LITEWSKI UNIWERSYTET EDUKOLOGICZNY
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
CENTRUM JĘZYKA POLSKIEGO, KULTURY I DYDAKTYKI

TOŻSAMOŚĆ NA STYKU KULTUR

Tom 3

Zbiór studiów

Pod redakcją Ireny Masojć i Henryki Sokołowskiej

Lietuvos edukologijos universiteto leidykla

Wilno, 2016

UDK 316.7
To-179

Zbiór artykułów został omówiony na zebraniu Centrum Języka Polskiego, Kultury i Dydaktyki w dniu 6 listopada 2015 r. (protokół nr 3) oraz posiedzeniu Rady Wydziału Filologicznego Litewskiego Uniwersytetu Edukologicznego w dniu 9 listopada 2015 r. (protokół nr 10) i zatwierdzony do druku.

Redaktorzy:
Irena Masojć (Litewski Uniwersytet Edukologiczny)
Henryka Sokołowska (Litewski Uniwersytet Edukologiczny)

Recenzenci:
Prof. dr hab. Bogusław Skowronek (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie)
Doc. dr Mirosław Dawlewicz (Uniwersytet Wileński)

Projekt jest współfinansowany w ramach funduszy polonijnych Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej.



© Irena Masojć, redaktor, 2016
© Henryka Sokołowska, redaktor, 2016
© Wydawnictwo Litewskiego Uniwersytetu Edukologicznego, 2016

ISSN 2335-7061
ISBN 978-609-471-058-2
eISBN 978-609-471-059-9

LIETUVOS EDUKOLOGIJOS UNIVERSITETAS
FILOLOGIJOS FAKULTETAS
LENKŲ KALBOS, KULTŪROS IR DIDAKTIKOS CENTRAS

TAPATYBĖ KULTŪRŲ SANKIRTOJE

III tomas

Mokslinių straipsnių rinkinys

Parengė Irena Masoit ir Henrika Sokolovska

Lietuvos edukologijos universiteto leidykla

Vilnius, 2016

UDK 316.7
To-179

Mokslinių straipsnių rinkinys apsvarstytas Lietuvos edukologijos universiteto Filologijos fakulteto Lenkų kalbos, kultūros ir didaktikos centro posėdyje 2015 m. lapkričio 6 d. (protokolo Nr. 3), Lietuvos edukologijos universiteto Filologijos fakulteto tarybos posėdyje 2015 m. lapkričio 9 d. (protokolo Nr. 10) ir rekomenduotas spausdinti.

Sudarytojos ir parengėjos:
Irena Masoit (Lietuvos edukologijos universitetas)
Henrika Sokolovska (Lietuvos edukologijos universitetas)

Recenzentai:
Prof. habil. dr. Bogusław Skowronek (Krokuvos pedagoginis universitetas)
Doc. dr. Miroslav Davlevič (Vilniaus universitetas)

Projektas iš dalies finansuojamas iš Lenkijos Respublikos užsienio reikalų ministerijos lėšų, skirtų užsienyje gyvenantiems lenkams.



Lenkijos Respublikos
ambasada
Vilniuje

© Irena Masoit, sudarytoja, 2016
© Henrika Sokolovska, sudarytoja, 2016
© Lietuvos edukologijos universiteto
leidykla, 2016

ISSN 2335-7061
ISBN 978-609-471-058-2
eISBN 978-609-471-059-9

SPIS TREŚCI / TURINYS

PRZEDMOWA 9
PRATARMĖ 13

I. WYRAZY TOŻSAMOŚCI W POGLĄDACH PISARZY I ICH TWÓRCZOŚCI
TAPATYBĖS RAIŠKA RAŠYTOJŲ PASAULĖŽIŪROJE IR JŲ KŪRYBOJE

Jarosław Ławski
LITWY ADAMA MICKIEWICZA 17
ADOMO MICKEVIČIAUS LIETUVOS VIZIJOS

Anna Szawerna-Dyrszka
POGRANICZA KULTUROWE W ROZMOWACH Z CZESŁAWEM MIŁOSZEM 31
KULTŪRŲ PARIBIAI POKALBIUOSE SU ČESLOVU MILOŠU

Irena Fedorowicz
JAK TEN STATEK BEZ STERU… TOŻSAMOŚĆ PROWINCJONALNEGO ARTYSTY Z PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU NA PRZYKŁADZIE LOSÓW NIKODEMA ERAZMA IWANOWSKIEGO 42
KAIP TAS LAIVAS BE VAIRO… IŠ PROVINCIJOS KILUSIO XIX IR XX AMŽIŲ MENININKO TAPATYBĖ (REMIANTIS NIKODEMO ERAZMO IVANAUSKO GYVENIMO PAVYZDŽIU)

Людмила Ромащенко
УКРАИНО-ПОЛЬСКИЕ КОРНИ КОНСТАНТИНА ПАУСТОВСКОГО 55
UKRAINIETIŠKI IR LENKIŠKI MOTYVAI KONSTANTINO PAUSTOVSKIO KŪRYBOJE

Piotr Borek
JERZEGO FICOWSKIEGO BADANIA NAD TOŻSAMOŚCIĄ ETNICZNĄ ROMÓW W POLSCE 65
JEŽIO FICOVSKIO LENKIJOS ROMŲ ETNINĖS TAPATYBĖS TYRIMAI

Anna Janicka
POSTĘPOWY TRADYCJONALISTA. ZYGMUNTA GLOGERA OBRAZ KOBIETY 76
POZITYVUSIS TRADICIONALIZMAS. ZIGMUNTO GLIOGERIO XVIII-XIX a. MOTERS PAVEIKSLAS

Andrzej Baranow
DZIENNIKI JAROSŁAWA IWASZKIEWICZA: DYSKURS TOŻSAMOŚCIOWY 92
JAROSLAVO IVAŠKEVIČIAUS ***DIENORAŠČIAI:*** TAPATYBĖS DISKURSAS

II. DZIEDZICTWO KULTUROWE I TRADYCJE W LITERATURZE POGRANICZA
KULTŪROS PAVELDAS IR TRADICIJOS PARIBIO LITERATŪROJE

Tadeusz Budrewicz
MYŚLIWY NA POGRANICZU (MIEJSCOWI I PRZYBYSZE) 107
MEDŽIOTOJAS PARIBYJE (VIETINIAI IR ATĖJŪNAI)

Halina Turkiewicz
WSPÓŁCZESNA POLSKA POEZJA WILEŃSZCZYZNY. KONTEKST LITEWSKI .. 118
ŠIUOLAIKINĖ VILNIJOS LENKŲ POEZIJA. LIETUVIŠKASIS KONTEKSTAS

Teresa Dalecka
POWIEŚĆ KRISTINY SABALIAUSKAITĖ *SILVA RERUM* NA TLE LITEWSKIEJ POWIEŚCI HISTORYCZNEJ 133
KRISTINOS SABALIAUSKAITĖS ROMANAS ***SILVA RERUM*** LIETUVOS ISTORINIO ROMANO FONE

Monika Pokorska-Iwaniuk
TOŻSAMOŚĆ I DZIEDZICTWO KULTUROWE WIDZIANE OCZAMI „DZIECI GUŁAGU" W ZESŁANIOWEJ LITERATURZE LITEWSKIEJ OKRESU II WOJNY ŚWIATOWEJ I POWOJENNEJ 142
TAPATYBĖ IR KULTŪRINIS PAVELDAS „GULAGO VAIKŲ" AKIMIS ANTROJO PASAULINIO KARO IR POKARIO TREMTIES LITERATŪROJE

Krystyna Syrnicka
DUSZA Z CIAŁA WYLECIAŁA... RZECZ O NIEŚMIERTELNOŚCI MOTYWU (NA PRZYKŁADZIE PIEŚNI POGRZEBOWYCH Z WILEŃSZCZYZNY) 158
SIELA IŠ KŪNO IŠSKRIDO... NEMIRTINGUMO MOTYVO TEMA (VILNIAUS KRAŠTO LAIDOTUVIŲ GIESMIŲ PAVYZDYS)

Гендрик Петкевич
«ОТГОЛОСКИ» НАРОДНОЙ КОСМОЛОГИИ В ДЕТСКОЙ СРЕДЕ 169
NACIONALINIO PASAULĖVAIZDŽIO ATSPINDŽIAI VAIKIŠKOJE PASAULĖJAUTOJE

III. RELACJE JĘZYKOWE NA POGRANICZU KULTUROWYM
KALBINIAI RYŠIAI KULTŪRŲ PARIBYJE

Hanna Burkhardt
PORÓWNANIA FRAZEMATYCZNE Z KOLOKATOREM ZOONIMICZNYM W JĘZYKU NIEMIECKIM I POLSKIM 183
FRAZEOLOGINIAI PALYGINIMAI SU ZOONIMAIS VOKIEČIŲ IR LENKŲ KALBOSE

Alicja Nagórko
FROMME POLEN, GOTTLOSE TSCHECHEN – STIMMEN DIE STEREOTYPE, WENN MAN DAS SPRACHVERHALTEN UNTERSUCHT? 193
DIEVOBAIMINGI LENKAI, BEDIEVIAI ČEKAI – AR KALBOS UZUSO STEBĖJIMAI PATVIRTINA ŠIŲ STEREOTIPŲ PATIKIMUMĄ?

Jana Raclavská, Urszula Kolberová
POLSKA FRAZEOLOGIA A WSPÓŁCZESNY UŻYTKOWNIK JĘZYKA 208
LENKŲ FRAZEOLOGIJA IR ŠIUOLAIKINIS KALBOS VARTOTOJAS

Barbara Dwilewicz
NAZWY SKLEPÓW W WILNIE 216
VILNIAUS PARDUOTUVIŲ PAVADINIMAI

Agnieszka Raszewska-Klimas
TOŻSAMOŚĆ SPOŁECZNA A JĘZYK POLSKIEJ MŁODZIEŻY GIMNAZJALNEJ .. 226
SOCIALINĖ TAPATYBĖ IR LENKŲ PROGIMNAZIJŲ JAUNIMO KALBA

Henryka Sokołowska
SŁOWNICTWO UCZNIÓW: WYSTĘPOWANIE CZASOWNIKÓW W PISANYM TEKŚCIE NARRACYJNYM 236
MOKINIŲ LEKSIKA: VEIKSMAŽODŽIAI RAŠYTINIUOSE PASAKOJIMO TIPO TEKSTUOSE

Irena Masojć
JĘZYK POLSKICH PIEŚNI POGRZEBOWYCH NA WILEŃSZCZYŹNIE – MIĘDZY POLSZCZYZNĄ OGÓLNĄ A REGIONALNĄ 248
LIETUVOS LENKŲ LAIDOTUVIŲ GIESMIŲ KALBA: BENDRINIĖS KALBOS IR REGIONINIO DIALEKTO SANKIRTOJE

Ewa Golachowska
KATOLICY NA BIAŁORUSI. TOŻSAMOŚĆ NA STYKU KULTUR 262
BALTARUSIJOS KATALIKAI: TAPATYBĖ KULTŪRŲ SANKIRTOJE

Лилия Плыгавка
СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ БЕЛОРУССКИХ ГОВОРОВ В ЛИТВЕ..... 275
BALTARUSIŲ ŠNEKTOS LIETUVOJE DABARTIS

IV. DIALOG MIĘDZYKULTUROWY W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI
TARPKULTŪRINIS DIALOGAS IR TAPATYBĖS FORMAVIMO PROCESAS

Zofia Budrewicz
POLONISTYKA REGIONALNA WOBEC PROBLEMÓW Z WIELO- I MIĘDZYKULTUROWOŚCIĄ 289
REGIONINĖ POLONISTIKA MULTI- IR TARPKULTŪRINIŲ PROBLEMŲ AKIVAIZDOJE

Maria Kwiatkowska-Ratajczak
O EDUKACJI REGIONALNEJ, PAMIĘCI AKTYWNEJ I NIEGENIALNEJ TWÓRCZOŚCI 304
APIE REGIONINĮ ŠVIETIMĄ, AKTYVIĄ ATMINTĮ IR NEGENIALIĄ KŪRYBĄ

Barbara Borowska
SPOTKANIA LUDOWYCH KULTUR EUROPEJSKICH NA ZIEMI JANA KOCHANOWSKIEGO 314
EUROPOS TAUTŲ KULTŪRŲ SUSITIKIMAS JANO KOCHANOVSKIO ŽEMĖJE

Andrzej Wołodźko
NOWE MEDIA W ODKRYWANIU TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ 325
NAUJOJI ŽINIASKLAIDA, ATSKLEIDŽIANTI REGIONINĮ IDENTITETĄ

Maria Sienko
NOWOHUCKA TOŻSAMOŚĆ LIMINALNA, CZYLI O (RE)KONSTRUOWANIU TOŻSAMOŚCI W TYGLU PRZEMIAN POLITYCZNO-EKONOMICZNYCH I KULTUROWYCH 334
NAUJOSIOS HUTOS LIMINALINĖ TAPATYBĖ ARBA APIE TAPATYBĖS (RE) KONSTRAVIMĄ POLITINIŲ, EKONOMINIŲ IR KULTŪRINIŲ PERMAINŲ TIGLYJE

Danuta Łazarska
KULTUROWY OBRAZ WILNA I WILEŃSZCZYZNY W ODBIORZE UCZNIÓW Z KRAKOWA 347
KULTŪRINIS VILNIAUS IR VILNIAUS KRAŠTO VAIZDAS KROKUVOS MOKINIŲ RECEPCIJOJE

Krzysztof Koc
INNOŚĆ A OBCOŚĆ. FOTOREPORTERSKIE FASCYNACJE NIEPOZNAWALNOŚCIĄ ŚWIATA W KSIĄŻCE KRZYSZTOFA MILLERA *13 WOJEN I JEDNA* 360
KITONIŠKUMAS IR SVETIMUMAS. FOTOREPORTERIO SUSIŽAVĖJIMAS NEGALIMUMU PAŽINTI PASAULĮ KRZYSZTOFO MILLERIO KNYGOJE *13 WOJEN I JEDNA*

Marek Melnyk
KALENDARZ JULIAŃSKI W PROCESIE DIALOGU MIĘDZYWYZNANIOWEGO W DZIEJACH WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO (KONIEC XVI WIEKU) 372
JULIJAUS KALENDORIUS TARPRELIGINIAME DIALOGE LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAIKŠTYSTĖS ISTORIJOJE (XVI AMŽIAUS PABAIGA)

Emilia Janowska
KATOLICKO-PRAWOSŁAWNA LITERATURA POLEMICZNA WYDAWANA W WILNIE W KOŃCU XVI I NA POCZĄTKU XVII WIEKU 382
VILNIAUS PRAVOSLAVŲ IR KATALIKŲ POLEMINĖ LITERATŪRA XVI–XVII A. SANDŪROJE

V. DEBIUTY NAUKOWE
MOKSLINIAI DEBIUTAI

Lilia Szylińska
PORÓWNANIE PÓL ZNACZENIOWYCH KOBIETA / MOTERIS W JĘZYKACH POLSKIM I LITEWSKIM 397
ŽODŽIO *KOBIETA / MOTERIS* SEMANTINIŲ LAUKŲ PALYGINIMAS LENKŲ IR LIETUVIŲ KALBOSE

Petr Ligocký
O JĘZYKOWYM OBRAZIE PSA W CHŁOPACH WŁADYSŁAWA STANISŁAWA REYMONTA 412
APIE ŠUNS KALBINĮ ĮVAIZDĮ VLADISLAVO STANISLOVO REIMONTO ROMANE *VALSTIEČIAI*

PRZEDMOWA

Teksty, prezentowane w trzecim tomie *Tożsamość na styku kultur* przygotowanym w Centrum Języka Polskiego, Kultury i Dydaktyki Litewskiego Uniwersytetu Edukologicznego, kontynuują problematykę podejmowaną w dwu wcześniejszych zbiorach studiów, pogłębiając poszczególne jej aspekty. Autorzy artykułów z problemów ogólnych – poszukiwania wyznaczników tożsamości i rozważań nad istotą wielokulturowości we współczesnym świecie – punkt ciężkości przenoszą na analizę języka i tekstów. Przegląd tekstów literackich i nieliterackich dostarcza wiedzy o odrębności kulturowej grup społecznych oraz skłania do rozważań nad poczuciem jedności kulturowej i przynależności wspólnotowej. Zarówno zderzenie różnych języków, jak i obserwacja poszczególnych ich odmian społecznych utwierdza w przekonaniu, że język pozostaje istotnym wyznacznikiem samoidentyfikacji, a jednocześnie jej wyrazicielem. „Styk kultur" zatem rozumie się wieloaspektowo, mając na uwadze nie tylko pogranicza etniczne, lecz również odziaływanie kultury globalnej, narodowej i lokalnej, kultury wysokiej, popularnej i jej różnych subkultur.

Perspektywa filologiczna łączy się w niniejszej publikacji z istotną dla środowisk ukierunkowanych dydaktycznie refleksją o wyzwaniach edukacji w nowych warunkach cywilizacyjno-kulturowych i konieczności nowego spojrzenia na kształtowanie tożsamości młodzieży. Im bardziej ekspansywne i odczuwalne we wszystkich dziedzinach życia stają się współcześnie procesy globalizacji i unifikacji, tym wyraźniej odczuwalna jest potrzeba zakorzenienia poprzez poszukiwanie i pielęgnowanie wartości regionalnych oraz budowanie bliskich więzi międzyludzkich.

Książka składa się z pięciu części. Różnorodność ujęć badawczych i perspektyw metodologicznych, które przybliżają autorzy reprezentujący różne ośrodki akademickie z 5 krajów (Litwa, Polska, Czechy, Niemcy i Ukraina), zasadniczo dotyczy kilku głównych zagadnień, wokół których skupiają się artykuły umieszczone w czterech pierwszych rozdziałach tomu. Nowością tej publikacji jest ostatnia część, w której głos oddajemy najmłodszym adeptom nauki – studentom.

Rozdział I *Wyrazy tożsamości w poglądach pisarzy i ich twórczości* gromadzi teksty, analizujące sądy twórców na temat tożsamości narodowej, etnicznej i pokoleniowej. Otwierają go trzy teksty pokazujące postawy artystów, których złożona samoidentyfikacja uwarunkowana była wielokulturową tradycją Wielkiego Księstwa Litewskiego: Adama Mickiewicza (Jarosław Ławski), Czesława Miłosza (Anna Szawerna-Dyrszka) i Nikodema Erazma Iwanowskiego (Irena Fedorowicz). Kolejny artykuł odkrywa Czytelnikom ukraińskie i polskie korzenie znanego pisarza rosyjskiego – Konstantego Paustowskiego (Ludmiła Romaszczenko). Prezentacja

dorobku najwybitniejszego polskiego cyganologa Jerzego Ficowskiego (Piotr Borek) uświadamia znaczenie jego badań dla przełamania tabu obejmującego kulturę etnosu romskiego. Dwa inne teksty pokazują złożoną świadomość wybitnych przedstawicieli kultury polskiej – Zygmunta Glogera, który łączył poglądy Oświecenia, romantyzmu i prądów ideowych II poł. XIX w. (Emilia Janowska) oraz Jarosława Iwaszkiewicza, w którego *Dziennikach* odzwierciedlenie znalazł XX-wieczny dyskurs tożsamościowy (Andrzej Baranow).

Różnorodne teksty literatury stały się obiektem studiów zebranych w rozdziale II *Dziedzictwo kulturowe i tradycje w literaturze pogranicza*. Autorzy doszukują się w nich składników w różny sposób eksponujących spotkanie kultur. Na warsztacie znalazły się utwory zarówno polskie, jak i litewskie, a łączy wszystkie je to, że przeplatają się w nich elementy różnych tradycji i kultur pogranicza. Opracowania zawierają analizy dzieł różnych gatunków: Czytelnik m.in. może się zapoznać z poezją polską na Wileńszczyźnie pod kątem występowania w niej motywów litewskich (Halina Turkiewicz). Omówione są też powieści, np. wybrane polskie powieści o tematyce myśliwskiej, w których przez role uczestników polowania badacz wyjaśnia symbolikę kontaktu „kultury obcej i lokalnej" na pograniczach (Tadeusz Budrewicz). Natomiast przedstawiona w innym artykule (Teresa Dalecka) powieść litewskiej autorki odsyła do wspólnej historii Litwy i Polski oraz do ciągle żywej tradycji. Wątek tradycji przewija się we wszystkich kolejnych tekstach tego rozdziału. Artykuł Moniki Pokorskiej-Iwaniuk na przykładzie litewskiej literatury zesłaniowej pokazuje, jak ważne jest zachowanie tradycji, języka i kultury ojczystej, zwłaszcza w sytuacjach ekstremalnych, dla ludzi różnych pokoleń, a szczególnie dzieci. Dwa kolejne teksty (Krystyny Syrnickiej i Henryka Pietkiewicza) nawiązują do kultury ludowej, folkloru i ciągle żywotnych motywów ludowych, wielokrotnie odradzających się w tekstach tworzonych przez mieszkańców pogranicza.

W rozdziale III *Relacje językowe na pograniczu kulturowym* uwadze Czytelnika polecamy teksty rozpatrujące języki w perspektywie kognitywnej i socjolingwistycznej. Pierwsze artykuły zostały oparte na analizie materiału słownikowego z różnych języków (polskiego, czeskiego i niemieckiego). Jego konfrontacja pozwala dostrzec nie tylko rozbieżności w językowym obrazie świata Polaków i Niemców (Hanna Burkhardt), ale też pokonujący różnice kulturowe uniwersalizm pewnych zjawisk językowych, którego dowodem są badania nad sekularyzacją leksyki religijnej w języku Czechów i Polaków (Alicja Nagórko). Analiza polskich frazeologizmów z komponentem *pies* (Jana Raclavská, Urszula Kolberová) pokazuje, jak utrwalone we frazeologii stereotypy niekiedy znacznie oddalają się od rzeczywistości pozajęzykowej. Przedmiotem zainteresowania kolejnego tekstu stał się obszar onomastyki,

zawarte w nim omówienie litewskich nazw sklepów zaświadcza, że mimo lokalnej specyfiki zasady nazwotwórcze w tej branży posługują się ogólnymi narzędziami marketingowymi (Barbara Dwilewicz).

Pozostałe opracowania w tym rozdziale podejmują problematykę z zakresu socjolingwistyki, rozpatrują zagadnienie więzi języka i tożsamości. Pierwsze z nich pokazuje, jak do języka gimnazjalistów w wyniku fascynacji kulturą zachodnią przenikają angielskie zapożyczenia i wzorce komunikacyjne (Agnieszka Raszewska-Klimas). Wybiórcza analiza słownictwa uczniów polskich szkół Wileńszczyzny odzwierciedla osobliwości językowe i problemy dydaktyczne wynikające z wielojęzyczności regionu (Henryka Sokołowska). Przegląd osobliwości językowych ujawniających się w polskich pieśniach pogrzebowych na Wileńszczyźnie ukazuje złożoną postawę użytkowników polszczyzny na Litwie wobec języka ojczystego (Irena Masojć). W centrum zainteresowania dwu innych artykułów znalazła się zmiana funkcji socjokulturowych języka białoruskiego na Białorusi (Ewa Golachowska) oraz na Litwie (Lilija Plygavka).

Rozdział IV *Dialog międzykulturowy w procesie kształtowania tożsamości* zawiera teksty, skupiające sie na dynamice procesu kształtowania tożsamości. Jednym ze środowisk stanowiących tożsamość jest oczywiście szkoła, a w niej miejsce szczególne przypada kształceniu polonistycznemu. To polonistyka szkolna przejmuje na siebie znaczną część tej misji, gdyż dzięki kontaktowi z literaturą, sztuką i innymi rodzajami pisarstwa uczniowie mogą kształtować postawy i włączać się do dialogu między kulturami. Naczelne więc miejsce w tym rozdziale zajmują opracowania dotyczące roli i możliwości edukacji polonistycznej w kształtowaniu tożsamości i ukazywaniu form kontaktu między kulturami (Zofia Budrewicz, Maria Kwiatkowska-Ratajczak, Danuta Łazarska i Krzysztof Koc). Odkrywaniu tożsamości służą też inne środowiska i formy uczestnictwa w kulturze. O różnych możliwościach sięgania do tradycji i budowania tożsamości w nowej rzeczywistości mówią kolejne teksty autorstwa Barbary Borowskiej, Andrzeja Wołodźki, Marii Sienko. Dwa ostatnie artykuły w tym rozdziale odsłaniają nam zagadnienie dialogu międzykulturowego w jeszcze jednym wymiarze: analizują w aspekcie historycznym skomplikowane problemy porozumienia między wyznawcami religii katolickiej i prawosławnej w Wilnie w XVI-XVII wieku.

