203
Triandafilos (imię nieznane) 203
Trojanowiczowa Zofia 213, 249
Troszyński Marek 170, 171, 321
Trybuś Krzysztof 264, 308
Trznadel Jacek 79, 159
Trzpił Adriana 103, 139, 141, 208
Trzynadłowski Jan 141
Tsiku (Cziku) Dimkas 203
Tsukalas Konstandinos 24, 26, 28, 32
Tukidydes (Tucydides) 18
Tyrtajos (Tyrteusz) 100, 235, 238, 239, 240, 254, 306, 324
Tytus (Titus Flavius Vespasianus), cesarz rzymski 280, 288, 390
Tytus, św. 219, 222, 254
Tziowas Dimitrios 37, 38, 39
- Ursel Marian 101, 177
- Vassi (imię nieznane) 112
Vauvilliers Jean-François 226
Vernant Jean-Pierre 229
Vidal-Naquet Pierre 229
Villemain Abel-François 117
Vinci Leonardo da 279
Virgille zob. Wergiliusz
Voisine-Jechowa Hana 326
Volney Constantin François de (właśc. C.F. de Chassebeuf) 154
Voltaire (Wolter, właśc. François-Marie Arouet) 22, 42, 49, 154, 239
Volterra Anastasio 151, 153
Voutier Olivier 85, 86, 87
- Wagenas N. 72
Wagner Richard 255
Walc Jan 361
Wallenstein Albrecht Wenzel Eusebius von 281, 286
Walsh Robert 291
Wamwas Neofitos (Neophytos) 17
Wanat Andrzej 349
Wappers Gustaf 281
Wasiliu Aleksander 15, 16, 17
Waśko Andrzej 323
Weintraub Wiktor 140
Wellek René 296
Weludis (Veloudis) Giorgos 36
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 129, 138, 139, 140, 141, 145, 147, 172, 221
Werner Anton Alexander von 282
Werowalis, imię nieznane 202, 207
Wesołowska Elżbieta 219–224, 255, 383, 387
Weysenhoff Józef 186
Wheeler George 198
White Dickson Andrew 62, 63
Wielizew M. B. 283
Wielopolski Aleksander (margrabia Gonzaga Myszkowski) 274
Wiertz Antoine 281
Wierusz Kowalski Alfred 288
Winckelmann Johann Joachim 214, 264, 289, 294, 289, 298, 300, 330
Winiarczyk Marek 222
Wiszniewski (imię nieznane) 207
Wittelsbach, ród 383
Witkowska Alina 330, 331
Witte S. J. 60
Wittmer Johann Michael 293
Witwicki Stefan 122
Wlastos Pantaleon 19
Władyka Wiesław 104, 105, 106
Wojciech (Adalbert), św.
Wojnowicz (Voinovich) Iwan, hrabia 46
Wojnowicz (Voinovich) Marko, hrabia 46
Wojtylak Agnieszka 311
Wolanakis Konstandinos (Konstantinos Volanakis) 290
Wolf Friedrich August 18, 141
Wolińska Teresa 58
Wolter zob. Voltaire
Wołoszyński Ryszard W. 191
Wordsworth William 132
Woźna-Kazantzidis Monika 67–79, 383, 387
Woźniakowski Jacek 289
Woźniczka Maciej 346
Wójcicki Kazimierz Władysław 118
Wrzas Ilias 21–41, 383, 387
Wright Orville 186
Wright Wilbur 186
Wrizakis Teodoros (Theodoros Vryzakis) 277, 280, 283–287, 289, 290, 291, 292, 390, 391
Wrijonis Omer 73
Wulgarius Ewjenios 14
Wurzinger Karl 286
Wyrwas-Wisniewska Monika 263

- Wypiański Stanisław 374
- Zabłocki Franciszek 200, 201, 202, 204, 205, 210, 211, 212
- Zakharova Larissa 60
- Zaleski Józef Bohdan 116
- Zambelios Joanis (Ioannis) 70
- Zamoyski Andrzej 274
- Zawellas Lambros 82, 85
- Zgorzelski Czesław 138, 239
- Zielińska Marta 236
- Zieliński Edward Iwo 219
- Zieliński Jan 75, 76, 83, 84, 85, 86
- Ziamba Kwiryna 81, 87, 152, 181
- Zienkiewicz Leon 117, 119
- Ziętek-Ptak Anna 161
- Zimorowic Józef Bartłomiej (pierwotnie J.B. Ozimek) 302
- Ziołowicz Agnieszka 131
- Zografos Panajoitis 280, 281, 390
- Zografu Dimitrios 69
- Zoras Joannis 152
- Zorin Andriej 55
- Zowczak Magdalena 371
- Zrębowicz Roman 250
- Zwierzyński Leszek 175
- Żeleński Tadeusz (pseud. Boy) 140
- Żmigrodzka Maria 159, 176, 311
- Żukow Paweł 53
- Żuławski Juliusz 373
- Żynis Bernadetta 357