Tom kończą dwa debiuty naukowe. Oba teksty studenckie ściśle nawiązują do kręgu zagadnień tej publikacji. Jeden z nich stanowi próbę porównania na podstawie materiału słownikowego językowego obrazu kobiety w języku polskim i litewskim (Lilia Szylińska). Inny zaś artykuł dotyka zagadnień etnolingwistyki i językowego obrazu świata w oparciu o tekst literacki (Petr Ligocký).

Oddając do rąk Czytelnika niniejszy zbiór studiów, wyrażamy nadzieję, że wciąż odnawiające się spojrzenia na kwestię tożsamości przez pryzmat różnych omawianych tekstów i zdarzeń przyczyni się do wyjaśnienia złożonej istoty stanowienia tożsamości i otworzy drzwi dla dalszych przemyśleń i badań.

Irena Masojć,
Henryka Sokołowska

PRATARMĖ

Lietuvos edukologijos universiteto Lenkų kalbos, kultūros ir didaktikos centro parengtame trečiajame mokslinių straipsnių rinkinio *Tapatybė kultūrų sankirtoje* tome tęsiama pirmajame ir antrajame tomuose iškeltų problemų analizė, gilinamasi į atskirus jų sprendimo aspektus. Leidinyje analizuojami klausimai yra susiję su tapatybės determinantės ir daugiakultūriškumo esmės šiuolaikiniame pasaulyje paieška, paremta konkrečių autorių kūrinių tekstų turinio ir šių tekstų kalbos analize. Grožinės ir negrožinės literatūros tekstų analizė suteikė galimybę išsamiau pažinti įvairių socialinių grupių kultūrinį savitumą, įvertinti patirtį ir suvokti kultūrinio vieningumo ir priklausymo vienai bendruomenei jausmą. Įvairių kalbų lyginimas ir atskirų kalbų socialinių variantų stebėjimas ir analizė patvirtino prielaidą, kad kalba yra ne tik esminė tapatybės determinantė, bet ir svarbus tapatybės raiškos būdas. Rinkinyje pateiktuose straipsniuose aptariami ne tik su paribio etninio ir nacionalinio identiteto problema susiję klausimai, bet taip pat analizuojami globalinės, tautinės ir lokalinės, aukštosiosios ir populiariosios kultūros ir jos atmainų sąveikos kontekstai. Kultūrų sankirtų problemos leidinyje pristatomos pasitelkus įvairius tyrimų metodus ir aspektus.

Filologinė perspektyva šiame leidinyje siejama su profesinei auditorijai svarbia refleksija, su edukaciniais iššūkiais, susiformavusiais esant naujoms kultūros ir civilizacijos sąlygoms, su didaktika, aktualia formuojant naują požiūrį į jaunimo tapatybės ugdymo būtinybę. Kuo spartesni ir pastebimesni visose gyvenimo srityse tampa globalizacijos ir tapatinimosi procesai, tuo svarbesnės darosi tapatumo įsišaknijimo, būtino formuojant tarpžmogiško santykio pagrindus ir puoselėjant regionų kultūros vertybes, paieškos.

Knyga susideda iš penkių dalių. Tyrinėjimo aspektų ir metodologinių perspektyvų, kuriomis vadovavosi Lietuvos, Lenkijos, Čekijos, Vokietijos ir Ukrainos akademinių centrų atstovai, įvairovė iš esmės paliečia keletą svarbių klausimų, tapusių pagrindu paskirstant ir grupuojant straipsnius pirmosiose keturiose leidinio dalyse. Penktojoje knygos dalyje pirmą kartą žodis suteikiamas mokslinę veiklą pradedantiems jauniesiems tyrėjams – studentams.

Pirmojoje knygos dalyje *Tapatybės raiška rašytojų pasaulėžiūroje ir jų kūryboje* pateikiami straipsniai, kuriuose analizuojamas lenkų, lietuvių ir kitų kūrėjų požiūris į tautinę, etninę ir skirtingo amžiaus kartų tapatybę. Skaitytojus tikriausiai sudomins straipsniai, kuriuose atskleidžiamas sudėtingas ir savitas A. Mickevičiaus, Č. Milošo ir N. Ivanausko identitetas, kurio susiformavimą lėmė ir daugiakultūrės LDK tradicijos.

Antrojoje knygos dalyje *Kultūros paveldas ir tradicijos paribio literatūroje* pristatomų straipsnių tyrimų objektu buvo pasirinkti įvairių žanrų lenkų ir lietuvių literatūros kūriniai, kuriuose parodoma, kaip persipina paribio tradicijos ir kultūros, išryškinami ir aptariami kultūrų tarpusavio sąveiką demonstruojantys elementai, pateikiamos Lietuvos lenkų poezijos, lenkų ir lietuvių autorių romanų, liaudies kultūros ir folkloro, lietuvių tremtinių parašytos dokumentinės literatūros tekstų mokslinės interpretacijos.

Trečiąjį dalį *Kalbiniai ryšiai kultūrų paribyje* sudaro straipsniai, kuriuose kalba ir kalbiniai ryšiai analizuojami iš sociolingvistikos ir kognityvinės lingvistikos pozicijų. Straipsniuose pateikiama įvairių kalbų leksikos, leidžiančios parodyti ne tik kalbinio pasaulėvaizdžio savitumą, bet ir tam tikrų kalbos reiškinių universalumą, analizė, pristatomos kalbos ir tapatybės sąsajų sociolingvistinių tyrimų interpretacijos.

Ketvirtoji knygos dalis *Tarpkultūrinis dialogas ir tapatybės formavimo procesas* skirta su tapatybės formavimo(si) proceso dinamika susijusiems klausimams aptarti. Nekyla abejonių, kad gimtosios kalbos įgūdžių ugdymas yra vienas iš faktorių, turinčių įtakos tapatybės formavimo(si) procesui. Šios problemos analizei skirtuose straipsniuose aptariama lenkų kalbos dalyko turinio svarba ugdant požiūrį į tautines vertybes, kultūrą, tapatumą ir skatinant mokinius dalyvauti tarpkultūriniame dialoge, analizuojamos tapatybės formavimo(si) pagrindą sudarančios kultūrinės veiklos formos ir aplinkybės, galinčios tapti susitarimo tarp skirtingų kultūrų pavyzdžiu.

Knygą užbaigia du moksliniai debiutai – studentų atlikti tyrimai, kuriuose nagrinėjami tapatybės ir kultūrų dialogo, kalbinio pasaulėvaizdžio ir etnolingvistikos klausimai.

Straipsnių rinkinio sudarytojai tikisi, kad tapatybės problemų aptarimas įvairių tekstų ir įvykių kontekste padės pamatyti, giliau suvokti ir paaiškinti sudėtingą tapatybės formavimo(si) proceso esmę ir atvers naujas galimybes tolesniems šios problemos tyrimams ir interpretacijoms.

Irena Masoit,
Henrika Sokolovska

I.

WYRAZY TOŻSAMOŚCI W POGLĄDACH PISARZY I ICH TWÓRCZOŚCI

TAPATYBĖS RAIŠKA RAŠYTOJŲ PASAULĖŽIŪROJE IR JŲ KŪRYBOJE

Jarosław Ławski

Uniwersytet w Białymstoku, Polska

LITWY ADAMA MICKIEWICZA

Tylko Etiudy lot nad czołem.
Przystanę na stoku wzgórza,
wsłuchany w tamten krzyk,
by wieści odszukać drżącymi wargami
i szepnąć: to takie proste.

Johannes Bobrowski, *Mickiewicz* (1961, 83)

Od ponad stu pięćdziesięciu lat rozmowy o Mickiewiczu i Litwie, o Mickiewiczu „litewskim" uwięzione są między polską nostalgią romantyczno-kresową lub idealistyczną wizją Wielkiego Księstwa Litewskiego a litewską ambiwalencją w podejściu do Mickiewicza. Polacy nie do końca pojmują, dlaczego „ich" wieszcz napisał „Litwo, ojczyzno moja" w Inwokacji *Pana Tadeusza*, zaś Litwini nader rzadko wykazują poczucie wspólnoty z poetą, którego uważają za Polaka w jego romantycznej odmianie, snującego – co jest prawdą – marzenia o wskrzeszeniu wolnej, ale jagiellońskiej Rzeczypospolitej, gdzie tak im drogie wolne państwo litewskie zastąpić miała wieczna unia polsko-litewsko-ruskich ziem.

W naturalny sposób litewskie odrodzenie narodowe częściej postrzegało wieszcza z Nowogródka jako przeciwnika niż sojusznika emancypacji narodowej (zob. Kubilius 1998). I Polacy, i Litwini, a także, o czym wspomnieć trzeba, Białorusini, ci ostatni częściej nawet niż Litwini przyznający się do Mickiewicza, mają poczucie niejednoznaczności, skomplikowania wypowiedzi pisarza o Litwie, Rzeczypospolitej Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej w tekście: WXL).

Zresztą problem ten dotyczy nie tylko Litwy. W ostatnich dziesięcioleciach nie powstały w Polsce żadne satysfakcjonujące pełnią ujęcia materiału interpretacyjnego monografie o Litwinach, Rusinach, Żydach Mickiewicza, jego obrazie Ukrainy, Europy (nie mówiąc o Ameryce czy Azji, a są to tematy bardzo znaczące dla refleksji pisarza)[1].

Dlaczego? Czy w ogóle istnieje coś takiego jak jednoznaczny obraz Litwy u Mickiewicza? Od razu powiem: w perspektywie osobistej – tak, w horyzoncie historyczno-politycznym natomiast nie istnieje.

[1] Z ostatnich tego typu prac, zawsze budzących spory, zob. Maurer 1990, Mitosek (red.) 1999, Kalinowska i in. (red.) 2011.

Przytłacza przede wszystkim rozległość materiału, jaki Mickiewicz daje badaczom. W *Słowniku języka Adama Mickiewicza* odnotowujemy 160 użyć leksemu „litewski", 316 „Litwa" oraz 107 „Litwin" i „Litwinka" (Górski, Hrabec (red.) 1965). A jeszcze: dopełnić by trzeba tę listę użyciami francuskimi, na przykład w prelekcjach z Collège de France Mickiewicz pisze i mówi o Litwie po polsku i francusku, czyta o niej zapewne po rosyjsku, angielsku, niemiecku, lecz ani razu nie mówi o Litwie po litewsku. Co więcej, korzysta, tworząc obrazy Litwy w *Grażynie*, *Konradzie Wallenrodzie*, *Panu Tadeuszu*, *Dziadach*, prelekcjach, *Historii polskiej* z wielojęzycznej literatury historiograficznej (i innej) tworzonej po polsku, łacinie, niemiecku, angielsku, rosyjsku, francusku, lecz już *Metai* (*Pory roku*) Krystyna Donelaitisa przywołuje w przekładzie niemieckim profesora Rhesy z Królewca[2].

Niewątpliwie arcydzieło Donelaitisa jest wśród tych utworów, o których słusznie rzec można, iż natchnęły – jako jedno z wielu – także twórcę „epopeicznego" *Pana Tadeusza*. Lecz to wszystko – ów dyskurs wokółlitewski – dzieje się poza sferą języka litewskiego, tak podstawowego jako element konstruujący od XIX stulecia nowożytną tożsamość wspólnotową Litwinów.

Nic więc dziwnego, że Litwę Mickiewicza coraz częściej ludzie XX wieku wypełniają treściami, które są dalekie od niejednoznacznego oryginału. Konstruują różne odmiany s y m p l i f i k a t u – uproszczonej znaczeniowo ikony pewnych nacechowanych wartością przestrzeni, głównie WXL. W pierwszej połowie XIX wieku dominuje niemiłosiernie eksploatowany s y m p l i f i k a t s e n t y m e n t a l n y, podług którego miał Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* „zagłębiać się w życiu Litwy, przenosząc się do czułych stron rodzimych" (Lenkowski 1922, 12), lub tworzyć obraz Litwy idealnej, nostalgicznej (Windakiewicz 1918). Ów symplifikat eksploatuje szkoła w XX-leciu międzywojennym, potem odradza się on aż po dziś dzień w ujęciu przeszłości w środowiskach ludzi z Kresów. Na wspak jego siłę i oddziaływanie zaświadcza groteskowo-ironiczna wizja wieszczów z *Ferdydurke* i *Transatlantyku* Witolda Gombrowicza, a jego przekreśleniem – jakże nierealnym i przedwczesnym – miało być ogłoszenie przez Marię Janion „końca paradygmatu romantycznego" (Janion 1992).

Z sentymentalnego rozwija się s y m p l i f i k a t u l t r a n a r o d o w y: Mickiewicz staje się upostaciowaniem polskości w czystej postaci szlachecko-patriarchalnej, sarmackiej, katolickiej. Dziś odżywa on w prasie prawicowej, czasem w ostrych formach, niemało jego elementów znajdziemy u pierwszorzędnego mickiewiczologa,

[2] Chodzi o przypis 4 do *Grażyny* Mickiewicza, zob. Jackiewicz 1997; por. Donelaitis 1982, Donelaitis 1818, Donelaitis 2012.

Jarosława Marka Rymkiewicza w jego wywiadach[3]. Zaprzeczeniem *à rebours* owego ultranarodowego symplifikatu staje się s y m p l i f i k a t a n e k s j i. Oto Litwini – co kiedyś się czasem zdarzało, dziś jest chyba rzadkością – uznają Mickiewicza za Litwina piszącego po polsku, a Białorusini – co o wiele i współcześnie częstsze – za Białorusina i polskojęzycznego pisarza białoruskiego[4]. Taka aneksja Mickiewicza dokonuje się w łagodniejszej formie także przez czynienie zeń „pisarza Litwy" (a nie: „litewskiego"), „twórcy WXL" (to wtedy należy już do wszystkich nacji zamieszkujących Księstwa) lub „pisarza Białorusi" (a nie „białoruskiego", „Białorusina").

W ostatnim ćwierćwieczu XX i pierwszym XXI wieku rozpowszechniały się – z inspiracji ponowoczesnej albo nacjonalistycznej (jedna drugiej wroga!) – symplifikaty nowe. Pierwszy – s y m p l i f i k a t w y k l u c z e n i a – po prostu wykluczał Mickiewicza z dyskursu narodowego Polaków i Litwinów jako anachronicznego nacjonalistę lub wroga litewskości. Wskazywano – to już w Polsce – na inne powody koniecznego wykluczenia: estetyczne – podług których cały dorobek wieszcza to ramota estetyczno-ideowa, nieprzystająca do „europejskiej" i „unijnej" (UE) tożsamości „nowoczesnych Polaków", których reprezentantem najzacieklej zwalczającym wszelkie „resztki" romantycznego myślenia stała się partia polityczna (PO), premier (Donald Tusk) i ideologia liberalizmu. Za estetycznymi szły wtedy również argumenty religijno-kulturowe. Mickiewicz miałby jakoby reprezentować anachroniczny model katolicko-sarmackiej idei „narodowej", obcej i nienawistnej dziedzicom Oświecenia: euromodernizatorom Polski[5].

Na samym końcu – jakby z przesytu poprzednią wizją – zrodził się s y m p l i f i k a t p o p r a w n o ś c i o w y. Sam w Wilnie słyszałem badacza z Polski, który wyczytał u Mickiewicza poparcie dla idei XX-wiecznego państwa litewskiego; czyniono z poety patrona „pogranicza wielokulturowego", ideologii multi-kulti, wreszcie, by odebrać jego dziełom jakąkolwiek ideową wymowę, mianowano go mistrzem polszczyzny, ba, arcymistrzem pięknego mówienia i pisania! Ten poprawny politycznie „Mickiewicz" patronował idei europejskiej, a w niej współpracy Polski, Litwy i wszystkich państw wyrosłych z WXL. Była to wizja ideologiczna, aż do przesady niezgodna z tekstem Mickiewicza. Po prostu: utopia.

Mickiewicz był, jak uważam, myślicielem religijnym, poetą języka polskiego, duchowym derywatem WXL, patriotą Litwy powiązanej unią z Polską i Rusią, ale

[3] Szczególnie wywiady przynoszą obraz uproszczony. Ale już teksty zebrane dają niezwykle wieloznaczny portret poety. Zob. Rymkiewicz 2012.

[4] W nowej, wydanej po białorusku w 2013 roku pracy Mickiewicz zajmuje poczesne miejsce jako przedstawiciel „literatury Białorusi", zob. Cwirka i in. (red.) 2013, 231-298.

[5] Por. teksty Donalda Tuska i innych liberałów, pisarzy (K. Varga, R. Pawłowski) ostro rozprawiające się z „romantycznymi marzeniami" i „romantyczną tradycją" w „Gazecie Wyborczej", „Przeglądzie Politycznym", „Tygodniku Powszechnym".

nade wszystko Polakiem i polskim pisarzem. Nie mam wątpliwości, że do jego Dzieła mają prawo Litwini, Białorusini i inni. Nie przynosi to uszczerbków jego polskiemu zakorzenieniu. Mają prawo, jeśli chcą.

Tymczasem z samych utworów Mickiewicza niełatwo wydedukować, jaką to Litwę Mickiewicz sobie wyobrażał. Niełatwo, bo był to obraz zmienny; czasem bardziej była to „polska Litwa", czasem „Litwa litewska", najczęściej rozpatrywana w odniesieniu do polskich dziejów i państw sąsiednich (Krzyżacy, Ruś, Turcja). Wniosek narzuca się sam: nie tyle jedną Litwę, ile wiele różnych Litw znajdziemy u Mickiewicza. I to jeszcze zależy od tego, pod jakim kątem patrzymy…

Litwa klasycystyczna, Litwa metafizyczna…

A możemy popatrzeć na przykład przez szkła e s t e t y k i. Widać wtedy, że polscy i litewscy interpretatorzy-ideolodzy, twórcy symplifikatorów zapominają o tym, iż jest to obraz o walorach literackich, operujących kategoriami piękna, *decorum*, stylu i stylizacji, formą językową. W tym sensie jest ogromna różnica między *Żywilą* z roku 1819 a wyobrażoną Litwą Mickiewicza, do której tęskni on w 1855 roku w Konstantynopolu (zob. Sudolski 1997, Ławski 2006).

Okres klasycyzmu i liberalnych idei z ducha Oświecenia pokazuje Litwę z jednej strony heroiczną, zidealizowaną, z drugiej nie brak tu humoru i ironii. W *Żywili*, *Mieszku, księciu Nowogródka*, *Grażynie* i poezjach filomatów pobrzmiewają echa historii, w liryce Jana Czeczota (poeta ważny i dla literatury białoruskiej)[6] odzywa się epoka napoleońska, tak tragiczna i dla Litwy. Wszystko to ma kształt jeszcze klasycystyczny, ale kiełkują tu bujnie idee już preromantyczne.

Ale nie zawsze tak jest: debiut Mickiewicza, *Zima miejska*, jest bardziej klasycystyczny niż sam wzorzec klasycyzmu wileńskiego. Gdyby nie wzmianka o Wilii, to nie z Wilnem, ale na przykład z Petersburgiem można by identyfikować przestrzeń miejską tego nafaszerowanego mitologią i składnią klasyczną wieszcza[7]. Litwa młodego Mickiewicza to jednak kształtowany przez idee Oświecenia Uniwersytet, to mistrz młodości Joachim Lelewel i idee wolnościowe w duchu wolteriańskim. No i ów klasycyzm. Młody Mickiewicz marzy na przykład o stwarzaniu „gabinetu historii naturalnej litewskiej", czyli, jak dziś byśmy to nazwali, muzeum przyrody Litwy, obejmującego jego faunę, florę, formacje geologiczne, geografię[8].

[6] Por. we wspomnianej antologii białoruskiej o Czeczocie (Cwirka i in. (red.) 2013, 169–214).
[7] Piszę o literackich obrazach Wilna u Mickiewicza od młodości poety do okresu tureckiego w: Ławski 2010.
[8] Było to jak najbardziej zgodne z „naukowymi" pasjami młodych romantyków. Wiele miejsca poświęcają im opracowania filomatyzmu, ale też monografia Juliusza Kleinera o Mickiewiczu.

Zwracam uwagę na tytuły: *Żywila. Powiastka z dziejów l i t e w s k i c h* ; *Grażyna. Powieść l i t e w s k a* . Ale czy zaryzykowalibyśmy tezę, że chodzi tu o sławioną po polsku historię państwowej Litwy, skoro w ujęciu Mickiewicza historia Litwy średniowiecznej zmierza do kulminacji w unii z Koroną? No właśnie, teza ta byłaby ryzykowna i co najmniej nieuprawniona. Klasycyzm młodego Mickiewicza nie oznacza tu myślenia w kategoriach XXI wieku, gdy mamy zupełnie niezależne podmioty państwowe i do tego włączone w konstrukcję UE: Polskę i Litwę.

Okres apogeum romantycznego (1822-1832) z przestrzeni Litwy przesuwa akcenty na elementy białoruskie i słowiańskie rodem nie z etnicznej Litwy średniowiecznej, ale z WXL z jego litewsko-rusko-polską mieszanką kulturowo-religijną. Dlatego kluczowy jest w tym okresie obrzęd Dziadów – to z jednej strony: m e t a f i z y k a , ludowość, cudowność, obrzędowość, pierwotność, prakultura, religia, mistagogia, symbolizm, magia, słowo jako *logos*. Lecz przecież z drugiej strony, w *Konradzie Wallenrodzie* i III cz. *Dziadów*, ta metafizyka obrzędu splata się z polską p o l i t y k ą , której centrum jest etniczna lub historyczna Litwa: walcząca z Zakonem Krzyżackim lub ciemiężona przez Heroda-cara jak filomaci, te niewinne dzieciątka. Ale to wciąż jest ta sama sfera, gdzie najintymniejszy Mickiewiczowski fantazmat domu w ojczyźnie Litwie przecina i splata się z wielką, odnowioną (!) wizją Rzeczypospolitej Jagiellońskiej, którą z woli Boga, mocą Opatrzności, mają budować podług poety wszystkie ludy przyszłej odrodzonej Ojczyzny przez wielkie „O": Litwini, Polacy, Rusini, Żydzi, Ormianie, Tatarzy, Karaimi, Niemcy, wyznawcy wszystkich religii i odłamów chrystianizmu, różnych obrządków. Idealny dom Mickiewicza, gdzie tak chciał on wrócić, był w takim właśnie kraju[9].

Pytam – czy jest to kraj współczesnych Litwinów z państwa litewskiego? Czy jest to państwo Polaków z dzisiejszej Rzeczypospolitej Polskiej? To wspaniała wizja, która aż boleśnie wyprzedza schaotyzowany, skłaniający się raczej ku wojnie, a nie uniom, świat *Anno Domini* 2015.

O ile więc w II, IV i I cz. *Dziadów*, w *Balladach i romansach* (por. Cysewski 1987) antropologia, epistemologia i romantyczne piękno dominują nad narodowością, o tyle od *Grażyny* przez *Wallenroda* i III cz. *Dziadów* po *Pana Tadeusza* (jednak! – patrz dwie ostatnie Księgi) wyraźnie do głosu dochodzą idee polityczne i narodowe (w duchu WXL: *gente Lithuanus, Ruthenus, natione Polonus*); sprzęgnięte z metafizyką zwyciężają jednak wymiar „uniwersalny" (Valsekchi 2007, Biołczew 2003, Koropeckyj 2013). Chyba że mądrze uznamy, iż człowiek przynależący do wspólnoty i identyfikujący się z jej historią i losem w przyszłości to po prostu ogólnoludzkie i dlatego fundamentalnie uniwersalne zjawisko. Tak myślał Mickiewicz, dla którego narody

[9] Pięknie o tych poszukiwaniach domu, jego stracie pisze Małgorzata Burzka-Janik (2009).

były bytami metafizycznymi powołanymi przez Boga, żyjącymi nie w empirycznie dostępnej, ale duchowej „spójni". Czy tak postrzegają politykę i narodowość współcześni Polacy i Litwini? Tu pauza retoryczna…

W okresie mesjanistycznym i potem towianistycznym (1832–1844) idee polityczno-narodowe – ujęte w duchu metafizycznym i prowidencjalistycznym – mają wymiar jagielloński. Estetyka w ogóle schodzi na drugi plan, ważna jest *prawda* pojęta w duchu misji Bożej, którą trzeba głosić słowem i czynem. Już przestrzeń dramatyczna III cz. *Dziadów* celowo ujmuje Koronę (Warszawa), Litwę (Wilno) i Ruś (widzenie Ewy w „domku pode Lwowem")[10]. W *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832) można mówić o apogeum litewsko-polsko-ruskiej idei unijno-jagiellońskiej, przybierającej tu kształt – w zależności od sposobu patrzenia – ideologicznej utopii lub fantazmatu ojczyzny. Czytamy w nich: „Litwin i Mazur bracia są; czyż kłócą się bracia o to, iż jednemu na imię Władysław, drugiemu Witowt? Nazwisko ich jedno jest: nazwisko Polaków" (Mickiewicz 1986, 80).

Passus ów bardziej dotyczy – patrząc na to ze współczesnego punktu widzenia – Białorusinów, niż etnicznych Litwinów. A w XIX wieku odnosiłby się zapewne do Litwinów jako obywateli WXL. Niewiele zmienia się ta perspektywa w prelekcjach lozańskich, w *Historii polskiej* (tu historia świata zostaje przedstawiona od stworzenia i od wyjścia Słowian z Indii, ich prakolebki). W prelekcjach paryskich perspektywa szybko się zmienia od słowiano- i polonocentrycznej (Kurs I i II) na towianistyczno-mesjanistyczną, a nawet teozoficzną (w III i IV Kursie). Szeroko potraktowane tu dzieje litewskie i Litwinów jako ludu bałtyckiego ujęte są – czego nie chcą widzieć symplifikatory różnych odmian – w metafizycznej kategorii tajemnicy:

> Trzeba głębiej wniknąć w tradycję ludu, aby poznać pobudki jego przyjaźni i nieprzyjaźni; to pewna jednak, że ten lud spojony jest wewnętrznie z Polską tylko jakąś wielką tajemnicą, której historia nie zdołała dotychczas rozjaśnić, zewnętrznie zaś – tylko religią katolicką. Pozostał on i musiał pozostać katolickim; jakżeby lud ten mógł przyjąć protestantyzm, odrzucający cześć wielkich duchów, czyli cześć świętych, ten lud, który nigdy nie przestał wzywać swych dziadów na uroczystych obrzędach? Jakżeby mógł wyrzec się swej wiary w bezpośredni wpływ świata niewidomego, który w każdej chwili odczuwa? (Mickiewicz 2000, 189).

Dzieje związku Litwy i Korony, pojęte też jako prefigura duchowej i politycznej unii ludów europejskich, będą tutaj rozpatrywane w całkowitym oderwaniu od pierwszych przejawów litewskiej idei narodowej, jak też od zimnej i opartej na rachubie korzyści i strat polityki mocarstw europejskich. Są częścią wielkiej odysei ducha chrześcijańskiego, którą Mickiewicz opowiada – niczym wajdelota – w mito-

[10] Chodzi o IV scenę III cz. *Dziadów – Widzenie Ewy*.

pei, jaką są cztery Kursy wykładów paryskich. Nie sądzę, by była to zapowiedź XX- i XXI-wiecznych realiów politycznych Europy, realiów polityki Litwy i Polski. To może być tylko zapowiedź czegoś, do czego Europa jeszcze długo nie dorośnie, a co dziś uznaje za archaiczne, pięknoduchowskie rojenia marzyciela romantyka.

Palimpsest, mozaika i symbol

Jest więcej obrazów Litwy u Mickiewicza: przecież Litwa poety jest wielokulturowa i wieloreligijna. To palimpsest i zarazem mozaika. F i g u r a p a l i m p s e s t u tłumaczy historyczne nawarstwianie się w jednym stopie różnych warstw etniczno-religijnych na ziemiach WXL. F i g u r a m o z a i k i odsłania fakt ich realnego współistnienia obok siebie w XIX-wiecznym Wilnie, Nowogródku, Mińsku, Lidzie, Dyneburgu (dziś łotewskim). Świat Mickiewicza wypełniają więc nawet Lettowie (Łotysze, wspomniani w *Konradzie Wallenrodzie*)[11], jak też Krzyżacy (wcale nie tylko negatywnie ukazywani), starodawni i wytępieni Prusowie i Jaćwingowie, oczywiście Litwini, Rusini, Polacy, ale też Tatarzy, Karaimi, protestanci, unici, prawosławni, naturalnie Żydzi i inni. Wszyscy oni tworzą ów palimpsest i równocześnie mozaikę, idealną konstrukcję, fantazmat ojczyźniany, wpisując się w Mickiewiczowską figurę d o m u i d e a l n e g o.

Szczególnie silnie widać to w ostatnim okresie życia poety, w latach 1845–1855, kiedy jego polityczne (napędzane ideą mesjanistyczną) zaangażowanie (Legion włoski 1848 roku, wyjazd do Stambułu w 1855 roku i inne) motywowane jest przemożnym pragnieniem powrotu „na ojczyzny łono". Na Litwę, do Rzeczypospolitej. Dokonuje się wtedy egzystencjalizacja i eschatologizacja obrazu Litwy jako prywatnej „ziemi obiecanej", intymnej sfery domowej, świata matki i kolebki dzieciństwa[12]. Silne włączenie w politykę, wplecenie w intrygi różnych obozów ostatecznie nigdy nie przygnębiło Mickiewicza, jak to się sugeruje, bo działał on z głębszą niż li tylko polityczna motywacją. Dlatego Stambuł – z jego chaosem, nawet brudem, z egzotyką – przypomina mu nie Wilno, ale prowincjonalny Nowogródek, a wśród Kozaków różnonarodowych Sadyka Paszy w bułgarskim Burgas widzi zapowiedź przyszłej wieloreligijnej Rzeczypospolitej. Marzy o samotnej starości na Litwie, z dala od miast i polityki. Śni sny, które go nostalgizują i trwożą.

Czuje nadciągający Wielki Powrót. Na Litwę, do Polski. Powrót metafizyczny. Czy nie można bodaj powiedzieć, że Mickiewicz przynajmniej nie był pewien, że wojna krymska nie przyniesie jemu i Litwie wolności. Ale nie o to chodziło, chodziło o drogę

[11] Zob. *Przedmowę* do *Konrada Wallenroda* z 1828 roku.
[12] O Litwie Mickiewicza piszę obszernie w: Ławski 2003, 308-437; rozdział: *„…I młode ich lata, i dawne ich miłostki…" – Eidos Litwy w „Panu Tadeuszu"*.

czynu, która już była realnym i symbolicznym zarazem przeniesieniem się do ukochanej czasoprzestrzeni eidetycznej. Zidealizowanej – ale w najlepszym tego słowa znaczeniu – jako symbol celu polityki, historii i życia poety. Jako *telos*, cel. Źródło i ujście źródła. Jak to powiedział niemiecki pisarz z Prus Wschodnich, Siegfried Lenz (2014): „Oto zamyka się krąg, krąg życia"(„Ein Ring schließ sich, ein Lebensring"). Wybrzmiewa tu patos, ale kto powiedział że patos odszedł z tego świata?

Współczesne państwa, Polska i Litwa, wydają się etapami w drodze do Mickiewiczowskiej ojczyzny, która miała być: palimpsestem, mozaiką i symbolem, m e t a f i z y c z n y m s y m b o l e m c e l u .

Ta ostatnia integruje w sobie różne przestrzenie, które dziś politycznie i kulturowo podzielono i zawłaszczono: Litwę i Żmudź, Wilno i jego rzeki Wilię i Wilejkę, Nowogródek z Górą Zamkową, Grodno z Niemnem, Słuck, Białystok, lasy białowieskie i powiat oszmiański z bajki *Przyjaciele*, Połągę i Czarną Ruś. A wszystko to włącza w jeszcze szerszy i większy projekt Rzeczypospolitej Trojga, a nie Dwojga Narodów, bo i Ukraina miała być częścią tej wizji. I wcale nie chodziło Mickiewiczowi, jak się prostacko mówi, o „polską" lub „spolonizowaną" Litwę i Ukrainę[13]. Tu chodziło o nową jakościowo Całość, bardzo różną od Pierwszej Rzeczypospolitej (także społecznie), choć odwołującą się do jej wzorca.

Jest oczywiste, że z tego odwołania do Polski Jagiellonów nowe wspólnoty narodowe Litwinów czy Ukraińców *nolens volens* musiały uczynić straszak, wizję zagrożenia aneksją i asymilacją. Musiały też na przełomie XIX i XX wieku przeoczyć wszystko to, co miało być w wizji poety niepodobne do, ich zdaniem, złej przeszłości.

Wizja przeciw politycznej doraźności

W całej kontrowersji wokół Litwy Mickiewicza, którą celnie i szczerze ujął Algis Kalėda, podkreślając, iż tak Mickiewicz, jak Miłosz są dla Litwinów niejednoznaczni w swej litewskości[14], decydująca wydaje się całkowita z m i a n a p e r s p e k t y w y , z jakiej patrzył na Litwę Mickiewicz, i z jakiej patrzą ludzie XXI wieku.

Ten pierwszy widział w niej idealną część równie idealnej, ale przyszłej wspólnoty polsko-litewsko-ruskiej. Ci drudzy, czyli my, widzą w niej państwo z Unii Europejskiej (wprawdzie stale zagrożone wraz z Łotwą i Estonią przez Rosję). Pierwsza połowa XIX wieku to wstępny etap formowania się idei narodowych i idei państw narodo-

[13] Mickiewicz był daleki od późniejszych wywodów historyków o „polskich prawach" do Rusi czy Litwy. Reprezentował zupełnie inny dyskurs – „prawu do..." przeciwstawiał – jego zdaniem – naturalną „jedność z...".

[14] Wypowiedź w dyskusji w czasie Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Funkcjonowanie języków i literatur na Litwie. Polsko-litewskie związki naukowe i kulturowe, 8-9 XI 2013 r. Por. też Kalėda 1989.

wych – druga połowa XX i pierwsza XXI stulecia to faza, gdy, jakże krótkowzrocznie, ogłasza się prognozę powolnego obumierania idei narodu i państw narodowych, a równocześnie na tej samej przestrzeni europejskiej rozkwitają separatyzmy narodowe (baskijski, szkocki, kataloński, etc.), regionalne (śląski, piemoncki, bawarski...), etniczno-religijne (Pomacy, Gaugazowie, Albańczycy z Kosowa i inni), a także nacjonalizmy (wielkoruski, niemiecki). Nie wspomnę już o starciu islamu i chrześcijaństwa w Europie, terroryzmie i wojnach kaukaskich, Krymie i Donbasie. W jakimś sensie są to wszystko konflikty rodem z XIX wieku i starsze, które znieść miała idea unii paneuropejskiej i wspólnoty euroamerykańskiej.

Współczesny konflikt idei i rzeczywistości ma też źródło w I połowie XIX wieku. Ale wtedy on dopiero się rodził! Idea, marzenie czy federacyjna utopia Mickiewicza zderza się z marzeniami pierwszych piszących zarazem po polsku i po litewsku Litwinów i Polaków, obywateli WXL. Któż jednak wtedy mógł pomyśleć o Litwie, Łotwie, Estonii, Białorusi jako o niepodległych państwach? A kto dziś pomyślałby jako niepodległe byty: Kaszuby, Śląsk czy na powrót zjednaczane ziemie dawnych Prus Wschodnich? Albo Żmudź jako państwo? Czy jeszcze dziesięć lat temu myślano głośno o rozpadzie Unii Europejskiej, co w 2015 roku jest już publicystycznym banałem?

W pełni ukształtowany na przełomie XIX i XX wieku postulat państw etnicznych od początku zderzył się – i w kowieńskiej Litwie, i w II Rzeczpospolitej – z palimpsestowo-mozaikową rzeczywistością wielonarodowego państwa, któremu (inaczej niż na przykład w Stanach Zjednoczonych) z a b r a k ł o s y m b o l i c z n e j „ s p ó j n i ” . O tę spójnię, zdaje się, walczył Mickiewicz[15]. Miało nią być nie tyle prawo, konstytucja, idea federacyjna, ile o d n o w i o n e c h r z e ś c i j a ń s t w o. Tak odnowione, że nie zamyka ani Żydom, ani Tatarom drogi do współobywatelstwa w idealnym państwie. Przeciwnie – otwiera ją. Taką zresztą praktyczną wieloetniczność i wielonarodowość obserwował Mickiewicz w powiecie nowogródzkim lub samym Nowogródku, gdzie więcej było Żydów i Tatarów niż chrześcijan wszystkich wyznań, potem w Kole Sprawy Bożej, w Legionie włoskim i u Kozaków w Burgas. W Stambule chciał tworzyć Legion żydowski, miał jechać do Czarnogóry, Bośni i Serbii budzić Słowian i do tego propagował współpracę z Turkami! Jak to pogodzić?

Na szczęście Mickiewicz działał w świecie, w którym to, co dla rozumu niemożliwe, okazywało się proste dla ducha. Racjonalnie rzecz ujmując, był to świat sprzecz-

[15] Jeden z poważnych autorów „dowiódł” zresztą w dwudziestoleciu międzywojennym, iż mężem opatrznościowym Polski, przedstawianym w III cz. *Dziadów* w symbolu „40 i 4” jest prezydent Stanów Zjednoczonych Woodrow Wilson, który poparł starania o niepodległe państwo polskie po I wojnie światowej. Zob. Zachariewicz 1924.

ności nie do pogodzenia. Ale on tłumaczył to inaczej: bałtyccy Litwini połączyli się ze słowiańskimi Sarmatami, bo taką tajemniczą jedność skalkulowała Opatrzność. Na tej samej zasadzie – a nie przez odwołanie się do samych tylko politycznych rachub, jak czyniły to odłamy Wielkiej Emigracji – widział w tym związku Ukraińców, a generalnie Rzeczpospolitą rzucał na szersze jeszcze tło przyszłego związku Francji, Rzeczpospolitej i nawet (sic!) Rosji, a więc Wielkiej Federacji, Europy, potęgi, która miała politycznie, lecz przede wszystkim duchowo odmienić oblicze świata.

Tymczasem patrzymy dziś na jego p r o j e k c j ę p r o s p e k t y w n ą (przyszłościową), dokonując sami dość ubogiej intelektualnie, p r o j e k c j i r e t r o s p e k t y w n e j . Porzucamy w I poł. XIX wieku problemy i dramaty państw narodowych Litwinów, Polaków, Białorusinów. Szuka się więc nie Litwy Mickiewicza, ale w Mickiewiczowskich wypowiedziach o Litwie odzwierciedlenia współczesnych problemów. Dlatego po prostu Litwa Mickiewicza nikogo nie satysfakcjonuje – nie dość litewska i nie dość tylko polska. Zamiast ją rozumieć, konstruujemy symplifikaty przystające do współczesnych realiów geopolitycznych.

Hermeneutyka paradoksów

Mickiewiczowskie czytanie kultur ma charakter paradoksalny. Najczęściej godzi i znosi różnice polityczne i historyczne w perspektywie historiozoficznej. Dowartościowuje zapomnianych, zapomina czasem o potężnych. Na tej zasadzie ważni są dlań Turcy i na przykład Serbowie, a mniej istotni Niemcy. Litwinów w ogóle nie uznaje za „obcych". To jakby po Mickiewiczowsku część jednej rodziny, nierozerwalnie, bo metafizycznie, złączona z Rzeczpospolitą przyszłości.

Mickiewicz-hermeneuta kultur łączy tam, gdzie wspólnoty chcą się emancypować, oddzielać, upodmiotawiać.

Z pozoru dominuje u Mickiewicza „wielka polityka", ale w gruncie rzeczy jest ona tylko częścią wielkiej Boskiej ekonomii dziejów, wyrażającej się w mesjanizmie i prowidencjalizmie. Kto rezygnuje z uwzględniania tego zasadniczego planu myśli Mickiewicza, czyni z niego polityka, dyplomatę, stratega, wizjonera etc., ale jest on wtedy kimś t y l k o na miarę jego otoczenia: Levy'ego, Lenoir-Zwierkowskiego, Służalskiego, książąt Czartoryskich; to czasem i wybitne osobowości, ale jakże daleko im do Mickiewicza[16].

Mickiewicz, także pisząc o Litwie, odrzuca język dyplomacji, knowań, umów, negocjacji, ugód, paktów na rzecz wizjonerstwa, i to dalekosiężnego, o charakterze

[16] W tej perspektywie, zupełnie dalekiej, patrzą na Mickiewicza badacze „obrazu Rosji". Właściwy trop widziałbym w rozpoznaniu bizantyjskich korzeni kultury rosyjskiej dokonującym się u Mickiewicza, którego tożsamość określali też unici, prawosławni, Rosjanie. Zob. Kasperski, Krysowski (red.) 2014.

religijno-profetycznym. Co więcej, spór i wojnę widzi jako narzędzia zmiany, dostrzegając w całej Historii przez wielkie „H" odwieczną wojnę Zła i Dobra, Boga z Szatanem[17]. Tak patrząc, zauważymy szybko, że dzisiejsze dywagacje, czy jest mniej lub bardziej „litewski", czy „polski", wydają się mało istotne.

Do tego trzeba dodać właściwą geniuszowi nieprzewidywalność: mówił i pisał o kim chciał i jak chciał. Za nic miał rewolucyjno-republikańskie tradycje Francji, widząc w niej narzędzie Opatrzności działające przez Napoleona i jego następców w przyszłości. Tak samo patrzył na Litwę, WXL czy – dziś tak nazywane – Białoruś i Ukrainę, których przyszłość widział nie w osobnych, słabych bytach państwowych, a w owej symbolicznie spojonej Republice przyszłości wraz z Polakami, Litwinami, Żydami i innymi. Taki po prostu był i… jest.

W perspektywie estetycznej, etnicznej, historycznej, religioznawczej i kulturoznawczej czy politycznej nie da się uzgodnić jednego obrazu Litwy w tekstach Mickiewicza. Co tekst, to odmiana. Tu więcej widać sprzeczności niźli wątków wspólnych. A już w żadnym razie Litwa (a właściwie różne Litwy) nie jest w stanie sprostać życzeniom podszytej polityką i ideologią mentalności ludzi XXI wieku. Są to po prostu dwa różne światy, z których ten drugi ma swój początek w tym pierwszym, ale oba póki co tak oddaliły się od siebie, że trudno tu o analogię.

Wizjonerska Rzeczpospolita przyszłości nijak nie pasuje do państw (tylko z pozoru) jednonarodowych, pogodzonych teoretycznie przez projekt unijny[18]. Nawet te różne Litwy Mickiewicza z *Żywili, Grażyny*, z II, a potem III cz. *Dziadów, z Pana Tadeusza* i snów konstantynopolitańskich nie są w stanie zaspokoić ideologicznego głodu człowieka XXI-wiecznego. Wynika on niewątpliwie ze strachu. Z niepewności. Z obaw o przyszłość, których jednak wąsko pojęty nacjonalizm nie uśmierzy, a jeszcze je zwiększy. W tym sensie Mickiewicz wciąż wyprzedza naszą współczesność.

Estetykę zwycięża u niego metafizyka, ona też wchłania historiozofię, dając w sumie wizję świata jako wielkiego, kosmicznego pola heroicznej walki, w której Dobro musi pokonać Zło (zob. Krukowska 2011, Maślanka 2014). Nawet jeśli człowiek ukojenie znajduje dopiero w Rzeczypospolitej niebiańskiej, w Nowym Jeruzalem, to i ona ma rysy domowej ojczyzny, powiatowej wspólnoty nowogródzkiej rodem z Litwy.

W perspektywie indywidualnej Mickiewicz uwewnętrznił więc i pielęgnował obraz jednej jedynej Litwy, centrum swojego świata, który opuścił i do którego wracał

[17] Taką wizję kosmicznej walki Dobra i Zła przynosi dojrzały „mistyczny" tekst Mickiewicza: *Słowa Chrystusa*.

[18] Zresztą, bardziej niż sama wizja Mickiewicza, odstręcza współczesnego człowieka logika romantycznego myśliciela. Pełna paradoksów, aporii, sprzeczności. Zwraca na nie uwagę Michał Kuziak w: 15.

i wraca tak długo, jak długo my go czytamy. Wraca i wrócił (już) i wróci (kiedyś). Ale tu już wchodzimy na grunt metafizyki. Zostawmy ją Mickiewiczowi i każdemu z jego czytelników. Ich też można zawsze nazwać Litwinami. W sensie symbolicznym.

Brak bodaj prób syntezy obrazu Litwy u Mickiewicza w XX i XXI wieku więcej mówi o nas samych, niż o Mickiewiczu, którego, na szczęście, nie przestaliśmy nazywać wieszczem, uznając, że jest on zapewne człowiekiem z przyszłości.

Bibliografia

Mitosek Z. (red.), 1999, *Adam Mickiewicz w oczach Francuzów*, przeł. R. Forycki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Biołczew Bojan, 2003, *Po drugiej stronie mitu – Adam Bernard Mickiewicz – pomiędzy aureolą wieszcza i homo ludens*, przeł. C. Juda, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Bobrowski Johannes, 1961, *Mickiewicz*, przeł. T. Nowakowski, „Kultura", Paryż, nr 9/191, 83-90.

Burzka-Janik Małgorzata, 2009, *W poszukiwaniu centrum. Dom i bezdomność w życiu i twórczości Adama Mickiewicza*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Cysewski Kazimierz, 1987, *O „Balladach i romansach" Mickiewicza. Interpretacje*, Słupsk: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.

Donelaitis Kristijonas, 1818, *Das Jahr in vier Gesängen. Ein ländliches Epos*, Übertr. von D. L. J. Rhesa, Königsberg: Hartung.

Donelaitis Kristijonas, 2012, *Metai*, K. Požėra. Il. R. Maleckas, D. Maleckienė (red.), Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla.

Donelaitis Kristijonas, 1982, *Pory roku/ Metai*, przeł. Z. Ławrynowicz. Wstęp A. Wakar, Z. Ławrynowicz, Olsztyn-Białystok: Wydawnictwo Pojezierze.

Jackiewicz Mieczysław, 1997, *Kristijonas Donelaitis i jego poemat „Pory roku": w przekładach i w polskiej opinii literackiej (do 1989 r.)*, „Przegląd Wschodni", t. IV, z. 2, 340-363.

Janion Maria, 1992, *Kres paradygmatu,* „Rzeczpospolita", nr 63, 8-9.

Kalėda Algis, 1989, *Adomas Mickevičius*, Kaunas: Šviesa.

Koropeckyj Roman R., 2013, *Adam Mickiewicz. Życie romantyka*, przeł. M. Glasenapp, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Krukowska Halina, 2011, *Noc romantyczna. Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria.

Kubilius Vytautas, 1998, *Adomas Mickevičius. Poetas ir Lietuva. Apybraiža* (Adam Mickiewicz. Poeta i Litwa. Esej), Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Kuziak Michał, 2013, *Inny Mickiewicz,* Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria.

Lenkowski Stanisław, 1922, *A. Mickiewicz: twórczość na emigracji (1832–1855)*, Łódź: Ludwik Fiszer.

Lenz Siegfried, 2014, *Mowa wygłoszona w czasie nadania tytułu „Honorowy Obywatel Miasta Ełku”*, Ełk, 18 października 2011 roku, przeł. J. Prud, w: J. Ławski, R. Żytyniec (red.), *Wielokulturowy świat Siegfrieda Lenza. Studia*, Białystok – Ełk.
Cwirka K. A., Szpakouski J. S. Antanowicz K. V. (red.), 2013, *Literatura Białorusi XIX stulecia. Antologia*, Mińsk.
Ławski Jarosław, 2006, *Konstantynopolitańskie doświadczenie duchowe Adama Mickiewicza* w: U. Cierniak, ks. J. Grabowski (red.), *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Między pamięcią a oczekiwaniem,* t. II, Częstochowa: Instytut Filologii Obcych Akademii im. Jana Długosza, 583-598.
Ławski Jarosław, 2003, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok: Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku.
Ławski Jarosław, 2010, *Mickiewicz – Mit – Historia. Studia*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
Maślanka Julian, 2014, *Mickiewicz o despotyzmie rosyjskim*, w: J. Maślanka (red.), *Szkice z dziejów literatury i kultury. Idee – motywy – wartości*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 105-126.
Maurer Jadwiga, 1990, *„Z matki obcej…”. Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Londyn: Polska Fundacja Kulturalna.
Mickiewicz Adam, 1986, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp i komentarz M. Grabowskiej, Warszawa.
Mickiewicz Adam, 2000, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci,* przeł. L. Płoszewski, opr. J. Maślanka, w: Mickiewicz A., *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, t. X, Warszawa: Czytelnik.
Kalinowska M., Ławski J., Bizior-Dombrowska (red.), 2011, *Prelekcje paryskie Adama Mickiewicza wobec tradycji kultury polskiej i europejskiej. Próba nowego spojrzenia,* Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Rymkiewicz Jarosław Marek, 2012, *Głowa owinięta koszulą*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
Górski K., Hrabem S. (red.), 1965, *Słownik języka Adama Mickiewicza,* t. IV: L-M, Warszawa –Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
Sudolski Zbigniew, 1997, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa: Ancher.
Kasperski E., Krysowski O. (red.), 2014, *Tradycje bizantyjskie. Romantyzm i inne epoki*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
Valsecchi Daniel H., 2007, *Między polityką a metapolityką. Samoobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza (1817–1835)*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
Windakiewicz Stanisław, 1918, *Prolegomena do „Pana Tadeusza”,* Kraków: G. Gebethner.
Zachariewicz Jan, 1924, *Adam Mickiewicz, Polska i Stany Zjednoczone Ameryki*, Lwów: Spółka Akcyjna Wydawnicza.

ADOMO MICKEVIČIAUS LIETUVOS VIZIJOS

Santrauka

Straipsnyje aptariama Lietuvos vizija didžiojo lenkų poeto romantiko Adomo Mickevičiaus (1798-1855) kūryboje. Kaip teigia straipsnio autorius, egzistuoja nuomonė, kad Mickevičius sukūrė nuoseklų vientisą Lietuvos paveikslą. Lietuvą poetas vadino savo „tėvyne“: nors ir prarasta, ji išliko jo atmintyje kaip „šeimos vertybių sfera“, kurios jis ilgėjosi visą gyvenimą. Bet taip galima teigti tik žiūrint iš privatumo, intymumo pozicijų. Žiūrint iš kitos pusės, skirtingais kūrybos laikotarpiais kaip filosofas, mesijanizmo sekėjas, poetas, dramaturgas, Mickevičius piešė ir skirtingus „vaikystės krašto“ paveikslus, kurie buvo skirtingi ir estetiniu, ir idėjiniu požiūriu. Todėl, autoriaus manymu, galima teigti, kad Mickevičiaus Lietuva nėra nuoseklus išbaigtas paveikslas ir kad poetas nupiešė net keletą jos poetinių ir filosofinių vizijų.

Esminiai žodžiai: Mickevičius, romantizmas, Lietuva, estetika, mesijanizmas.

ADAM MICKIEWICZ'S VISIONS OF LITHUANIA

Summary

The present dissertation focuses on the representation of Lithuania in the oeuvre of Adam Mickiewicz, the most accomplished Polish Romantic poet. As the author asserts, Mickiewicz did create a consistent picture of Lithuania, his "native land," but this picture reflected his deeply private emotions: his yearning for the remembered and lost "sphere of household values." However, throughout his career as a philosopher of Slavic messianism, poet and playwright, Mickiewicz tended to come up with diverse representations of the "country of his juvenile years." They differed from each other both in aesthetic and ideological terms. It can be argued that there exists no single image of Lithuania in Mickiewicz's oeuvre; instead there are several poetic and philosophical visions of the place.

Keywords: Mickiewicz, Romanticism, Lithuania, aesthetics, messianism.

Anna Szawerna-Dyrszka
Uniwersytet Śląski, Polska

POGRANICZA KULTUROWE W ROZMOWACH Z CZESŁAWEM MIŁOSZEM

Czesław Miłosz lubił rozmawiać. Uczestnicząc w rozmowie, był w swoim żywiole. Wystarczy przypomnieć godziny przegadane z Aleksandrem Watem, Renatą Gorczyńską i Aleksandrem Fiutem, zamienione potem na grube tomy wywiadów-rzek, w których poeta pełni różne role: cierpliwego i uważnego słuchacza, niestrudzonego gawędziarza, gorliwego opowiadacza, starającego się na „nieraz *bezczelne*" pytania udzielać „względnie rozumnych odpowiedzi" (por. Miłosz 2002, 6). Te obszerne wywiady nie zaspokajały jednak Miłoszowej potrzeby dialogu, zwłaszcza że przed otrzymaniem nagrody Nobla, czyli przed rokiem 1980, musiała być ona – z oczywistych względów – znacznie ograniczana. Nagroda, a następnie zmiany polityczno-społeczne w naszej części Europy zmieniły tę sytuację – w konsekwencji rozmowy, w jakich poeta uczestniczył od 1980 roku, zebrane w trzech woluminach, zajmują ponad dwa tysiące stron (zob. Miłosz 2006, Miłosz 2010, Miłosz 2013). Ta imponująca ilość zaświadcza, że Miłosz nie unikał wywiadów. Równie chętnie rozmawiał z młodzieżą i redaktorami prowincjonalnych pism, jak ze znanymi dziennikarzami oraz przedstawicielami świata kultury i nauki. Z wielkim zaangażowaniem przyjmował rolę interlokutora w ważnych dysputach intelektualnych. Konsekwentny w swoich zasadniczych poglądach, z uwagą wsłuchiwał się w głosy polemiczne. Nastawiony na zrozumienie innego, z różnicy zdań wyprowadzał konstruktywną dyskusję, nigdy nie dążąc do konfrontacji, zawsze – do pojednania. W pytaniach i odpowiedziach szukał tego, co łączy, a nie dzieli rozmówców. Miłosz pojmował zatem rozmowę na sposób hermeneutyczny. Uznawał ją – jak przystało na człowieka wychowanego w wielokulturowym świecie – za podstawę porozumienia i zrozumienia. Na co dzień stykając się z obcością, wykształcił w sobie postawę otwartości na innych. W jednym z wywiadów, zapytany o to, jakie ludzkie cechy ceni najbardziej, odpowiedział: „otwartość na ludzi, pewna lekkomyślność, wielkoduszność – to mnie najbardziej pociąga w ludziach" (Miłosz 2006, 75). Taka wypowiedź jest charakterystyczna dla człowieka pogranicza – jeśli pogranicze rozumieć nie tyle jako pewien obszar geograficzny, ile trudną do ścisłego określenia przestrzeń skomplikowanych relacji wewnątrz wspólnoty, którą tworzą ludzie mówiący różnymi językami, wyznający odmienne systemy wartości. W tym sensie pogranicze jest wyrazem świadomości społecznej, umieszcza-

jącej je w sferze kultury – zawsze tam, gdzie następuje przemieszczenie i splątanie pochodzących z różnych źródeł elementów kulturowych (Golka 2010, 277). Pograniczy zatem można szukać wszędzie – także w każdym z nas. Na ten „personalny", „wewnętrzny" wymiar pogranicza zwrócił uwagę Andrzej Mencwel w debacie, jaka z udziałem Miłosza odbyła się w 1994 roku podczas Środkowoeuropejskiego Forum Kultury. „Znaczna część mojej osoby jest pruska, a znaczna ruska. [...] sam jestem [...] pograniczem" – mówił Mencwel, stwierdzając, że idea kulturowej czystości jest fikcją w dzisiejszym świecie (Miłosz 2006, 486-487). Miłosz – kulturowa mieszanka litewskości i polskości – był tego najlepszym przykładem. Trudno się zatem dziwić, że problematyka pograniczy stanowiła jeden z najważniejszych tematów rozmów, do jakich zapraszano poetę – zarówno dyskusji w szerszym gronie, jak też wywiadów, w których był głównym bohaterem lub – to szczególny przypadek *Rozmów o Litwie* z Tomasem Venclową – równorzędnym partnerem dialogu[1].

Kwestie związane ze stykaniem się kultur niejako w naturalny sposób przyciągały osobę Miłosza. Stąd jego głosu nie mogło zabraknąć w debatach pisarzy i intelektualistów organizowanych przy okazji sesji naukowych dotyczących literatury Europy Środkowej i Wschodniej – do najistotniejszych należy wymiana poglądów podczas konferencji w Lizbonie (1988) i Budapeszcie (1989)[2]. W wywiadach z Miłoszem zagadnienia pograniczy pojawiały się na innej zasadzie. Wywoływały je pytania rozmówców, dotyczące wczesnej biografii poety, prowadzące do refleksji natury ogólniejszej, której centrum stanowiły pojęcia: ojczyzna, tożsamość, naród, język, wielokulturowość, różnorodność, zakorzenienie, nacjonalizm, antysemityzm, pojednanie i – oczywiście – pogranicze. Pretekstów do rozmów na powyższe tematy dostarczała też twórczość Miłosza – zwłaszcza takie książki jak *Rodzinna Europa*, *Zniewolony umysł* (rozdział *Bałtowie*), *Szukanie ojczyzny*, *Wyprawa w Dwudziestolecie*.

Bez względu na to, co było źródłem międzykulturowego dialogu, Miłosz z wielką wytrwałością i konsekwencją odpowiadał na różnie formułowane, ale w zasadzie wciąż te same pytania: „Czym jest dla pana ojczyzna?" (Miłosz 2010, 122), „Dlaczego czuje się pan Polakiem?" (Miłosz 2006, 710), „Co [...] znaczy dla pana Litwa?" (Miłosz 2013, 32), „[...], „[...] czy antysemityzm należy traktować jako zjawisko,

[1] *Rozmowa o Litwie. Z Czesławem Miłoszem i Tomasem Venclovą rozmawiają Jan Błoński i Jerzy Jarzębski*. (Miłosz 2006, 191-214); *Rozmowy o Litwie. Z Czesławem Miłoszem rozmawia Tomas Venclova*. (Miłosz 2010, 782-788). Zob. też: Żeligowski *i upiory przeszłości. Z Czesławem Miłoszem i Tomasem Venclovą rozmawia Elżbieta Sawicka*. (Miłosz 2006, 338-343).

[2] *Konferencja literacka w Lizbonie: debata pisarzy z Europy Środkowej i Rosji*. (Miłosz 2013, 199-284); *Konferencja literacka w Budapeszcie (rozmawiają: Hans Carl Artmann, Péter Esterházy, Danilo Kiš, György Konrád, Eduard Limonow, Claudio Magris, Miklós* Mészöly, Adam Michnik, Czesław *Miłosz, Paul-Eerik Rummo*. (Miłosz 2013, 316-338).

które przeszło już do historii, czy jest on nadal obecny w dzisiejszej Polsce?" (Miłosz 2013, 147), „[…] czy ideologią pogranicza jest nacjonalizm?" (Miłosz 2006, 472), „Co decyduje o narodowościowej przynależności poety?" (Miłosz 2010, 254), „Czym […] jest zjawisko pod nazwą „Europa Środkowo-Wschodnia"? (Miłosz 2010, 402), „Czy […] pragnął pan […] budować, dzięki sztuce poetyckiej, pomost porozumienia pomiędzy Laudą a Kalifornią?" (Miłosz 2010, 815). Złożoność problematyki, jaką otwierały takie pytania, nie pozwalała na proste odpowiedzi. Dlatego repliki Miłosza przyjmowały nieraz kształt obszernych wywodów, w których rozwijał oraz uzasadniał swe sądy, dotyczące różnych aspektów i przejawów pogranicza. Nie obawiał się przy tym licznych – czasem prawie dosłownych – powtórzeń, wymuszanych powracaniem tych samych tematów. Niezmienny w poglądach, pewny słuszności swych diagnoz, z rozmowy na rozmowę utrwalał je w społecznej świadomości.

Z wypowiedzi Miłosza wyłania się niezwykle zawiły układ dwustronnych i wielostronnych więzi łączących kultury: polską, litewską, ukraińską, białoruską, estońską, łotewską, rosyjską, żydowską, amerykańską. Charakter tych związków dobrze oddaje metafora splątanych sieci (por. Golka 2010, 286), postmodernistyczna figura kłącza lub matematyczne pojęcie fraktali[3]. Równie dobrze – określenie, którego poeta użył w rozmowie z Elżbietą Morawiec, opisując wielojęzyczne środowisko międzywojennego Wilna: galimatias (Miłosz 2006, 28). W próbie rozplątywania, czyli zrozumienia tego pomieszania kluczowe znaczenie wydaje się mieć stosunek Miłosza do pojęć: naród, kresy, centrum.

Jako człowiek pogranicza, wychowany w mieście, w którym współistniały różne nacje, poeta miał problem z używaniem słowa „naród":

> Dla mnie jest to tabu. I bardzo jest mi przykro, że to słowo weszło do powszechnego użytku. Dzisiaj ludzie nie rozumieją, że jest to słowo kiedyś zmonopolizowane przez jedną partię polityczną. (Miłosz 2006, 28)

Wstręt do endecji już w latach szkolnych był przyczyną buntu Miłosza wobec tak zwanych „walorów narodowych" (Miłosz 2006, 29), a w konsekwencji wobec myślenia o mieszkańcach ówczesnej Polski w kategoriach jednolitego narodu. Zapytany w wywiadzie dla „Rzeczpospolitej" o stosunek do ideologii Romana Dmowskiego, odpowiadał:

[3] „Fraktale są […] zbiorami elementów różnych, a jednak samopodobnych i samopowielających, które opisują geometrię świata połamanego, poskręcanego, pogmatwanego, a jednak na swój sposób uporządkowanego i, co ważniejsze, świata nieskończonego choć ograniczonego. […] Fraktale przypominają, że nie można z góry, automatycznie, ściśle i dokładnie zakładać, czy i jakie są różnice, gdzie przebiegają granice między czymkolwiek." (Golka 2010, 273).

> Pochodzę z rodziny o sympatiach piłsudczykowskich, w której samo słowo „endek" było wyzwiskiem. Wciąż uważam, że odpowiedzialność za mnóstwo złych rzeczy w Dwudziestoleciu spada na orientację dmowszczyków. […] Polska międzywojenna była krajem niejednolitym etnicznie. To był kraj wieloetniczny i wielojęzyczny, w którym uprawianie takiej polityki jak w kraju jednonarodowym należy uznać za wielki błąd. (Miłosz 2010, 118-119)

Równie kłopotliwe jak słowo „naród" było dla Miłosza słowo „kresy". „Kiedy mówi się słowo „kresy", które doprowadza mnie zresztą do białej gorączki, wtedy wszystko jest jakby odfajkowane. Jakie kresy? To Polska była dla mnie kresami" – stwierdzał w rozmowie ze Stanisławem Beresiem (Miłosz 2006, 683). Gdzie indziej zaś podkreślał, że nigdy nie miał poczucia, iż mieszka na kresach. Dla rodziny Miłoszów geograficznym centrum było Wilno i Ryga (gdzie urodzili się babka i – najprawdopodobniej – ojciec Czesława), a szerzej – obszar Wielkiego Księstwa Litewskiego (por. Miłosz 2010, 88). Dla poety punkt centralny stanowiły Szetejnie – zgodnie z jego przekonaniem, że

> […] ludzka wyobraźnia pracuje geograficznie, w tym znaczeniu, że wioska czy miasteczko, gdzie urodziła się dana osoba, stanowi dla niej centrum. W swojej wyobraźni ta osoba sytuuje wszystko, co na północ, południe, wschód i zachód, w odniesieniu do punktu, w którym przyszła na świat. (Miłosz 2013, 80)

Możliwe jest jednak przesunięcie tak rozumianego centrum – czy raczej pojawienie się nowego, na przykład w wyniku zakorzenienia w kraju emigracji. W wywiadzie dla amerykańskiego pisma „The Southern Review" Miłosz mówił:

> Dla mnie największą trudnością związaną z emigracją do Ameryki okazało się to, że mam dwa punkty odniesienia: Pierwszy to wieś, w której się urodziłem […]. Drugi punkt to miejsce, w którym mieszkam obecnie, Berkeley. […] Moja wyobraźnia wspiera się na dwóch punktach odniesienia i sposobach ich łączenia […] (Miłosz 2010, 80)

Prywatna geografia poety uprzywilejowuje Szetejnie i Berkeley, co w wielu rozmowach przekłada się na wnioski bliskie słowom Jerzego Turowicza, kierowanym do autora *Doliny Issy*: „jesteś «dziecięciem Europy», równocześnie Amerykaninem z wyboru, ale korzenie masz na pograniczu kulturowym polsko-litewskim" (Miłosz 2006, 39-40).

Problematyka centrum w rozmowach z Miłoszem nie ograniczała się jednak tylko do jego indywidualnej biografii. Poeta rozważał to zagadnienie, próbując określić na mapie Europy miejsca współcześnie ważne ze względów kulturowych. Dawniej takim miejscem „był Rzym, potem Paryż, a potem może Wiedeń" (Miłosz 2006, 32), dziś

nie ma centrum. „Co się dzieje, kiedy nie ma na kogo się oglądać? Gdzie jest centrum? Może mi pani powie?" – zaczepnie pytał poeta Elżbietę Morawiec (Miłosz 2006, 32). Podkreślał przy tym, że nie chodzi mu o centrum umiejscowione w literaturze, lecz rozumiane geograficznie. Do szukania tak pojmowanego centrum powrócił później w rozmowie z Mariuszem Orskim. Trochę żartując, trochę marząc, mówił o Polsce, Litwie i Ukrainie: „Prawdopodobnie za kilkadziesiąt, może sto lat będzie to centrum świata. Może się mylę... mogę się mylić, ale tak mi się wydaje" (Miłosz 2006, 100). Nadzieję, że jest to prawdopodobne, czerpał z następującej wypowiedzi jednego ze swych polskich przyjaciół: „No, może my jesteśmy jak Dalmatyńczycy w późnym imperium rzymskim, którym coś się jeszcze chciało robić, podczas gdy innym już nic się nie chciało..." (Miłosz 2006, 100).

Kontestując słowa „naród" i „kresy", a także przewartościowując pojęcie „centrum" – które może być wszędzie – autor *Szukania ojczyzny* ustalał podstawy swego myślenia o pograniczach w ogóle, a o styku kultur polskiej i litewskiej w szczególności. Trudno bowiem nie zauważyć, czytając trzy tomy rozmów z Miłoszem, że w dużej mierze są to rozmowy o Litwie, a zatem i o Polsce. Oczywistym wprowadzeniem do tych tematów były pytania rozmówców o tożsamość narodową i etniczną poety. Odpowiadając, Miłosz niezmiennie podkreślał podwójność swych korzeni. Wychowany w kulturze polskiej, mówiący i piszący po polsku, czuł się Polakiem, ale jego poczucie polskości kształtowało się pod silnym wpływem miejsca urodzenia oraz miasta, w którym spędził młodość. Na przykład w wywiadzie dla „Dziennika Bałtyckiego" mówił:

> Być może, że wychowanie w mozaice różnych narodowości i różnych wyznań, w szczególnym mieście, jakim było Wilno, i moje bardzo intymne związki z Litwą – wszystko to zrobiło ze mnie Polaka trochę nieortodoksyjnego. (Miłosz 2006, 71)

W międzywojennym Wilnie był zatem Miłosz Polakiem, ale – jak mówił w rozmowie z Adamem Michnikiem i Ireną Grudzińską-Gross – „zbuntowanym przeciw tej polskości" (Miłosz 2006, 560). Nigdy natomiast nie uważał się za Litwina i nie mógł nim być, o czym decydowało kryterium językowe. „Nie było wypadku, żeby ktoś tworzący po polsku wiersze czy prozę uważał się za Litwina piszącego po polsku" – stwierdzał poeta w tej samej rozmowie. I dodawał: „Ja bym lubił, żeby było tak jak w Finlandii, gdzie można pisać po szwedzku i być poetą fińskim" (Miłosz 2006, 560). Skoro jednak nie było takiej możliwości, pozostał „litewskim łosiem wierszującym po polsku" (Miłosz 2006, 316). Nie ulegało dla niego wątpliwości, że jest poetą polskim, ale tej cząstki w sobie, która łączyła go z dzieciństwem i młodością, nie miał zamiaru się pozbywać (por. Miłosz 2006, 323). Do końca życia czuł się spadkobiercą

idei Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jego tradycje uważał za fundamentalne dla kultury polskiej, o czym najlepiej świadczy następująca wypowiedź: „[…] polski poeta – jeśli jest uważany za poetę ważnego – musi pochodzić z Litwy. W przeciwnym razie nie możemy go nazywać wielkim poetą" (Miłosz 2013, 34). Litwa Miłosza to także folklor – pieśni, jakich słuchał w dzieciństwie w Szetejniach. „Właściwie folklor polski jest dla mnie niezrozumiały, bo ja rozumiem tylko folklor litewski" – mówił na spotkaniu z młodzieżą w Sejnach (Miłosz 2010, 521). W rozmowie z Krzysztofem Czyżewskim muzykę litewską (czyli pieśń ludową) uznał za dziesięciokrotnie mu bliższą niż muzyka polska (Miłosz 2006, 391).

Przyznawanie się Miłosza do tak rozumianej litewskości budziło (i chyba nadal budzi) obawy wielu Polaków – zwłaszcza na tle negatywnych opinii o Polakach na Litwie, jakie poeta otwarcie wygłaszał w latach dziewięćdziesiątych: „dlatego, że oni są zamrożeni w mentalności sprzed 1939 roku" (Miłosz 2010, 811). Chcąc rozwiać te obawy, poeta wyjaśniał:

> […] jaki ze mnie Litwin? Tego typu stwierdzenie wykazuje nieznajomość tamtejszych stosunków. Przecież podział nastąpił według języka. Nie da rady, jeśli ktoś mówił po polsku, to był Polakiem, a nie Litwinem. A to przyznawanie się do Litwy? Cóż, ja się tam przecież urodziłem. (Miłosz 2006, 683)

W rozmowie z Elżbietą Sawicką Miłosz odpowiadał na podobny zarzut – że „jest nie dosyć polski":

> Jeżeli jestem „nie dosyć polski", to chyba nie tak źle, bo gdyby w Jugosławii było trochę ludzi nie dosyć serbskich i nie dosyć chorwackich, i tak dalej, może by dało się uniknąć rzezi… (Miłosz 2006, 323)

To chyba najlepszy argument broniący wszystkich, którzy mają „niewyraźne poczucie przynależności narodowej" (Miłosz 2006, 322). Poeta przywołał go później w rozmowie z Januszem Korkiem (Miłosz 2010, 811) – tym razem nie tylko w kontekście pytania o „niepolskość" i „prolitewskość", ale też w związku z aktualnymi (był rok 1994) wydarzeniami w byłej Jugosławii. Autor *Zniewolonego umysłu* udzielił wówczas poparcia gazecie „Oswobodjenje", która była wspólnym zamierzeniem dziennikarzy chorwackich, serbskich i muzułmańskich. „W sytuacji wzajemnego wyżynania się tych grup inicjatywa ta wydawała mi się całkowicie godna poparcia" – mówił Miłosz (Miłosz 2010, 810). Etniczna i narodowa „niedostateczność" była dla niego warunkiem współistnienia ponad podziałami oraz różnicami kulturowymi.

Miłosz uważany był przez swych rozmówców za w pełni predestynowanego do tego, by wypowiadać się na temat współczesnych relacji między Polską a Litwą oraz innymi krajami Europy Środkowo-Wschodniej. Poeta wielokrotnie podkreślał,

że interesuje go wszystko, co dotyczy ułożenia stosunków między Polską, Litwą i Ukrainą (Miłosz 2006, 100-101). Jeszcze przed odzyskaniem przez Litwę niepodległości mówił o konieczności dążeń wolnościowych, a osiągnięcie niezawisłości uważał za tak samo ważne dla Litwinów jak zamieszkujących odrodzoną Republikę Litewską Polaków. Podejmując problem konfliktu polsko-litewskiego, szukał jego źródeł w skomplikowanej historii obu narodów i oddawał sprawiedliwość każdej ze stron. W 1996 roku, w rozmowie w redakcji „Rzeczpospolitej", stwierdził, iż nie mógłby mieszkać w ówczesnym Wilnie, ponieważ panuje tam „szalenie niezdrowa atmosfera": „z jednej strony Polacy deformują pewne wydarzenia na swój sposób, z drugiej zaś trudno opowiedzieć się po stronie Litwinów, którzy ciągną wszystko do siebie i bywają bardzo nacjonalistyczni" (Miłosz 2006, 532-533). Jednak racjom litewskim poeta przyglądał się ze szczególną uwagą – nie bez powodu rozmówcy Miłosza nazywali go adwokatem i orędownikiem Litwy. Ta postawa była szczególnie widoczna w rozmowach z Tomasem Venclovą, który wyjaśniał:

> Chodzi o to, że Czesław, kiedy rozmawia ze mną, używa nazwy nie Wilno, a Vilnius. A ja, odpowiadając mu, używam polskiej nazwy Wilno [...]. I to właśnie, moim zdaniem, jest taka dyplomacja, jaka nam, Litwinom i Polakom, może być w danej chwili pomocna: starać się stać zawsze na pozycjach tej drugiej strony, starać się zrozumieć wszystko z pozycji strony przeciwnej. (Miłosz 2006, 204)

„Venclova stoi na stanowisku, że on, ponieważ jest Litwinem, powinien bronić Polaków, no a ja, jako Polak, powinienem bronić Litwinów" – oświadczał Miłosz w innej rozmowie (Miłosz 2010, 790). Zgodnie z tą zasadą tłumaczył „obsesję" Litwinów „na punkcie Polaków" oraz ich myślenie o konsekwencjach unii lubelskiej w kategoriach narodowej katastrofy (Miłosz 2006, 196). Venclova natomiast sprzeciwiał się traktowaniu unii jako „demonicznej intrygi polskiej, której celem od początku było zgnębienie Litwy i zlikwidowanie języka litewskiego" (Miłosz 2006, 197). Obaj poeci przezwyciężali stereotypy w ocenie przeszłości Litwy, a zwłaszcza Wilna – miasta niezwykle ważnego dla obu narodów. Przestrzegali przed deformowaniem historii i wywoływaniem niepotrzebnych napięć. Miłosz, zapytany w 1993 roku o to, co sądzi o aktualnych relacjach między Polską a Litwą, odpowiadał:

> [...] w stosunkach polsko-litewskich w chwili teraźniejszej potrzebne jest duże zrozumienie, i to przede wszystkim ze strony Polaków. Brutalne odreagowywanie wolności na Litwie potrwa na pewno jeszcze jakiś czas, potem jednak przyjdzie opamiętanie i refleksja. Litwini zrozumieją, że nikt w Polsce nie zamierza ich sobie podporządkowywać – ani politycznie, ani kulturowo. Że z wolna, w formującej się na nowo Europie, bariery dotychczasowych granic stopniowo będą przerastać w tkankę wzajemnych, wielokierunkowych powiązań, że nie sposób,

> by dwa sąsiadujące ze sobą w Europie narody próbowały żyć na przekór sobie i wbrew sobie… (Miłosz 2006, 317)

Podobnie myślał Venclova, już w 1990 roku przewidując, że w niedługim czasie problem granic w naszej części Europy będzie tak samo mało ważny (czy wręcz nieważny) jak w Europie Zachodniej, a w nowej zjednoczonej Europie umacnianiu tożsamości narodowych towarzyszyć będzie likwidacja konfliktów na tle etnicznym (Miłosz 2010, 787). Równocześnie przewartościowaniu ulegnie koncepcja Europy Środkowo-Wschodniej, będąca przedmiotem międzynarodowej dyskusji intelektualistów od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Jako jeden z autorów pojęcia i idei Europy Środkowej Miłosz należał do najważniejszych uczestników tej dyskusji, zapoczątkowanej – jak podkreślali jego rozmówcy – przez Milana Kunderę. „Koncepcja Europy Środkowej nie została stworzona przez Kunderę. Macie obsesję i nieustannie powtarzacie, że to wynalazek Kundery. W żadnym wypadku" – mówił poeta do uczestników debaty pisarzy z Europy Środkowej i Rosji w Lizbonie (Miłosz 2013, 278). Chyba szczególnie zależało mu na wyjaśnieniu tej kwestii, skoro nawiązywał do niej w wielu rozmowach – na przykład w wywiadzie opublikowanym w 2001 roku w „Gazecie Uniwersyteckiej" stwierdzał: „Mówi się, że ten termin wprowadził Milan Kundera, ja to podniosłem trochę wcześniej na łamach pism amerykańskich" (Miłosz 2010, 403).

Z wypowiedzi Miłosza wynika, że nie jest pewny kto – Kundera czy on – po raz pierwszy użył terminu Europa Środkowowschodnia[4], nie ma natomiast wątpliwości co do tego, że o problematyce środkowoeuropejskiej pisał wcześniej niż Kundera – w piśmie „Cross Currents" (redagowanym w Michigan przez Czecha Ladislava Matejkę), „na którego łamach lansowane było pojęcie Europy Środkowowschodniej" (Miłosz 2010, 123). Miłosz mówił:

> Europa Środkowa w tym sensie była wynalazkiem profesora Matejki, który to pismo pomyślał od początku, jako poświęcone Czechom, Słowacji, Węgrom, Polsce, Jugosławii… czyli stworzył od razu taki wzór. Publikowałem tam swoje eseje przedtem niż Kundera zabrał głos publicznie.[5] (Miłosz 2011, 68)

Czy idea Europy Środkowej w momencie jej powstania była utopią? To pytanie często pojawiało się w debatach intelektualistów. Miłosz wiązał utopijność i – w

[4] Termin ten stosowany jest przez Miłosza i innych rozmówców wymiennie z terminami Europa Środkowa i Europa Środkowo-Wschodnia.

[5] Esej Kundery *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej* ukazał się w 1984 roku w 5. numerze „Zeszytów Literackich".

pewnym sensie – sztuczność[6] tego projektu z faktem podziału Europy na dwa obozy, wskazywał jednak, że istnieją realne podstawy wyodrębnienia „konstruktu" o nazwie Europa Środkowa (Miłosz 2010, 782-783). Przede wszystkim podkreślał konieczność uświadomienia Zachodowi i Amerykanom, „że między Niemcami a Rosją coś jest" – wbrew powszechnej opinii, „że są Niemcy, Rosja i nic pomiędzy nimi nie ma. Oczywiście nie tylko Polski. Nie ma także Białorusi, Litwy, Ukrainy" (Miłosz 2010, 123). Za stworzeniem koncepcji Europy Środkowej przemawiał zatem argument polityczny – idea miała charakter antysowiecki (Miłosz 2013, 278, 316) i była „posunięciem taktycznym" (Miłosz 2010, 123). „Mieliśmy problem – mówił poeta – jak zdefiniować tę część Europy między Niemcami a Rosją". Kontrowersje wokół określenia, czym jest Europa Środkowa, najlepiej ukazuje międzynarodowa dyskusja pisarzy i intelektualistów, jaka odbyła się w 1989 roku w Budapeszcie. Hans Carl Artman odrzucił wtedy zupełnie termin Europa Środkowa, za wystarczające uważając pojęcie Mitteleuropa (co wywołało z kolei ostrą polemikę Claudio Magrisa). Eduard Limonow uznał ideę Europy Środkowej za nieuczciwą, a Miklósz Mészöly za twór nienaturalny (zob. Miłosz 2013, 322-324). Miłosz nie miał kłopotu z przyjęciem i rozumieniem pojęcia Europa Środkowa – wielokrotnie podkreślał, że proponuje definicje najprostsze (Miłosz 2006, 105; Miłosz 2013, 317). Kierował się przy tym dwoma kryteriami – historycznym i kulturowym (a ściślej – architektonicznym). Według pierwszego Europa Środkowa to „wszystkie państwa, które w sierpniu 1939 roku stały się rzeczywistym lub hipotetycznym przedmiotem transakcji między Związkiem Sowieckim a Niemcami. Chodzi tu zatem [...] także o kraje bałtyckie" (Miłosz 2013, 317-318; por. Miłosz 2006, 105).

Drugie kryterium wskazuje na kulturowe zakorzenienie tak wyodrębnionej wspólnoty w cywilizacji Zachodu – należą do niej te kraje, „które przeżyły średniowiecze, renesans, barok, zachowując ślady tego w architekturze" (Miłosz 2010, 403; Miłosz 2013, 192). Z tego powodu do miast Europy Środkowej (Środkowo-Wschodniej) poeta zalicza takie miasta jak Dubrownik, Tallin, Wilno, ale też – ze względu na obecność kościołów barokowych – Połock na Białorusi i niektóre tereny na Ukrainie. Trudne do ścisłego określenia granice tego obszaru są zatem wyznaczone przez architekturę (Miłosz 2010, 403). „Nie można wyznaczyć granic, gdzie kończy się Europa Środkowa – mówił Miłosz w Sejnach w 1992 roku. – Na północnym wschodzie w każdym razie tam, gdzie sięgał jezuicki barok" (Miłosz 2006, 387). Tym, co według Miłosza ściśle łączy kraje Europy Środkowej, a co stanowi „zagrożenie dla rządów

[6] „Zgodnie z często formułowana tezą koncepcja Europy Środkowej jest sztuczna, jako że wszystkie kraje, które ta nazwa obejmuje, dążyły do tego, by stać się po prostu częścią Europy Zachodniej." (Miłosz 2013, 317)

totalitarnych", jest również „długa tradycja pluralizmu i struktury społeczeństwa obywatelskiego" (Miłosz 2013, 192). O odrębności Europy Środkowej decyduje także ten rodzaj historycznej świadomości, który jest niedostępny społeczeństwom zachodnim – zdaniem Miłosza „podstawową różnicą pomiędzy tymi dwiema częściami Europy jest [...] różnica między pamięcią i jej brakiem" (Miłosz 2013, 317), podobnie jak „różnica między intelektualistami z Europy Wschodniej a tymi z Europy Zachodniej polega na tym, że ci drudzy nigdy nie dostali porządnie w dupę" (Miłosz 2013, 204).

Upadek komunizmu, równoznaczny z likwidacją politycznego podziału Europy na dwa bloki sprawił, że utopijny projekt Europy Środkowej zmienił się w rzeczywistość, i to – jak stwierdził Miłosz w 1990 roku, rozmawiając z Tomasem Venclovą – „z nienajgorszym skutkiem" (Miłosz 2010, 783). W obliczu demokratycznych przemian takie cechy kultury środkowoeuropejskiej jak wielonarodowość, wielokulturowość, pluralizm, tolerancja zyskały nowe znaczenie. Miłosz, zapytany w 1992 roku o to, jak widzi problemy Europy Środkowo-Wschodniej z perspektywy wydarzeń po 1989 roku, odpowiedział:

> Chciałbym się przyczynić do dobrosąsiedzkich stosunków pomiędzy krajami w naszej części Europy, a więc pomiędzy Polską a Czechami i Słowacją, Polską i Ukrainą, Polską i Białorusią, Polską i Litwą... Jak piszę w książce *Szukanie ojczyzny*, stało się to na starość moją służbą obywatelską. (Miłosz 2006, 387)

Z dyskursu, jaki Miłosz prowadzi w rozmowach, ale też – między innymi – w esejach *Szukania ojczyzny*, wyłania się zatem podmiot – człowiek pogranicza, czyli ten, który uczy współistnienia, „uwalnia się od dogmatów i granic, [...], nie lubi izolacji, [...] tworzy alternatywy, lubi polifonię" (Golka 2010, 282-283), buduje pomosty między kulturami i pokoleniami (por. Czyżewski 2011, 89).

Bibliografia

Czyżewski Krzysztof, 2011, *Prowincja Pedagogiczna Budowniczych Mostów*, w: *Miłosz Dialog Pogranicze*, Sejny.

Golka Marian, 2010, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa.

Miłosz Czesław, 2002, *Podróżny świata – rozmowy z Renatą Gorczyńską*, Kraków.

Miłosz Czesław, 2006, *Rozmowy polskie 1979-1998*, Kraków.

Miłosz Czesław, 2010, *Rozmowy polskie 1999-2004*, Kraków.

Miłosz Czesław, 2013, *Rozmowy zagraniczne 1979-2003*, przeł. M. Zawadzka, Kraków.

KULTŪRŲ PARIBIAI POKALBIUOSE SU ČESLOVU MILOŠU

Santrauka

Viena iš pagrindinių pokalbių su Č. Milošu temų, be abejo, yra kultūros paribio tema. Kultūros paribys suvokiamas ne vien tik kaip geografinis plotas, bet visų pirma kaip sunkiai apibrėžimui pasiduodanti bendruomenės, kurią sudaro žmonės, kalbantys įvairiomis kalbomis ir išpažįstantys skirtingas vertybių sistemas, sudėtingų santykių erdvė. Šia prasme paribio samprata sietina su visuomenės sąmoningumo raiška, kuri ir sąlygoja paribio atsiradimo vietą kultūros sferoje, t. y. visada ten, kur vyksta iš įvairių kultūros šaltinių kilusių elementų judėjimas ir persipynimas. Č. Milošo nuomone, šioje erdvėje stebimi ypatingai sudėtingi dvišaliai ir daugiašaliai ryšiai, jungiantys lenkų, lietuvių, baltarusių, estų, latvių, rusų, žydų ir amerikiečių kultūras. Daugiausia dėmesio straipsnyje skiriama pokalbiams su Č. Milošu apie lenkų ir lietuvių kultūrų sankirtas Vidurio ir Rytų Europos problematikos kontekste.

Esminiai žodžiai: kultūros paribys, pokalbis, dialogas, tėvynė, tapatybė.

CULTURAL BORDERLANDS IN THE INTERVIEWS WITH CZESŁAW MIŁOSZ

Summary

One of the most important subjects discussed in the interviews with Czesław Miłosz is the phenomenon of cultural borderland. It is regarded not only as a certain geographical area, but also as a difficult to define sphere of complicated relations within a community created by people speaking different languages, adhering to different system of values. Borderland seems to be a phenomenon of social consciousness, located in a sphere of culture, based on compilation of elements rooted in different cultural backgrounds. Miłosz describes a complicated system of relations linking several cultures: Polish, Lithuanian, Byelorussian, Estonian, Latvian, Russian, Jewish and American. The author of the article concentrates on the issues concerning relations between Polish and Lithuanian cultures and so called Central and Eastern Europe.

Keywords: cultural borderland, conversation, dialogue, borderland, motherland, identity.

Irena Fedorowicz

Uniwersytet Wileński, Litwa

JAK TEN STATEK BEZ STERU.... TOŻSAMOŚĆ PROWINCJONALNEGO ARTYSTY Z PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU NA PRZYKŁADZIE LOSÓW NIKODEMA ERAZMA IWANOWSKIEGO

Nikodem Erazm Iwanowski (1839-1932) znany jest badaczom literatury polskiej przełomu XIX i XX wieku ze względu na jego kontakty z dwiema znakomitymi literatkami tego okresu – Elizą Orzeszkową i Marią Konopnicką oraz współpracę z petersburskim „Krajem" i prasą warszawską („Tygodnik Ilustrowany", „Tygodnik Powszechny", „Biesiada Literacka"). Natomiast dla historyków literatury litewskiej jest on przede wszystkim ojcem dwóch pisarek – Sofiji Ivanauskaitė-Pšibiliauskienė (1867-1926) i Mariji Ivanauskaitė-Lastauskienė (1872-1957), które publikowały swoje utwory pod wspólnym pseudonimem Lazdynų Pelėda, czyli „Sowa z leszczyny". Osiągnięcia zawodowe Iwanowskiego, a przede wszystkim sukcesy malarskie, przypadające na początek drogi twórczej – do niedawna były znane tylko dzięki opracowaniom wydanym w Polsce (Stępień, Liczbińska 1994, 42; Białynicka-Birula 1979, 148). Przed jedenastu laty jego zasługi dla kultury litewskiej przypomniała Vaida Ščiglienė (2003, 171-179; 2005, 595-622) z Wileńskiej Akademii Sztuk Pięknych[1]. Wówczas okazało się, że w życiu tego artysty romantyka i samotnika jest wiele zagadek i niedomówień, do niedawna niepewna była nawet data jego urodzin. Jego spuścizna literacka, znajdująca się w rękopisach (Vilniaus universiteto biblioteka, Rankraščių skyrius, F 349) oraz rozproszona w prasie polskiej, również nie została dotąd zbadana. Pewne światło na losy Iwanowskiego rzuca powieść biograficzna jego młodszej córki Mariji Lastauskienė pt. *Praeities šmėklos* (Zmory przeszłości), powstała w końcu lat 20., ale wydana dopiero w 1996 r. Bardzo ważne są również szkice wspomnieniowe córki (zamieszczone w zbiorze pt. *Raštai*), a także spisane urywki wspomnień innych członków rodziny. W świetle tych materiałów wyłania się obraz artysty prowincjonalnego, niespełnionego, któremu dane było przeżywać rozterki wynikające z braku jednoznacznego poczucia tożsamości narodowej. Kim

[1] Obrazy N. E. Iwanowskiego znajdują się w zbiorach muzeów w Szawlach, Telszach, w Muzeum Narodowym im. M. K. Čiurlionisa w Kownie oraz w Domu-Muzeum Lazdynų Pelėdy w Porogach (powstało w 1966 r.). Zachowało się ogółem 19 obrazów. W kościele w Szawlach znajduje się namalowany przez Iwanowskiego przed 1910 r. obraz *Chrystus w Ogrójcu* (kopia P. Delaroche'a). Zob. Białynicka-Birula 1979, 148.

czuł się – Polakiem (jak sugerowałoby jego pochodzenie społeczne)[2], Litwinem czy Żmudzinem, jak siebie nazywał w listach do Elizy Orzeszkowej? Brak jest jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Określenie „statek bez steru", wymyślone przez córkę Mariję (odnosiła je również do siebie), nie wnosi zbyt wiele wyjaśnień, ale – jak się wydaje – trafnie ujmuje dylematy malarza i literata pochodzenia ziemiańskiego z przełomu wieków.

Na początek warto przypomnieć najważniejsze fakty z życia Iwanowskiego. Nikodem Erazm Iwanowski urodził się w rodzinnym majątku Porogi (lit. Paragiai), liczącym 300 ha, jako syn Józefy i Ksawerego Iwanowskich. Przodkowie Ksawerego Iwanowskiego herbu Rogale (LNMB RS, F 47-331, 7) przybyli na Litwę z ziem białoruskich w XVII w. Oprócz Porogów w okolicach Okmiany (lit. Akmenės rajonas) do Iwanowskich należał też majątek Meszki (lit. Meškiai). Informacje o rodzicach Nikodema Iwanowskiego są bardzo skąpe, szczególnie o matce – nieznane jest nawet jej nazwisko panieńskie. Wiadomo jedynie, że Ksawery Iwanowski w latach 1837-1839 był pracownikiem policji do spraw specjalnych. Zmarł w niejasnych okolicznościach w 1850 r. (Ščiglienė 2005, 597). Jego syn Nikodem Erazm kształcił się najpierw w domu, później ukończył z wyróżnieniem gimnazjum w Szawlach (lit. Šiauliai). Jego serdecznym przyjacielem z lat szkolnych był Gasper Feliks Cyrtowt (Gasparas Feliksas Cirtautas, 1841-1913), późniejszy ksiądz i biskup żmudzki (LNMB RS, F7-267, 2).

Już w szkole Iwanowski wyróżniał się talentem malarskim i poetyckim (LNMB RS, F7-267, 1), ale po śmierci ojca czuł obowiązek zajęcia się przede wszystkim prowadzeniem majątku. Kolejną przeszkodą na drodze do kształcenia się artystycznego był udział w powstaniu 1863 r. Wziął w nim udział jako ochotnik z pobudek ideowych (spierał się w tej kwestii ze wspomnianym Cyrtowtem, który uważał powstanie za przedwczesne), jak też po to, aby zaimponować wybrance serca (przyszłej żonie) i jej rodzinie. W obozie powstańczym zyskał miano „poety". Talent poetycki oraz młody wiek (miał 24 lata) sprawiły, że naczelnik oddziału, w porozumieniu z członkiem sztabu (notabene dawnym guwernerem Iwanowskiego) i lekarzem, zdecydowali odesłać go do matki. Młody powstaniec czuł się z tego powodu jak zdrajca, zwłaszcza po tym, kiedy się okazało, że oddział, do którego należał, został niedługo potem doszczętnie rozgromiony pod Tryszkami (lit. Tryškiai). Był on świadkiem pochówku we wspólnej mogile 26 powstańców, którzy reprezentowali „kwiat miejscowej młodzieży". Na ich mogile postawił krzyż (LNMB RS, F7-267, 2).

[2] Zdaniem Zity Medišauskienė, na przełomie XIX i XX w. tożsamość narodowa była uzależniona od tożsamości społecznej. Za Polaków uważała się szlachta, mieszczanie i inteligencja, natomiast za Litwinów – chłopi oraz nieliczni mieszczanie. Zob. Medišauskienė 2005, 15.

Aby uniknąć represji, które dotknęły uczestników powstania (m.in. jego przyszłego teścia Maurycego Peczkiewicza), za namową krewnych, Iwanowski udał się na studia do Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu. Studiował tu dwa lata (1864-1865), korzystał z protekcji wuja mieszkającego w Carskim Siole, który był wojskowym w stopniu pułkownika. Z niejasnych powodów (być może z obawy przed zrusyfikowaniem się, a także korzystając z tego, że ogłoszono amnestię dla niewykrytych „zbrodniarzy politycznych"), przerwał naukę i wrócił do Porogów (VUB RS, F349, 79). W 1866 r. poślubił mieszkającą w sąsiedztwie szlachciankę Karolinę Peczkiewiczównę. Z żoną rozmawiał wyłącznie w języku polskim, prawdopodobnie Karolina w ogóle nie znała litewskiego. Po roku urodziła się ich pierwsza córka Zofia-Sofija, późniejsza pisarka, która wymyśliła pseudonim literacki Lazdynų Pelėda. W 1868 r. Iwanowski oddał w dzierżawę dwór w Porogach i wraz z żoną i 2-letnią córeczką udał się do stolicy Bawarii, Monachium, które było wówczas ważnym ośrodkiem skupiającym polską młodzież artystyczną, przede wszystkim z zaboru rosyjskiego (Jurczyszyn (red.) 1994, 144). W załatwieniu paszportu zagranicznego pomógł mu gubernator warszawski, znajomy jego wuja pułkownika z Carskiego Sioła. Wdzięczny Iwanowski namalował portret gubernatora (VUB RS, F349, 79). W maju 1869 r. rozpoczął naukę w Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych (Königliche Akademie der Bildenden Künste), w pracowni sztuki antycznej. Uczelnia ta przyciągała młodych artystów ze względu na przyjazną atmosferę, brak sztywnych rygorów akademickich, wysokie kwalifikacje wykładowców oraz mecenat króla Bawarii Ludwika II. Poza tym miasto było bardzo atrakcyjne ze względu na wspaniałe zbiory sztuki zgromadzone w Starej i Nowej Pinakotece. Iwanowski zaprzyjaźnił się z kształcącym się wówczas w Monachium młodszym o kilka lat malarzem polskim Witoldem Pruszkowskim (1846-1896). Utrzymywał z nim kontakty przez długie lata, w dworku w Porogach były dwa obrazy Pruszkowskiego – *Portret mężczyzny* (1870) oraz *Portret kobiety* (1871) (Ščiglienė, 2005, 605). Obaj mieli podobne usposobienie (można ich określić jako „romantyków", „idealistów"), kochali krajobrazy wiejskie. Pruszkowski, podobnie jak Iwanowski, za życia nie był doceniany jako malarz (Niewiadomski 1926, 270).

Trzyletni okres pobytu w Niemczech można nazwać jedynym „szczęśliwym" i „dostatnim" okresem w życiu rodziny Iwanowskich. Oprócz pieniędzy otrzymywanych za wynajem dworu, oboje małżonkowie mogli dodatkowo zarobić: Nikodem retuszował fotografie, a Karolina robiła na zamówienie robótki ręczne (pięknie wyszywała i szydełkowała). Oboje obracali się wtedy w kręgu niezwykłych ludzi, bywali w wyszukanym towarzystwie. Iwanowscy zaprzyjaźnili się z mieszkającą naprzeciwko nich starszą panią generałową Adelajdą von Herdegen, mała Zosia stała się jej ulubienicą. Przez tę sąsiadkę Iwanowscy poznali jej krewną Helenę von Herdegen,

damę dworu cesarzowej Augusty oraz mieszkającą w Paryżu jej córkę Marie von Herdegen. Tę ostatnią sportretował przyjaciel Iwanowskiego Witold Pruszkowski, przedstawiając ją jako damę w stroju balowym (VUB RS, F349).

W 1871 r. Iwanowscy postanowili opuścić przyjazne Monachium i powrócić na Żmudź. Decyzja o powrocie zapadła nie od razu. Kusiły perspektywy lepszych warunków do pracy i twórczości, ale poczucie obowiązku i odpowiedzialności za ojcowiznę wzięły górę. Generałową von Herdegen bardzo zasmuciła perspektywa rozstania z sąsiadami. Ponieważ bardzo polubiła małą Sofiję (dziewczynka nazywała ją „babunią"), prosiła Iwanowskich, aby pozwolono jej zostać, przynajmniej na jakiś czas – z nią, ale rodzice się na to nie zgodzili. Po powrocie okazało się, że majątek Porogi jest w stanie opłakanym, dwór (wybudowany w XVIII w.) wymagał natychmiastowego remontu. Iwanowscy byli zmuszeni przenieść się do Szawli, gdzie mieszkali w bardzo skromnych warunkach. Nikodem zadbał o to, aby córka Sofija nauczyła się języka litewskiego, w tym celu zatrudnił guwernantkę Litwinkę. Dziewczynka wyrastała w atmosferze patriotyzmu litewskiego, wcześnie zaangażowała się do pracy nielegalnej, polegającej na rozpowszechnianiu literatury i prasy litewskiej, wydawanej w Tylży i Ragnecie. Odbiorcami przesyłek z drukami litewskimi byli chłopi, z którymi „panienka z dworu" spotykała się potajemnie, w nocy, w zaroślach leszczyny, stąd jej przydomek i późniejszy pseudonim literacki „Sowa z leszczyny" (VUB RS, F349)[3]. W 1872 r. w Szawlach przyszła na świat druga córka Iwanowskich, Maria-Marija, również przyszła pisarka, autorka wspomnień o rodzinie.

W tym okresie Nikodem Iwanowski starał się łączyć pracę „dla pieniędzy" (aby utrzymać rodzinę) z tworzeniem „dla ducha", co nie było łatwe do zrealizowania. Aby zaistnieć w środowisku artystycznym, brał udział w wystawach malarskich. Tak np. w 1872 r. jego obraz olejny *Skomplikowana kwestia* był eksponowany na wystawie w Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu, dwa lata później – na wystawie warszawskiego Towarzystwa Zachęta. Trzeba przyznać, że warszawscy miłośnicy sztuki byli dość powściągliwi w ocenie tego dzieła, a znany pisarz i felietonista Bolesław Prus – krytyczny czy wręcz złośliwy (Prus 1874a, 102). Wprawdzie B. Prus nie wymienił w swoim felietonie nazwiska malarza, a tylko tytuł jego obrazu, ale czytelnicy z łatwością mogli się zorientować, o kogo chodzi. Oto jak felietonista scharakteryzował obraz *Rozwiązanie kwestii*:

[3] Według innych źródeł, Iwanowski nazwał córkę Sofiję „Sową z leszczyny" jeszcze w dzieciństwie. Wszystko zaczęło się od tego, że ojciec namalował sowę na drzwiach prowadzących z salonu do salki, gdzie ona się bawiła. Ponieważ dziewczynka lubiła przebywać nad rzeką, której brzegi były porośnięte leszczyną, stąd druga część pseudonimu. (LNMB RS, F47-331, 5)

> *Rozwiązanie* (czy rozwiązywanie?) *kwestyi* to mi cacko! Dwie damy, o tyle chude – o ile brzydkie, – o tyle stare, o ile tło czerwone, - siedzą przy stoliku, na którym pali się lampa. Widz przestawszy się lękać upadku straszliwie pochylonego stolika, zapytuje ze smutkiem, po co malarz zepsuł płótno, z którego dziś nawet worków niepodobna już zrobić (Prus 1874b, 233).

Krytyka ta, choć naprawdę ostra, nie zraziła jednak artysty – w 1875 r. na wystawie zorganizowanej przez warszawskie towarzystwo artystyczne „Sztuka" wystawił on dwie inne swoje prace – *Powrót* oraz *Wśród rusałek*. Eksponował swoje obrazy w Warszawie również później (Białynicka-Birula 1979, 148).

Dzięki wspomnieniom córek wiadomo, że Nikodem Iwanowski na tym etapie życia i twórczości był zmuszony przekształcić się z artysty w rzemieślnika, a tym samym „zabił w sobie iskrę Bożą" (Ščiglienė 2003, 178). Aby utrzymać rodzinę (w 1876 r. przyszedł na świat długo oczekiwany syn Gustaw) i dokończyć remont, imał się każdej pracy, nawet tej, która była poniżej jego kwalifikacji. Na zamówienie księży w wielu parafiach malował i kopiował obrazy świętych, odnawiał stacje Drogi Krzyżowej czy ołtarze. Pracował bez odpoczynku i jak wspominała córka Marija, „zamęczał się moralnie i fizycznie" (Ščiglienė 2003, 178). Zdarzały się od czasu do czasu również zamówienia „poważne": z listu Nikodema Erazma Iwanowskiego do księdza i literata Juozasa Tumasa (pseudonim Vaižgantas, 1869-1933) wynika, że malował on obraz na zamówienie księcia Michała Ogińskiego (VUB RS, E-81, 54).

Powrót do dworu w Porogach nastąpił dopiero po upływie 9 lat, w 1882 r. Remont został zakończony, ale nie oznaczało to końca problemów. Wprawdzie Iwanowski miał teraz własną pracownię (nazywaną przez okolicznych mieszkańców „malarnią"), ale okazało się, że remont domu został wykonany niefachowo, co rusz pojawiały się nowe usterki. Iwanowskiemu brakowało wiedzy i nawyków w dziedzinie prowadzenia gospodarstwa, dlatego tego romantyka, idealistę raz po raz spotykały kolejne porażki. Nie wiodło mu się ani w pracy artystycznej, ani w prowadzeniu dworu, ani w kontaktach osobistych. Nie najlepiej układały się też jego relacje z żoną[4]. Inaczej niż większość sąsiadów ziemian, był życzliwie ustosunkowany do robotników najemnych, nie karał ich i nie karcił (nawet tych, którzy kradli drzewa z jego lasu), ale stosował metodę perswazji (LNMB RS, F47-331, 10). Płacił robotnikom za pracę książkami, a niekiedy również własnymi obrazami. Natomiast z zamożnymi sąsiadami nie mógł znaleźć wspólnego języka, szczególnie z tymi, którzy ubolewali z powodu zniesienia pańszczyzny (Ščiglienė 2005, 603). Wyjątek stanowiły jego relacje z dawnym

[4] Córka Marija w swoich wspomnieniach winą za to obarcza matkę, która rzekomo była osobą o „słabej duszy" i „chorowitym ciele", nie miała żadnych zainteresowań oprócz robótek ręcznych. Wychowaniem dzieci zajmował się wyłącznie ojciec. Zob. Ščiglienė 2005, 604.

szkolnym kolegą Antonim Moro, posiadaczem bogatej biblioteki (VUB RS, F625), oraz Wawrzyńcem Iwińskim (Laurynas Ivinskis, 1810-1881) – litewskim poetą, publicystą, tłumaczem i wydawcą. Temu ostatniemu poświęcił cały szkic, który – po przetłumaczeniu go przez córkę Sofiję – został zamieszczony w prasie litewskiej („Mūsų senovė") pod pseudonimem N. Žemaitis (Żmudzin) (VUB RS F64).

W tym okresie Iwanowski co jakiś czas wyjeżdżał do Warszawy i Krakowa, uczestniczył w polskim życiu artystycznym. W Warszawie mieszkał z przerwami, w latach 1885-1886 oraz 1887-1889, w okresie nauki syna. Sukcesów ani literackich, ani malarskich nie zdołał jednak osiągnąć. Nawiązał natomiast kontakt listowny i przyjaźń ze znanymi literatkami polskimi Elizą Orzeszkową (1841-1910) i Marią Konopnicką (1842-1910). Z autorką *Nad Niemnem* prowadził korespondencję przez 10 lat (1881-1891), listy pisarki do Iwanowskiego zostały opublikowane w latach 80. XX wieku. Jednym z naczelnych tematów, przewijających się na pierwszym etapie kontaktów korespondencyjnych (1881-1883), była współpraca Iwanowskiego z wydawanym w Petersburgu tygodnikiem „Kraj" (przez kilka lat przysyłał notatki z Litwy pod pseudonimem „Żmudzin") oraz publikacje jego pierwszych utworów literackich. Wtedy powstał m.in. poemat Iwanowskiego z dziejów Litwy pt. *Biała dziewica*, wydany w 1883 r. w Warszawie. Artysta prosił znaną pisarkę o ocenę swoich próbek literackich, zachęcał ją do przyjazdu na Żmudź, ona z kolei prosiła Iwanowskiego m.in. o pomoc dla studentów z Litwy kształcących się w Warszawie, (znane jest nazwisko jednego z nich – Leopold Buhard. Zob. LNMB RS, F47-331, 1).

Do spotkania Orzeszkowej i Iwanowskiego doszło co najmniej dwukrotnie, najpierw w Grodnie (1882), a później w Warszawie (1887). Malarz z Porogów w swoich listach nazywał Orzeszkową „Łaskawą, dobrą Panią", „Gwiazdą Nadniemeńską", a siebie – „zwykłym Żmudzinem", „pustelnikiem żmudzkim", „obywatelem świętej Żmudzi". Dedykował jej kilka wierszy, narysował też portret węglem, który przechowywał w swojej pracowni. Łączyły ich podobne zainteresowania i cechy osobowości (np. powściągliwość w okazywaniu uczuć, umiłowanie samotności), a nawet nałogi (oboje palili papierosy). Relacje między nimi były niewątpliwie bardzo ciepłe[5], ale opinia niektórych litewskich naukowców o tym, że rzekomo korespondencja z Iwanowskim zajmuje wyjątkowe miejsce w epistolografii Orzeszkowej, jest nieuzasadniona (Ščiglienė 2005, 604-605; Židonis, Niewulis-Grablunas, 2011, 295).

[5] Świadczy o tym nie tylko ton listów, ale też wymiana prezentów. W 1880 r. E. Orzeszkowa przysłała Iwanowskiemu zebrane przez siebie nad Niemnem zasuszone kwiaty (podobne upominki wysyłała też innym, np. J. Karłowiczowi), a on jej – ulepione z gliny „żmudzkiej" figurki pary wieśniaków. Zob. Židonis, Niewulis-Grablunas 2011, 294.

Kontakty Iwanowskiego ze znakomitą poetką, nowelistką i publicystką Marią Konopnicką (korespondowali w latach 1887-1895) były bardziej emocjonalne. Poznali się osobiście w Warszawie wiosną 1887 r., spędzili ze sobą sporo czasu, spacerując po Łazienkach, karmiąc łabędzie i czytając Senekę[6]. Był to początek wielkiego wzajemnego zauroczenia 45-letniej poetki i starszego o kilka lat malarza. Świadczą o tym m.in. listy Konopnickiej do Iwanowskiego z lat 1887-1889, przechowywane w zbiorach Biblioteki Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich (LMAVB RS, F27-84). Listy te Edmund Jankowski (1994, 141) określił jako „polotne, finezyjne, owiane tchnieniem poezji", godne tego, aby „mogły wejść do wielkiej księgi listów polskich", nietypowe dla poetki (por. M. Szypowska 1990, 292-295 oraz Kienzler 2014, 114-117).

O swoim zauroczeniu poznaną w Warszawie Konopnicką, o wstrząsie, jakiego doświadczył, porównywalnym do obudzenia się z letargu, Iwanowski zwierzył się w liście do Orzeszkowej (Židonis, Niewulis-Grablunas 2011, 297-298, 303). Odtąd rozpoczął się nowy etap kontaktów korespondencyjnych z autorką *Nad Niemnem*, która zaczęła unikać wszelkich zwierzeń czy cieplejszych słów pod adresem „żmudzkiego przyjaciela". Obie literatki zmarły w 1910 r., Iwanowski przeżył je o ponad 20 lat. Listy Konopnickiej i Orzeszkowej przechowywał jako najdroższe pamiątki, razem z pamiątkami po zmarłej żonie (LNMB RS, F7-267, 1).

W 1889 r. Iwanowski umieścił syna w gimnazjum w Szawlach, a sam wrócił do Porogów. Ale kontaktów z Warszawą nie przerwał – w 1904 r. eksponował tu swoje obrazy: *Kobieta*, *Wieczorne czytanie*, *Fragment* oraz *Rozwiązanie zawiłej kwestii* (Białynicka-Birula, 1979, 148). Prawdopodobnie za namową ojca, z Warszawą była związana też jego młodsza córka Marija, która w wieku 18 lat (1890) zadebiutowała w „Biesiadzie Literackiej" jako poetka (podpisywała się pseudonimem „Mania"). Rok później przeniosła się do ciotki do Warszawy, gdzie mieszkała przez 9 lat (Skaivys (red.) 2010, 7). Wiadomo, że współpracowała z prasą (np. z „Tygodnikiem Romansów i Powieści"), chętnie bywała w warszawskiej cukierni Zawistowskiego przy ul. Marszałkowskiej 100 (Podgórski 1994, 122). Później wyjechała do Petersburga, gdzie przez jakiś czas utrzymywała się z robienia biżuterii w pracowni Parszukowa. Tu wyszła za mąż za Białorusina Wacława Łastowskiego (Lastauskasa), później razem z nim przeniosła się do Wilna.

W 1905 r. Iwanowski wziął udział w prawyborach do I Dumy państwowej jako przedstawiciel ludności litewskiej z guberni kowieńskiej. W zbiorach Biblioteki Narodowej im. M. Mažvydasa zachował się tekst jego przemówienia w języku rosyjskim

[6] Chodzi o Senekę Młodszego (4? p.n.e. – 65 n.e.) – rzymskiego filozofa i poetę, przedstawiciela wczesnego stoicyzmu, wychowawcę Nerona.

oraz w przekładzie autora na język polski[7]. Iwanowski określił siebie jako „spolaczonego Litwina", pragnącego pomóc biednemu ludowi litewskiemu, obudzonemu z letargu, którego liczbę oszacował na 2 miliony (LNMB RS, F7-267, 4-5, 9). Jego odezwa nie znalazła jednak oddźwięku wśród ziemian, za jego kandydaturą głosowała tylko jedna osoba. Było to zresztą do przewidzenia, gdyż spośród około 10 tysięcy ziemian z obu guberni litewskich (czyli wileńskiej i kowieńskiej) litewski ruch niepodległościowy poparło bardzo niewielu z nich (Medišauskienė 2005, 15). W tym samym 1905 r. Iwanowski wystąpił jako obrońca języka litewskiego. W odpowiedzi na rozesłany do mieszkających na Litwie ziemian list marszałka rządu carskiego z pytaniem, jakie reformy są niezbędne dla kraju, napisał m.in.:

> Należy cofnąć zakaz drukowania książek po litewsku łacińskimi czcionkami. Dozwolić drukowania gazet litewskich po naszych miasteczkach, do szkół wprowadzić język litewski, a wtenczas i bez nas, szlachty, którzy stanowimy nikły tylko odsetek rdzennej ludności, rząd dowie się rychło, czego narodowi potrzeba.... (LNMB RS F267, 4-5).

Opinia Iwanowskiego nie była zaskakująca, ale nietypowy okazał się finał tej sprawy. Marszałek rządu zlekceważył głos litewskiego malarza i ziemianina, jego list wyrzucił do kosza. Wydobył go stamtąd sekretarz marszałka, Litwin, i przekazał do redakcji dziennika „Vilniaus žinios". List ten został zamieszczony w całości, wraz z dopiskiem od redakcji, że jego autorem jest Polak i szlachcic. Kwalifikując Iwanowskiego jako „polskiego szlachcica", redakcja zastosowała kryterium językowe, co było typowe dla ówczesnych działaczy litewskiego ruchu narodowego, ale niezrozumiałe dla artysty. Całą sprawę skwitował on tak: „Więc głos mój okazał się znowu pojedyńczym" (LNMB RS, F7-267, 2). W rzeczywistości głosów w obronie języka litewskiego w guberni kowieńskiej okazało się więcej. W czerwcu 1906 r. w gazecie „Zorza Wileńska" (nr 22, 25 V (7 VI), 8) ukazała się notatka: *Litwini w guberni kowieńskiej głośno dopominali się o swoje prawa w szkołach – i wykołatali (...)*.

Niezwykle trudne dla rodziny Iwanowskich były lata I wojny światowej. Linia demarkacyjna odcięła majątek Porogi od wszelkich kontaktów z Polską. Sytuację pogorszył wzrost podatków i reforma rolna, toteż Iwanowscy żyli na granicy ubóstwa. Artysta ratował budżet rodzinny, rysując na zamówienie portrety oficerów niemieckich (LNMB RS, F7-267, 1). W 1918 r. zmarła Karolina Iwanowska, żona malarza, niedługo potem ukochany syn Gustaw. Odtąd artysta zamknął się we dworze i prowadził tryb życia odludka. Nie kontaktował się z nikim oprócz córek. W 1926 r.

[7] Ton tego wystąpienia jest wyraźnie rusofilski, pada tam np. hasło: „Niech żyje rusyfikacja, na gruncie wspólnych ideałów!"

zmarła na gruźlicę starsza córka Sofija Pšibiliauskienė. Odtąd siostra Marija zaczęła pisać wyłącznie po litewsku, chociaż niezbyt dobrze znała ten język – jej rękopisy były poprawiane przez córkę Stanisławę (Stasė), a później – wnuka Rimantasa Matulisa.

Niewiele wiadomo o tym, co się działo z Iwanowskim w dwudziestoleciu międzywojennym. Z materiałów archiwalnych wynika, że chociaż prowadził on życie samotnika, ale korespondował (wyłącznie w języku polskim) z takimi litewskimi literatami i działaczami kulturalnymi, jak Liudas Gira czy ksiądz Juozas Tumas (Vaižgantas). Na prośbę tego ostatniego w lutym 1928 r. wysłał on swoje wspomnienia o córce Sofiji, a do nich dołączył list następującej treści:

> Do wiadomości Wielebnego Ks. Kanonika jako Redaktora kwartalnika „Mūsų senovė" (Nasza starożytność) .
> Rękopis załączony przy niniejszym nie jest właściwie materiałem do historii, zakrawa na ułamek autobiografii prywatnego człowieka. Przy tem człowiek ten, nie posiadając literackiego litewskiego języka, pisał po polsku. Wszystko to upoważnia do nadziei, że rękopis ten, w kwartalniku „Mūsų senovė" zużytkowanym będzie... Posiada on jednak i lepszą stronę, mianowicie: jest jak gdyby bladą fotografią grupy ludzi z zeszłego stulecia nie kolorowaną i nie retuszowaną nawet przez fotografa dyletanta w obawie zatracenia podobieństwa. Zaś fotografie takie bywają czasem zużytkowane przez mistrzów... Ten wzgląd ośmiela dyletanta.
> Zostaję z winnym szacunkiem Wielebnego Ks. Kanonika i Redaktora sługą (VUB RS, F 349, 51-51a).

Z listu Iwanowskiego do Liudasa Giry, pisanego 1 października 1929 r., wynika, że szukał on możliwości wydania swoich utworów (twierdził, że posiadał ich ponad 30) w przekładzie na język litewski, dlatego prosił o pomoc w znalezieniu kompetentnej osoby, która jednakowo dobrze znałaby oba języki (LNMB RS, F7-267, 9).

W korespondencji Iwanowskiego z lat 20. można też znaleźć informacje na temat ówczesnych stosunków polsko-litewskich. W liście do poety Liudasa Giry wyznał on, że chciał podarować posiadane przez siebie książki polskie i francuskie młodzieży polskiej z Kowna. Jeden z członków stowarzyszenia studentów Polaków z Kowna odwiedził Iwanowskiego w Porogach po upływie roku od czasu otrzymania jego listu. Był uprzejmy i uczynny, ale gdy dowiedział się, że gospodarz domu jest ojcem Lazdynų Pelėdy (jej portret wisiał w pokoju), wyszedł bez żadnych wyjaśnień. Jak stwierdził Iwanowski, na podstawie jego zachowania się łatwo można było się domyślić, że już nigdy więcej się tu nie pojawi ani on, ani żaden inny polski student z Kowna (LNMB RS, F7-267, 9).

„Nietypowość" Iwanowskiego na tle innych ziemian z Litwy ujawniła się również w jego traktowaniu spraw doczesnych. Przewidując swoją śmierć, w rozmowie z córką Mariją wyznał, że chce być pochowanym bardzo skromnie, w niemalowanej trumnie

(Ščiglienė 2005, 603). Przeżył ponad 90 lat, malował i rzeźbił w drewnie prawie do końca życia. Został pochowany na starym cmentarzu w Tryszkach niedaleko Telsz, obok ojca Ksawerego i żony Karoliny.

Określenie tożsamości Iwanowskiego nie jest sprawą łatwą. W listach do Elizy Orzeszkowej podkreślał on swoje pochodzenie, tożsamość oraz „charakter" żmudzki, z typową dla niego powolnością, skłonnością do refleksji, powściągliwością, skromnością (Židonis, Niewulis-Grablunas 2011, 294). Ale jak można sądzić, tożsamość ta nie różniła się od litewskiej. Potwierdza to jego postawa w okresie prawyborów do rosyjskiej Dumy (1905) i określenie siebie jako „spolaczonego Litwina". Z dzisiejszej perspektywy, jak się wydaje, najbardziej pasowałoby do niego określenie „Litwin piszący głównie po polsku, ale znający język litewski i kulturę litewską", zaproponowane przez litewskiego badacza Juozasa Girdzijauskasa (1991, 64-69)[8].

Córka Iwanowskiego Marija w liście do swojej krewnej Aleksandry Kontautaitė-Beresnevičienė pisała:

> Dopiero teraz spoglądając w przeszłość, widzę swój błąd – nie umiałam walczyć i poddałam się prądowi życia. Jak ten statek bez steru. Podobnie mój ojciec przed śmiercią często bywał zamyślony i nawet widziałam w jego oczach łzy, a zapytany mówił, że dopiero teraz wyraźnie zrozumiał swoje błędy (Ščiglienė 2005, 605).

Wydaje się, że chodziło tu nie tyle o błędy, ile o obiektywne skutki rozterek, jakie przeżywali artyści ziemianie z guberni litewskich na przełomie wieków. Pogłębiały te rozterki wydarzenia historyczne: niewola rosyjska, litewski ruch odrodzenia narodowego oraz skutki I wojny światowej, a z drugiej strony – silna więź z kulturą polską, co często bywało już nieaktualne dla ich dzieci.

Materiały archiwalne

VUB RK – Vilniaus universiteto biblioteka, Rankraščių skyrius:
Listy N. E. Iwanowskiego do J. Tumasa (1928), F1-F349 oraz F1-E81.
Listy N. E. Iwanowskiego do A. Moro (1886, 1895), F1-F625.
Wspomnienia N. E. Iwanowskiego o L. Ivinskisie (1921), F1-F64.

LMAVB RS – Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka, Rankraščių skyrius:
Listy M. Konopnickiej do N. Iwanowskiego z l. 1887-1889, F27-84.

[8] J. Girdzijauskas wyróżnia 5 typów tożsamości XIX-wiecznych działaczy kultury z terenów Litwy: 1. Polak lub spolszczony Litwin sprzeciwiający się wszelkim formom unii między dwoma narodami, ale popierający samodzielność Litwy (T. Narbutt); 2. Polak lub spolszczony Litwin, popierający unię i uznający Litwę za swoją ojczyznę (A. Mickiewicz); 3. dwujęzyczny Litwin (A. Baranauskas); 4. Litwin piszący głównie po polsku, ale znający język litewski i kulturę litewską; 5. Litwin piszący głównie po litewsku, używający języka polskiego okazjonalnie (Maironis).

LNMB RS – Lietuvos Nacionalinė Mažvydo biblioteka, Rankraščių skyrius:
Notatki dotyczące rodziny Iwanowskich, Juozo Rimanto fondas, F47-331, s. 1-11.
Listy N. E. Iwanowskiego do L. Giry (1929), F7-267, s. 1-9.
Listy córek N. E. Iwanowskiego do L. Giry, F7-444, 446.

Bibliografia

Białynicka-Birula Iwona, 1979, *Nikodem Erazm Iwanowski*, w: *Słownik artystów polskich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, t. 3, H-K.
Bibliografia Literatury Polskiej Nowy Korbut. Eliza Orzeszkowa, 1999, Gacowa H. (oprac.), Wrocław.
Fedorowicz Irena, 2000, *Literatki litewskie z przełomu XIX i XX w. Rekonesans*, w: Borkowska G. i Sikorska L. (red.), *Krytyka feministyczna siostra teorii i historii literatury*, Warszawa, 159-174.
Galeria malarstwa polskiego. Przewodnik. Muzeum Narodowe w Warszawie, 1994, E. Jurczyszyn E. (red.), Warszawa 144.
Girdzijauskas Juozas, 1991, *Lietuvių nacionalinė kultūra XIX a. pirmojoje pusėje*, „Mokslas ir Lietuva", nr 2, 64-69.
Jankowski Edmund, 1994, *Z różnych sfer. Studia i portrety*, Warszawy.
Kienzler Iwona, 2014, *Maria Konopnicka. Rozwydrzona bezbożnica*, Warszawa.
Kreft Magdalena, 2012, *„Fatalne przyzwyczajenie*", w: Borkowska G., Rudkowska M., Wiśniewska I. (red.), *Sekrety Orzeszkowej*, Warszawa, 182-190.
Lietuvių literatūros istorija. XX amžiaus pirmoji pusė. II knyga, *Literatūros klasika,* 2010, Skaivys R. (sud.), Vilnius.
Medišauskienė Zita, 2005, *Apie dvarininkų ir valstiečių santykius ne iš klasių kovos pozicijos*, w: *Dvaras modernėjančioje Lietuvoje. XIX a. antra pusė – XX a. pirma pusė,* Vilnius, 15-25.
Niewiadomski Eligiusz, 1926, *Malarstwo polskie XIX i XX wieku*, Warszawa.
Orzeszkowa Eliza, 1981, *Listy zebrane*. Do druku przygotował i komentarzem opatrzył Jankowski E., t. 9 *Do znajomych i przyjaciół*, Wrocław.
Podgórski Wojciech Jerzy, 1994, *Litwa i Polska XIX i XX wieku. Inspiracje literackie, kulturalne, oświatowe. Wybór esejów*, Warszawa.
Prus Bolesław, 1874a, *Wystawa warszawskiego Towarzystwa zachęty sztuk pięknych*, „Tygodnik Ilustrowany", nr 320.
Prus Bolesław, 1874b, *Z Ustronia*, „Niwa", nr 58, t. IV, 3 (15) V.
Ščiglienė Vaida, 2003, *Dailininkas Nikodemas Ivanauskas: nuo svajonių iki tikrovės*, w: *Istorinė tikrovė ir iliuzija: Lietuvos dvasinės kultūros šaltinių tyrimai, Vilniaus dailės akademijos darbai*, Vilnius, 171-179.
Ščiglienė Vaida, 2005, *Paragių dvaro savininkas dailininkas Nikodemas Erazmas Ivanauskas*, w: „Lietuvos valsčių" monografija „Papilė" II, III dalys, Vilnius, 595-622. (dostęp w Internecie: www.llt.lt).

Stępień Halina, Liczbińska Maria, 1994, *Artyści polscy w środowisku monachijskim w latach 1828-1914*, Warszawa.
Szypowska Maria, 2014, *Konopnicka, jakiej nie znamy*, Warszawa.
Židonis Giedrius, Niewulis-Grablunas Jowita, 2011, *Artimos sielos ilgesys: Nikodemo Erazmo Iwanowskio i Elizos Orzeszkowos laiškai (1881-1891)*, „Darbai ir dienos“, nr 56, 285-304.

Prasa

„Zorza Wileńska“, nr 22, 25 V (7 VI) 1906.

KAIP TAS LAIVAS BE VAIRO... IŠ PROVINCIJOS KILUSIO XIX IR XX AMŽIŲ MENININKO TAPATYBĖ (REMIANTIS NIKODEMO ERAZMO IVANAUSKO GYVENIMO PAVYZDŽIU)

Santrauka

Rašytojas, poetas ir tapytojas Nikodemas Erazmas Ivanauskas (Iwanowski) (1839-1932) lenkų literatūros tyrinėtojams žinomas dėl gausios korespondencijos su E. Orzeszkowa ir M. Konopnicka. Lietuvių literatūros istorikams jis, visų pirma, svarbus kaip dviejų seserų rašytojų – Sofijos Pšibiliauskienės ir Marijos Lastauskienės, savo kūrinius pasirašydavusių Lazdynų Pelėdos slapyvardžiu, tėvas. Jo literatūrinė ir meninė kūryba mažai žinoma tiek Lenkijoje, tiek Lietuvoje. Informacijos apie N. Ivanauską šaltiniai – tai jo rankraščiai (saugojami keliose Vilniaus bibliotekose) bei dukrų prisiminimai.

Beveik visą savo gyvenimą menininkas praleido Žemaitijoje, Paragių dvare. Kokia buvo jo tapatybė? Kas jis buvo: lenkas, lietuvis ar žemaitis? Augo ir mokėsi lenkų aplinkoje, jam buvo artima lenkų kultūra. Lenkų kalba parašytus kūrinius spausdino Varšuvos spaudoje, šia kalba rašė laiškus. Visą gyvenimą siekė tikslo sutaikyti lenkus ir lietuvius, bet palaikymo nesulaukė. Apibūdinimas „laivas be vairo“ taikliai atspindi šio iš provincijos kilusio menininko dilemas.

Esminiai žodžiai: Nikodemas Erazmas Ivanauskas (Iwanowski), XIX ir XX amžių sandūros lenkų literatūra, provincijos menininkas, lenkų-lietuvių literatūriniai ryšiai.

LIKE A SHIP WITHOUT A RUDDER... IDENTITY OF A PROVINCIAL ARTIST FROM THE END OF THE 19TH – BEGINNING OF THE 20TH CENTURY FOLLOWING THE RACE OF NIKODEM ERAZM IWANOWSKI

Summary

A writer, poet and artist Nikodem Erazm Iwanowski (1839-1932) is known to researchers of Polish literature due to his contacts with E. Orzeszkowa and M. Kono-

pnicka. To historians of Lithuanian literature he is first of all father of two litterateurs who wrote under the pseudonym of Lazdynų Pelėda (Sofija Pšibiliauskienė and Marija Lastauskienė). His literary and artistic oeuvre is poorly known both in Poland and Lithuania. The sources of information regarding Iwanowski are his manuscripts preserved in Vilnius libraries and reminiscences of his daughters.

The artist spent major part of his life in the province – the Paragiai manor in Samogitia. Who did he feel to be: Polish, Lithuanian or Samogitian? He grew up and was educated on the ground of the Polish culture; he publicated his literary writings written in Polish in the Warsaw press and corresponded in this language. During all his life he made efforts regarding Polish-Lithuanian reconciliation that did not meet any support. Discription „like a ship without a rudder" aptly reflects perplexities of this provincial artist.

Keywords: Nikodem Erazm Iwanowski, Polish literature from the end of the 19th – beginning of the 20th century, provincial artist, Polish-Lithuanian literary relations.

Людмила Ромащенко

Черкасский национальный университет им. Богдана Хмельницкого, Украина

УКРАИНО-ПОЛЬСКИЕ КОРНИ КОНСТАНТИНА ПАУСТОВСКОГО

В венах К. Паустовского текла украинская, польская и турецкая кровь, его предки исповедовали три религии – православную, католическую и ислам. Именно эти обстоятельства обусловили широту его взглядов и непринятия любой национальной или религиозной ограниченности, а тем более – нетерпимости. Именно поэтому в творчестве писателя тесно переплелись русские, украинские, польские (и другие) мотивы. Симбиоз украинско-польских мотивов и является целью исследования данной статьи.

Наличие польского материала объясняется прежде всего биографическим фактором – бабушка писателя по материнской линии была полькой. Ей посвящены главы *Поездка в Ченстохов* и *Розовые олеандры*.

Вот какой предстает Викентия Ивановна со страниц автобиографической повести *Далекие годы*, повествующей о детском и юношеском периоде жизни писателя:

> высокая старуха, всегда ходила в трауре и черной наколке. Впервые она надела траур после разгрома польского восстания в 1863 году и с тех пор ни разу его не снимала. Мы были уверены, что во время восстания у бабушки убили жениха – какого-нибудь гордого польского мятежника (Паустовский 1967, 27-28).

Главная черта характера бабушки – чрезмерная, фанатичная (что свойственно многим полякам) религиозность, становившаяся причиной частых конфликтов с отцом Костика. С бабушкой связан первый богомольческий опыт мальчика. Глубоко верующая Викентия Ивановна хотела приобщить и внука к вере в Бога. Она взяла Костика с собой в религиозное путешествие по священным для каждого католика местам: Вильно, Варшава и Ченстохов, где в католическом монастыре Ясна Гура хранилась знаменитая икона Божьей Матери Ченстоховской. Память восьмилетнего ребенка запечатлела не только красоты святых мест:

> Я помню прозрачную виленскую весну и каплицу Острая Брама[1], куда бабушка ходила к причастию. Весь город был в зеленоватом и золотистом блеске первых листьев. В полдень на Замковой горе стреляла пушка времен Наполеона (Паустовский 1967, 28).

> [в Варшаве] памятник Копернику и кавярни, где бабушка угощала меня «пшевруцоной кавой»… Она угощала меня и пирожными – меренгами, таявшими во рту с маслянистой холодной сладостью. Все это подавали нам вертлявые девушки в гофрированных передниках (Паустовский 1967, 29).

Запомнился и религиозный фанатизм, впервые потрясший мальчика до глубины души. Увиденное глазами ребенка передает уже умудренный опытом автор при помощи выразительной картины, в которой сочетаются зрительные, звуковые, динамические и даже обонятельные образы:

> Мы ощупью вошли в костел. Я ничего не увидел. Не было ни одной свечи, никакого проблеска света среди душного мрака, скованного высокими костельными стенами и наполненного дыханием сотен людей. Кромешная эта темнота сладковато пахла цветами… Мне было страшно. Люди, крестом лежавшие на полу, тихо вздыхали. Печальный шелест разносился вокруг. Внезапно в этом тяжелом мраке раздался, сотрясая стены, рыдающий гром органа. В ту же минуту вспыхнули сотни свечей. Я вскрикнул, ослепленный и испуганный (Паустовский 1967, 32).

Во время паломничества мягкий и покладистый Костик едва ли не впервые проявил твердость характера, отказавшись поцеловать руку кардиналу, усматривая в этом жесте признаки унижения человеческого достоинства.

Викентия Ивановна показана довольно неоднозначной натурой, в которой сочетались начитанность и религиозный фанатизм:

> Религиозность удивительным образом уживалась в ней с передовыми идеями. Она увлекалась Герценом и одновременно Генриком Сенкевичем. Ее любимые книги – «бесконечные романы» Крашевского и Элизы Ожешко, рассказы Короленко. Портреты Пушкина и Мицкевича всегда висели в ее комнате рядом с иконой Ченстоховской божьей матери. В революцию 1905 года она во время погромов прятала у себя революционеров-студентов и евреев (Паустовский 1967, 29).

У бабушки было еще одно пристрастие – она любила выращивать цветы: в саду было столько цветов, что он походил на огромный букет: «Бабушкин сад

[1] Некоторые аспекты этой темы рассмотрены в статье: Ромащенко Л. *Киев во время революции и гражданской войны (по «Повести о жизни» К. Паустовского)* // Русский язык, литература, культура в школе и вузе. – 2014. – № 3. – С. 20-26.

и все эти цветы с необыкновенной силой действовали на мое воображение. Должно быть, в этом саду и родилось мое пристрастие к путешествиям» (Паустовский 1967, 34).

Бабушка сыграла важную роль в становлении будущего писателя: ее напутствия внуку стали впоследствии его мировосприятием и главным эстетическим принципом:

> [...]… я любил сады .., деревья. Я не ломал веток и не разорял птичьих гнезд. Может быть, потому, что бабушка Викентия Ивановна всегда говорила мне, что «мир чудо как хорош и человек должен жить в нем и трудиться, как в большом саду» (Паустовский 1967, 82).

Между Костиком и бабушкой существовала тесная духовная связь, основанная прежде всего на общности интересов:

> Бабушка вся светилась лаской и грустью. Несмотря на разницу лет, у нас было много общего. Бабушка любила стихи, книги, деревья, небо и собственные размышления. Она никогда меня ни к чему не принуждала (Паустовский 1967, 209).

Мальчик, по его собственному признанию, любил бабушку больше всех своих родных, и она отвечала ему взаимностью, радовалась первым литературным успехам внука больше, чем он сам. Необычайной лирической теплотой пропитаны страницы, где идет речь о Викентии Ивановне, пополнившей галерею образов русской и украинской литературы – от пушкинской няни Арины Родионовны до бабушки украинской поэтессы Лины Костенко.

Бабушка Паустовского – это образное воплощение *старой Польши* с ее идеалами, мироощущением и привязанностями, олицетворение щемящей тоски по утраченной родине. Созданию лирически-трогательной картины способствует интертекстуальная вставка – польская крестьянская песня (*Ой, ты Висла голубая, /Как цветок, /Ты бежишь в чужие земли –/ Путь далек!*) и описание реакции женщины на нее:

> Бабушка слушала, сжав руки на коленях. Голова ее тихо тряслась, и тусклые слезы набегали на глаза. Польша была далеко-далеко! Бабушка знала, что никогда больше не увидит ни Немана, ни Вислы, ни Варшавы. Бабушка двигалась уже с трудом и даже перестала ездить в костел (Паустовский 1967, 250).

Бабушка Викентия Ивановна является не единственным образом представителей польского менталитета. Запоминаются довольно колоритный ксендз-каноник Олендский, с неизменным добродушием, чувством юмора, своей

излюбленной историей о том, как служил в Варшаве панихиду над сердцем Шопена; отзывчивый школьный сторож Казимир, одинокая милая старушка, радовавшаяся звукам любого человеческого голоса пани Козловская; представители гимназического братства – влюбленный находчивый весельчак Тадеуш Станишевский, товарищ Костика, гимназист Фицовский, раздражающий учителей своими чудачествами и др. Вместе с ними будущий писатель учился примерам товарищества, поддержки и человечности. Во времена еврейских погромов лучшие гимназисты из русских и поляков решили специально хотя бы один предмет на выпускных экзаменах сдать на четверку, чтобы не получить золотой медали. И таким образом отдать евреям все медали, без которых их не принимали в университет (найдем ли в современном мире подобные примеры самопожертвования?!)

Однако не все поляки отличались добродушием и сердечностью. Воплощением человеческой никчемности является преподаватель немецкого языка Ягорский, унижавший воспитанников и ставший причиной самоубийства одного из них; ему сродни «вредный и подлый старик» (Паустовский 1967, 196) пан Капуцинский, богатый помещик Любомирский. Дополняют персонажную систему эпизодические образы богомольцев и священнослужителей, встретившихся на пути Костика во время его первого паломничества (выписанные одним-двумя штрихами).

Хотя названные персонажи выписаны эскизно, но в своей совокупности создают многогранный образ польского народа (по переписи 1897 года представители его составляли 30% населения Правобережной Украины, не считая западных регионов, а больше всего поляков осели в Киеве, Одессе, Харькове и Николаеве).

По другой линии корни Паустовского – от славного украинского гетмана Сагайдачного, о котором в семье, по воспоминаниям писателя, сохранились священные реликвии:

> В сундуке я нашел пожелтевшую, написанную по-латыни гетманскую грамоту – «универсал», медную печать с гербом… «Универсал» и печать остались у нас в семье от гетмана Сагайдачного, нашего отдаленного предка (Паустовский 1992, 9).

Прадед писателя Паустовский-Сагайдачный поселился в Городище (ныне Белоцерковского района Киевской области) в конце XVIII века после роспуска запорожского войска. Ему было подарено дворянское звание, возможно, за боевые заслуги (о них свидетельствует хотя бы Георгиевская медаль за турецкую

войну). Среди крестьян, которые в настоящее время проживают на берегах реки Рось, немало с фамилией *Паустовские*. По предположению сына писателя Вадима, эта фамилия, имеющая польское звучание, унаследована, вероятно, от какого-то старшины реестрового казачества. Интересное и этимологическое толкование слова. Согласно этимологическому словарю, *Паустовский* от *Пауст* – украинского варианта имени *Фавст* (латинское *Фаустус – счастливый,* того же происхождения имя *Фауст* у Гёте).

Как удачно заметил Вадим Константинович, казацкие черты проявлялись уже во внешнем облике писателя:

> Константин Паустовский был невысок, мускулист, клещеног, с очень развитым торсом и плечевым поясом. Такая фигура как бы самим отбором приспособлена к длительному пребыванию в седле, умелому владению саблей и пикой…(Паустовский В. 1993, 530).

Относительно психологического склада, то и здесь казацкого достаточно:

> Выработанную у себя железную настойчивость, даже жесткость, он умело сочетал с простотой общения и неизменной тактичностью. Не раз доказывал, что умеет не теряться под стволами винтовок, но мог пасовать перед женскими капризами и своеволием. Впрочем, до известных пределов! Казак традиционно жертвует «женским началом», если оно становится на пути выполнения его мужского дела (Паустовский В. 1993, 530).

Вспомним слова известной запорожской песни о гетмане Сагайдачном, который «променял жену на табак и трубку». И еще одну черту унаследовал писатель от своих далеких предков-казаков – поэтичность, готовность идти за своей мечтой: как бы не складывалась реальная жизнь казака, он не хочет быть подневольным, стремится сам быть хозяином своей судьбы.

Лиричность натуры Костика подпитывал дедушка Максим Григорьевич, который пел внуку казацкие песни, рассказывал о своем участии в турецкой войне, откуда привез красавицу-турчанку Фатьму, принявшую христианство и новое имя, – Гонората, хотя, по свидетельству отдельных исследователей, это лишь семейное мифотворчество: по свидетельству документов, дед будущего писателя Максим Дмитриевич (а не Григорьевич, как в повести) умер за тридцать лет до рождения Костика и действительно обвенчался с Гонoратой, но не турчанкой, а дочерью дворянина Викентия Витушинского (см.: Деревянко 2007, 522-525). Автор, однако, настолько эмоциональный и убедительный, что читатель нисколько не сомневается в общении мальчика со своим легендарным дедом, который уже не имел никакого дворянства, был крестьянином, ходил

вместе с чумаками за солью (дедушке Паустовский посвятил свои юношеские стихи: *Мой дед был тих и кроток. Степью синей /Возил он хлеб к Азовским берегам...*).

Песни в исполнении дедушки навевали на Костика непонятную грусть. Он также рассказывал внуку разнообразные истории – выдумки и были, из которых мальчику больше всего нравилась история о трагической любви кузнеца-лирника Остапа.

В повести *Далекие годы*, считающейся художественной биографией автора, читаем:

> Я не знаю, видели ли вы когда-нибудь украинскую лиру. Сейчас, должно быть, ее можно найти только в музее. Но в те времена не только на базарах в маленьких городках, но и на улицах самого Киева часто встречались слепцы-лирники… Лирники почти никогда не пели. Они говорили певучим речитативом свои думки, „псальмы" и песни… Я помню одного лирника в городе Черкассах. „Киньте грошик, – говорил он, – слепцу и хлопчику, потому что без того хлопчика слепец заплутается и не найдет дорогу после своей кончины в божий рай.
>
> Я не помню ни одного базара, где бы не было лирника... Представление о лирниках навсегда связалось у меня с памятью об украинских базарах – ранних базарах, когда роса еще блестит на траве. Холодные тени лежат поперек пыльных дорог и синеватый дым струится над землей, уже освещенной солнцем (Паустовский 1993, 10-11).

Возможно, именно из рассказов дедушки в автобиографические произведения Паустовского перешла мощная украиноязычная стихия – многочисленные украинизмы (как у Н. Гоголя или в романе В. Шукшина *Я пришел даты вам волю*): *гребля*, *хлопчик*, *мабудь, тишком*. Некоторые из них объясняют русские соответствия: *чулан – камора*, *чертополох – будяк*, *кувшины – глечики* и т. д. Вообще К. Паустовский очень уважительно отзывался об украинском языке. Поэтому искренне сожалел о намерении С. Петлюры в годы гражданской войны ввести в обиход так называемый галицийский язык – «довольно тяжеловесный и полный заимствований из соседних языков». Эта попытка впоследствии претерпела фиаско:

> И блестящий, действительно жемчужный, как зубы задорных молодиц, острый, поющий, народный язык Украины отступил перед новым пришельцем в далекие шевченковские хаты и в тихие деревенские левады. Там он и прожил «тишком» все тяжелые годы, но сохранил свою поэтичность и не позволил сломать себе хребет (Паустовский 1993, 460).

От дедушки и старших людей Константин Георгиевич, даже рожденный в конце XIX века, еще слышал рассказы о кровавых сечах с поляками, чигиринских гетманов и уманскую резню. Эти рассказы будоражили богатое воображение Костика: вместе с братьями он играл в запорожские битвы, где за врагов – поляков и турок – были огромные растения чертополоха с цветами, похожими на сгустки казацкой крови (обо всем этом идет речь в автобиографичной *Повести о жизни*).

Не так ли в детстве гениальный Тарас Шевченко (уроженец Черкасчины) восторженно впитывал в себя воспоминания столетнего деда Ивана, участника Колиивщины, и воображал себя гайдамаком: рубил хворостиной сорняки, будто бы головы панам (что нашло отражение в повести С. Васильченко *Широкий путь*). Позже впечатление от услышанного Тарас Григорьевич поэтически трансформирует в целом ряду произведений, среди которых на первом месте – поэма *Гайдамаки*[2].

Второй родиной стала для Паустовского Черкасчина. В повести *Далекие годы*, в которой идет речь преимущественно о киевском периоде его жизни (в ней Паустовский чуть ли не тщательнее от украинских писателей, с документальной точностью повествует о нынешней столице Украины начала XX века[3]), с необычной теплотой и нежностью писатель отзывается также о Черкассах – городе его детства. По признанию самого писателя, поездки в Черкассы (часто это были увлекательные путешествия пароходом по Днепру) к бабушке и многочисленным тетушкам (одна из них была начальницею женской гимназии) стали для него настоящими праздниками. В определенном смысле Черкассы даже противопоставляются Киеву:

> Поездки в Черкассы и Городище были в моем детстве праздниками, а будни начинались в Киеве, на Святославской улице, где в сумрачной и неуютной квартире проходили длинные зимы (Паустовский 1993, 35).

---

[2] Вообще тема *Шевченко в жизнетворчестве К. Паустовского* нуждается в отдельном исследовании. Кобзарю Константин Георгиевич посвятил небольшую повесть *Тарас Шевченко*, что к двухсотлетнему юбилею украинского поэта вышла в переводе (А. Артамонова) на украинский язык. Поэтому очередная акция по чествовании К. Г. Паустовского – научно-практическая конференция – называлась *Тарас Шевченко в творчестве Константина Паустовского* и происходила в Черкассах, а потом на родине Кобзаря – Звенигородщине (села Шевченково, Рызино).

[3] Некоторые аспекты этой темы рассмотрены в статье: Ромащенко Л. *Киев во время революции и гражданской войны (по «Повести о жизни» К. Паустовского)* // Русский язык, литература, культура в школе и вузе. – 2014. – № 3. – С. 20-26.

Поэтому полностью закономерно, что именно в Черкасском национальном университете им. Б. Хмельницкого действует Клуб Паустовского (его неизменный председатель И. З. Тарасинская), который плодотворно сотрудничает с Московским литературным музеем-центром К. Г. Паустовского (директор В. А. Пимнева), Одесским мемориальным музеем К. Г. Паустовского (его бывший директор светлой памяти В. И. Глушаков). Участники Клуба больше 20 лет изучают и популяризируют наследство писателя.

Среди бывших членов клуба в настоящее время немало опытных педагогов, продолжающих знакомить представителей молодого поколения с творчеством нашего земляка (думаю, имеем все основания так его называть), путешествуют тропами Паустовского, участвуют в научных конференциях.

Во время одной из них, на торжествах по случаю открытия дома-музея К. Г. Паустовского в Тарусе, на скромную (с крестом и каменной глыбой) могилу под разлогими деревьями на тарусском кладбище легли привезенные из Черкасс букеты нежных ромашек – любимых цветов писателя. И хотя эти скромные белоснежные цветы не могли конкурировать с роскошными букетами, особенно от властных структур, однако невероятно растрогали собравшихся – ведь то цветы из его далекого детства, о чем напишет позже тарусская газета «Октябрь»:

> Всех взволновал букетик ромашек, привезенных Константину Георгиевичу с далекой Черкасщины, с родины его детства, украинской делегацией. Наши украинские гости несколько дней берегли эти цветы – в поезде, и затем на конференции в Москве, чтобы довезти их свежими и красивыми к дорогой могиле. Спасибо, сердечное спасибо, дорогие черкассовцы и киевляне, за любовь к Константину Георгиевичу – за нашу общую с вами любовь! (Плущевская 2012, 3).

Участники Клуба совершили увлекательные экскурсии дорогами Паустовского в Колхиду (2012, 2013 гг.[4]), Болгарию (2014 г.). В перспективе – Польша, Турция, Алтай.

Именно на Черкасчине родилась песня, посвященная писателю, ставшая гимном Клуба паустовцев (слова написал ученик Геронимовской (сельской) школы И. Стрига – ныне студент ЧНУ им. Б. Хмельницкого), в которой поется о любви писателя-романтика к украинской земле – земле его предков и его детства.

---

[4] Информацию об этом детальнее см.: Ромащенко Л. *Дорогами Паустовського*... // Черкаський край. – 2013. – 25 вересня; Ромащенко Л. Черкащани мандрують у Колхіду... // http://www.kray.ck.ua/kultura/litstorinka/item/7026-dorogami-paustovskogo-cherkaschani-mandruyut-u-kolhidu#.Ujh59n-omsw.

Таким образом, следует вывод, что в жизни и творчестве К. Паустовского тесно переплелись польские и украинские мотивы, обусловленные прежде всего биографическим фактором. Его литературное наследие, чуждающееся национальной замкнутости и нетерпимости, особенно в условиях суровой реальности (культивирования жестокости, агрессии, этнической вражды) остается актуальным как пример поликультурности и непреложных законов гуманизма.

Литература

Деревянко Петр, 2007, *Белоцерковские страницы книги К. Паустовского «Повесть о жизни». К истории рода Паустовских*, в: *К. Г. Паустовский. Материалы и сообщения: Сборник*, вып. 3, Москва, 522-527.

Єфремов С. (ред.), 2013, *Листування Тараса Шевченка*, Черкаси.

Паустовский Вадим, 1993, *Три родины Константина Паустовского,* в: Паустовский К., *Повесть о жизни*, т. 3, Москва, 520-558.

Паустовский Константин, 1967, *Собрание сочинений: В 8-и т.*, т. 4, Москва.

Паустовский Константин, 1993, *Повесть о жизни*, т. 3, Москва.

Плущевская Галина, 2012, *Мастеру золотой розы – с любовью,* «Октябрь», 6 июня.

UKRAINIETIŠKI IR LENKIŠKI MOTYVAI KONSTANTINO PAUSTOVSKIO KŪRYBOJE

Santrauka

Remiantis K. Paustovskio apysaka „Tolimieji metai“, straipsnyje aptariami lenkiški ir ukrainietiški motyvai K. Paustovskio daugiakultūriniame meniniame pasaulyje, analizuojamos priežastys, paskatinusios rašytoją juos interpretuoti. Ypatingas dėmesys skiriamas veikėjų paveikslų sistemos, kurią sudaro įvairių socialinių sluoksnių ir grupių atstovų lenkiški ir ukrainietiški etnosai, analizei: svarbų vaidmenį dvasiniame gyvenime vaidinančiai dvasininkijai, šlėktoms, studentams ir kt.; atkreipiamas dėmesys į kai kurių tautinių tradicijų, buities, aprangos, virtuvės, kalbos kultūros vaizdavimo specifiką.

Esminiai žodžiai: apysaka, motyvas, lenkiškas, ukrainietiškas, nacionalinis, religingumas, paveikslas, intertekstualus, kalba.

UKRAINIAN-POLISH ROOTS OF KONSTANTIN PAUSTOVSKIY

Summary

In the article on the example of "Distant years" story by K. Paustovskiy Polish and Ukrainian motives in his multicultural artistic world are examined. Also reasons that impelled the writer to interpret them are analysed. Special attention is paid to the study of image system, consisting of Polish and Ukrainian ethnoss different social groups representatives: clergy, playing an important role in religious life: gentry, students and the others. In the article description of some national traditions, lifestyles, peculiarities of dress, cuisine and language culture are also considered.

Keywords: story, motive, Polish, Ukrainian, national, religiosity, image, intertextual, language.

Piotr Borek

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

JERZEGO FICOWSKIEGO BADANIA NAD TOŻSAMOŚCIĄ ETNICZNĄ ROMÓW W POLSCE

W roku 2006 zmarł Jerzy Ficowski, najwybitniejszy polski romolog, a przy tym wnikliwy interpretator prozy Brunona Schulza i piśmiennictwa o Holokauście. Na bogaty dorobek uczonego składają się liczne książki naukowe, popularne, edytorskie, przekłady i studia propagujące wiedzę o Romach w Polsce i w Europie, a ponadto liczne wywiady, reportaże oraz omówienia publikacji o tematyce cygańskiej (Kandziora 2010). W niniejszym studium podstawą refleksji uczyniono wyłącznie najważniejsze naukowe teksty romologiczne humanisty, gdyż jego dorobek poetycki i przekładowy stał się przedmiotem osobnych studiów (Czwordon 2010; Kobielska 2010).

Jak powszechnie wiadomo, bez obecności Ficowskiego w taborze cygańskim nie byłaby możliwa tak wnikliwa diagnoza rysu kulturowo-obyczajowego tej mniejszości etnicznej. Kilkadziesiąt lat bezpośrednich kontaktów zaowocowało nie tylko odkryciem i spopularyzowaniem dorobku Papuszy (Bronisławy Wajs), ale i stworzeniem monograficznego zarysu dziejów oraz złożonej kultury Romów w Polsce.

We wstępie do najważniejszej pracy romologicznej *Cyganie na polskich drogach* Ficowski zaznaczył, iż rozwija w niej tezy wyłożone we wcześniejszej publikacji: *Cyganie polscy – szkice historyczno-obyczajowe* (Ficowski 1953). Według autora badania terenowe pozwoliły odkryć nieznany wcześniej świat folkloru Cyganów, a w jego obrębie między innymi magię cygańskich wróżek, obyczaje związane z celebrowaniem żałoby i śmierci, funkcję przedmiotów magicznych (amuletów, talizmanów). Zdając sobie sprawę z przełamania tabu, jakie towarzyszyło obyczajowości cygańskiej i zwłaszcza języka romani, Ficowski miał świadomość, iż współtworzył polską cyganologię. Co prawda, jej korzenie można dostrzec już w stuleciu XIX – z tego okresu pochodzą opracowania T. Czackiego (*O Cyganach*), I. Daniłowicza (*O Cyganach wiadomość historyczna*), J. Gluzińskiego (*Cyganie*), T. Narbutta (*Rys historyczny ludu cygańskiego*) – lecz ówcześni badacze skupiali się raczej na zarysowaniu dziejów Cyganów na ziemiach polskich, marginalnie zaś traktowali kwestie dotyczące ich obyczajowości i odmienności kulturowej.

Zdaniem Ficowskiego:

> Cyganologia, w etnograficznym zakresie, nie istniała. Brak odsyłaczy, powoływań się na źródła w rozdziałach traktujących o folklorze cygańskim to rezultat

tego stanu rzeczy. Wszystkie bowiem zawarte w nich spostrzeżenia są wynikiem moich własnych poszukiwań i publikowane są po raz pierwszy, a co najwyżej – po raz drugi, gdyż część z nich znalazła się już w mojej poprzedniej książce. Lud cygański, przebywający w naszym kraju już ponad pięć stuleci, pozostawał niemal całkowicie nieznany, nie tylko ludowi polskiemu, ale i nauce. O ile język cygański był cząstkowo zbadany i opracowany, o tyle cały rozległy świat wierzeń i obyczajów, zazdrośnie ukrywany przez samych Cyganów, nie dopuszczał do siebie ciekawskich z zewnątrz, a mur egzotycznej odrębności językowej zniechęcał folklorystów. [...] Badania moje w zakresie obyczajów cygańskich nie miały więc u nas precedensu, były działaniem w dziedzinie – niejako – bezpańskiej i dotychczas nietkniętej. Dzięki temu poszukiwania były czymś w rodzaju odkrywania nowych lądów i jako takie dostarczały niemało „odkrywczych" emocji satysfakcji. Jednocześnie jednak nie szczędziły niebezpieczeństw, polegających na niemożności ogarnięcia całokształtu badanych spraw, skazywały na luki w zbieranych materiałach, ale zobowiązywały do tym sumienniejszego weryfikowania spostrzeżeń i konfrontowania rozlicznych relacji. Obecnie wiele luk udało mi się wypełnić, a sprawy potraktowane w *Cyganach polskich* pobieżnie i marginesowo – opracować dokładniej i szerzej (Ficowski 1986, 8).

Pomieszczenie w *opus magnum* – bo tak trzeba określić monografię *Cyganie na polskich drogach* – osobnego rozdziału zatytułowanego *Cyganologia w Polsce* (Ficowski 1986a, 320-337) uświadamia, jak wiele nowych informacji Ficowski zdobył w trakcie wieloletnich kontaktów z grupami: Polska Roma, Bergitka Roma, Kelderasze, Lowarzy. Ujawniona we wstępie do książki autorska duma z „odkrywania nowych lądów" metaforycznie oddaje ogrom wkładu Ficowskiego do badań romologicznych. Do tych konstatacji badacz powrócił we wprowadzeniu do *Demonów cudzego strachu* – książki o charakterze wspomnieniowym:

Poznawałem bowiem społeczność, o której, choć przebywa wśród nas od stuleci – osobna i nieufna – nie wiedzieliśmy nic prawie. Tak więc moim udziałem stało się coś podobnie fascynującego, jak odkrywanie nieznanych plemion w dżungli Ameryki Południowej. Więcej, bo odkryć dokonywałem tu, w połowie XX wieku, w pobliżu, obok nas, nie w dalekich, egzotycznych krainach (Ficowski 1986b, 5).

Cyganie na polskich drogach to – zgodnie z deklaracją autora – „rodzaj historyczno-etnograficznej monografii". Licząca ponad dwadzieścia rozdziałów tematycznych praca rozłamuje się na kilka zasadniczych części. W początkowych partiach Ficowski, wykorzystując dotychczasowy stan badań oraz kwerendy materiałowe, zrekonstruował historię Cyganów na ziemiach polskich. Badania romologa dowodzą, iż już w XVI stuleciu pojawiały się zapisy świadczące o niechęci wobec tej mniejszości etnicznej na ziemiach polskich. Dyrektywy te tworzono na wzór zachodnioeuropejski, gdzie w okresie wcześniejszym nakazywano wypędzanie cygańskich włóczęgów. W

statutach sejmu warszawskiego (1557) zapisano: „Cygani abo ludzie niepotrzebni będą przez nas z ziemie wywołani i na potym nie mają być do niej przyjmowani". Na rodzenie niechęci względem nacji cygańskiej wpłynęła też *Kronika* (1564) Marcina Bielskiego, w której przedstawiono negatywny portret zbiorowy Cyganów. Kolejne rozporządzenie sejmu piotrkowskiego (1565) zawierało passus: „Iż się przez Cygany w Koronie siła złego dzieje", dlatego też mają być usunięci przez starostów z podległych im ziem. Przechowywania Cyganów zabraniał także kolejny sejm warszawski z roku 1578. Co istotne, prawa tego nie respektowano konsekwentnie w praktyce. Okazuje się, że Cyganów osiadłych, tych parających się kupiectwem, rzemiosłem czy rolnictwem traktowano przychylnie. Wedle ustaleń Ficowskiego dopiero od początku wieku XVII daje się zauważyć rozporządzenia władz lokalnych, które – w nawiązaniu do wcześniejszych dyrektyw – nakazywały rugowanie Cyganów. Kolejne stulecia nie przyniosły poprawy w stosunkach nacji większościowej z etnosem cygańskim. Zwieńczeniem tragicznego losu polskich Romów była ich eksterminacja w obozach koncentracyjnych. Zachowane niemieckie księgi ewidencyjne obozu cygańskiego (*Zigeunerlager*) zarejestrowały blisko dwadzieścia jeden tysięcy Cyganów – większość z nich zginęła w Auschwitz.

Drugi krąg tematyczny, wyodrębniony w monografii przez Ficowskiego, stanowi kwestia kultury i obyczajowości cygańskiej (Ficowski 1986a, 152–319). Odnajdujemy tu szereg informacji o wewnętrznym zróżnicowaniu (w aspekcie aksjologii, kultywowania tradycji, otwarcia na otoczenie itd.) społeczności romskiej. Wedle etnografa:

> Cyganie przebywający w Polsce nie stanowią jednolitej społeczności, powiązanej wspólnym językiem i obyczajem czy solidarnością działania. Dzielą się na antagonistyczne ugrupowania, różnią językowo, pogardzają sobą wzajem (Ficowski 1986a, 161).

Manifestowana odrębność i niechęć przedstawicieli poszczególnych szczepów nie jest jednak respektowana w sytuacjach, gdy na przykład dziecko traci rodziców. Adopcji dokonują nawet rodziny z odmiennych grup. Za szczególnie cenne w badaniach autora *Cyganów na polskich drogach* trzeba uznać fragmenty książki dokumentujące cygańskie skalania, przysięgi, zajęcia, czarną magię, sztukę ludową, funkcję amuletów i talizmanów, a ponadto omówienie ceremoniału towarzyszącego narodzinom, zaślubinom oraz zgonom. Ficowski odkrył przed czytelnikiem nieznany dotąd świat folkloru romskiego, wykraczający poza stereotypowe przekonania Polaków. Szczególnie ważne są te spostrzeżenia badacza, w których przełamuje powszechne opinie na temat sensu zachowań Romów. Warto dla przykładu sięgnąć po utrwalony w polskich wyobrażeniach stereotyp Cygana porywającego dzieci. W

narracji Ficowskiego pojawia zupełnie inna wykładnia przyjmowania nie-Cyganów do taboru. Etnograf zanotował:

> Niedawno zgłosił się do cygańskiej rodziny dwunastoletni chłopiec, niosący w ręku świecę. Oświadczył, że jest to świeca z pogrzebu matki i że ojciec jego też nie żyje; prosił, aby go przyjąć do taboru. Cyganie przygarnęli go jak najserdeczniej i gościli jak swojego przez dwa tygodnie. Dopiero komunikat usłyszany przez radio uświadomił ich, że chłopiec kłamał, i że poszukują go rodzice, od których uciekł (Ficowski 1986a, 301).

Zacytowany fragment dobitnie pokazuje, że inicjatywa związania się z taborem często należała do przedstawicieli grupy większościowej. Ficowski obalał też mity dotyczące pewnych cygańskich rytuałów i zachowań, uznawanych za irracjonalne przez społeczność większościową. Wróżbiarstwo traktowane było jako zajęcie zarobkowe, któremu towarzyszyły sztuczki magiczne oraz niesamowite figurki (trupków, diabełków itp.), służące wywołaniu lęku i wiary w czarodziejskie praktyki. Znając obrzędowość cygańską, badacz wskazywał na motywacje towarzyszące słowu, gestowi, rytuałowi. Zwyczaj grzebania zmarłego wespół z klejnotami miał uzasadnienie religijne. Etnograf stwierdził:

> Rzecz charakterystyczna, że Cyganie, tak przywiązani do kosztowności, złota i pieniędzy, nie skąpią tych doczesnych dóbr, gdy mają obdarować leżącego w trumnie zmarłego. Nie jest to bynajmniej objawem lekceważenia pieniędzy, ale wynika z przekonania, że będą one zmarłemu potrzebne na tamtym świecie i że nie wolno mu ich odbierać, gdyż mógłby w postaci straszącego ducha powracać i upominać się o swoje, mścić się za wyrządzoną mu krzywdę (Ficowski 1986a, 319).

Tabuizacja towarzysząca rytuałowi pogrzebowemu została przełamana – Ficowski, opisujący z autopsji poszczególne etapy pogrzebu i żałoby, stał się pionierem w rozpoznaniu obyczajowości romskiej. Deskrypcja nieznanych dotąd praktyk cygańskich pozwoliła nie tylko poznać egzotyczną kulturę Romów, ale i umożliwiła zrozumienie „obcych" dla społeczeństwa większościowego gestów i zachowań.

Dla zrozumienia tożsamości romskiej kluczowe okazują się te rozdziały *Cyganów na polskich drogach*, w których Ficowski starał się zrekonstruować cygańską sztukę ludową oraz miejsce mniejszości etnicznej w kulturze polskiej. Ustalenia dotyczące cygańskiego folkloru doprowadziły uczonego do konstatacji o braku przejawów sztuk plastycznych przy obecności oralnej twórczości słowno-muzycznej. W obrębie słowa mówionego wyróżniają się: pieśń cygańska, aforystyka oraz baśnie. Nie da się przecenić wkładu Ficowskiego w ocalenie spuścizny pieśniowej Romów. Po opracowaniu Izydora Kopernickiego, który zgromadził niewielki zbiór utworów

powstałych w grupie Bergitka Roma, to właśnie autor *Demonów cudzego strachu* zebrał najobfitszy materiał cygańskiej liryki. Wśród kilkudziesięciu tekstów dominują tematy cygańskiego osamotnienia, łamania zasad obyczajowych, miłości, oderwania od wspólnoty poprzez wcielenie do armii, niedoli więziennej, tęsknoty za wędrówką, siły więzów rodzinnych, zespolenia z naturą. Osobne miejsce zajmuje twórczość poświęcona czasom zagłady. Dominuje w niej tęsknota za domem, ukochanym, wolnością, a ponadto zarysowanie kaźni (niekiedy w sposób naturalistyczny), jakiej podlegają Cyganie w obozach. Analizując ten wycinek twórczości oralnej, Ficowski wypowiedział dość pesymistyczne słowa o jego zanikaniu:

> Są już symptomy pozwalające przypuszczać, że z czasem, gdy cygańska pamięć o prześladowaniach w czasie II wojny światowej wygaśnie z odejściem świadków tamtych lat, zaginą również i konkretne realia w tych pieśniach, a one same upodobnią się do swych poprzedniczek – pieśni więziennych, lamentujących poza historycznym czasem i konkretnie nazwanym miejscem. Dziś już cygańska pieśń o zagładzie zanikła całkowicie i choć pamięć o niej zapewne nie wygasła wśród starszych pokoleń – nie bywa już śpiewana przez Cyganów (Ficowski 1986a, 240).

Minorowej konstatacji etnografa nie potwierdzają najnowsze badania romologów, dla których pamięć o zagładzie stała się jednym z kluczowych zagadnień (Kapralski 2012). Mało tego, to właśnie w zbiorowej pamięci oraz traumatycznym doświadczeniu część romologów widzi czynnik integrujący i narodotwórczy w odniesieniu do całej społeczności romskiej. Rzecz jasna, większe znaczenie dla kultywowania tej pamięci mogą mieć narracje wspomnieniowe, zawierające werystyczne opracowanie wojennej niedoli Cyganów. Z kolei kilkadziesiąt przysłów ludowych, które Ficowski zanotował, wskazuje na pewne pokrewieństwo z polskimi porzekadłami. W zróżnicowanej tematycznie aforystyce cygańskiej zawarto przesłania dotyczące między innymi konsekwencji nieodpowiednich decyzji (*Cudzy koń zrzuci cię w wodę*), zapobiegliwości (*Kupił sobie konia, żeby boso nie chodzić*), zasad cygańskich (*Cygańskie słowo więcej warte niż pieniądze*), nieprzemyślanych zachowań (*Nie lej wody na lód*), prokreacji (*Dużo dzieci – dużo szczęścia*), wędrowania (*Pies, który wędruje, znajdzie sobie kość*). Obok porzekadeł Ficowski dostrzegał wagę baśni w oralnej twórczości Romów. Co prawda, jego zdaniem, daje się zauważyć jej zanikanie (zwłaszcza w skupiskach miejskich), ale funkcjonuje ona w tradycji ludowej. Badacz wyodrębnił dwa typy baśni cygańskiej: 1) fantastyczna opowieść o przygodach Cyganów lub nieokreślonych książąt, 2) narracja mityczna o charakterze etiologicznym (Ficowski 1982). W zbiorze *Gałązka z drzewa słońca* (*Zaczarowana skrzynka, Matka Słońca, O Cyganie i czerwonym wężu, O róży i białym grajku*) Ficowski opracował literacko baśnie cygańskie, utrwalając w nich świat wędrujących taborów, piękno otaczającej przyrody i wrażliwości

cygańskiej. Zarazem pokazał Ficowski nie tylko bogactwo kultury romskiej, często nieznanej, ale łamał stereotyp Cygana złodzieja, oszusta, porywacza (Kaczor, Borek 2011, 207-241). Baśnie spisane przez Ficowskiego są polemiką z tym stereotypem, gdyż wprowadzają czytelnika w kodeks wartości cygańskiego świata – tęsknoty za wolnością i przestrzenią, miłości do lasów, dróg i gwiazd. Równie piękny i bogaty, co świat natury, jest świat cygańskich bohaterów (najczęściej są postaciami pozytywnymi). W los baśniowych Cyganów wpisana została tęsknota za wędrowaniem, słońcem i niezależnością, wspólnotą ze światem roślin i zwierząt (Ficowski 1982).

Fragmentaryczne rozpoznanie polskiej tradycji ludowej w odniesieniu do stereotypu Cygana pozwoliło autorowi *Gałązki z drzewa słońca* stwierdzić, iż wyobrażenie „innego" było niejednoznaczne w zakresie wartościowania. Cygan bowiem uchodził za znawcę koni (*Zna się jak Cygan na koniach*), za człowieka niesprawiedliwie osądzonego (*Kowal zawinił, Cygana powieszono*), za związanego ze swoją wspólnotą (*Dla kompanii dał się Cygan powiesić*). Z drugiej strony polski lud dostrzegał przywary cygańskie, co obrazują porzekadła: *Obdarty jak Cygan*, *Każdy Cygan swego konia chwali*, *Czarne jak cygańskie sumienie*.

Zdaniem Ficowskiego zarówno w polskiej tradycji ludowej, literackiej, jak i zwłaszcza cyganologii można wyodrębnić kilka modelowych wyobrażeń o tej mniejszości etnicznej:

> Tak więc nikt z obcych badaczy nie wyręczy cyganologii polskiej w jej naukowych obowiązkach, mając do czynienia z odmiennym obiektem badań. Rezultaty naukowej pracy badawczej są jednak z natury rzeczy dostępne głównie specjalistom i wąskim kręgom zainteresowanych, podczas gdy w powszechnej świadomości często utrzymują się utarte i fałszywe wyobrażenia o Cyganach, pokutują uparcie trzy wersje owych wyobrażeń: „demoniczna", „przestępcza" i „operetkowa". „Demoniczna" – wyrosła w lęku przed „siłą nieczystą", widzi w Cyganach plemię czarnoksiężników wyposażonych w nadprzyrodzone moce i budzących zabobonny lęk. „Przestępcza" – traktująca społeczność cygańską jako zespół zorganizowanych grup zawodowych kryminalistów. „Operetkowa" – ckliwo-sentymentalna, przypisująca Cyganom cechy romantycznych wędrowców żyjących muzyką i umiłowaniem natury. Zazwyczaj mamy do czynienia z mieszanką wszystkich wymienionych wyobrażeń, połączonych w różnych proporcjach, ale z reguły nacechowaną całkowitą nieznajomością prawdziwego oblicza tego ludu (Ficowski 1989, 8).

W tym miejscu warto postawić pytanie o miejsce dorobku Ficowskiego w opracowanej przezeń typologii. Wydaje się, że badacz, mając bezpośredni wgląd w kulturę i obyczaje romskie, uniknął subiektywizmu perspektyw: demonicznej, przestępczej i operetkowej. Co prawda, fragmenty jego prac naukowych, w których

zrekonstruował sferę duchową Cyganów (świat wierzeń i towarzyszące mu rytuały), ujawniają związki niektórych czynności z praktykami magicznymi. W nich może uobecniać się owa demoniczność. Z kolei elementy przekraczania dyrektyw prawnych uchwytne są w tych częściach rozpraw Ficowkiego, w których rekonstruował historię Romów. Tak się składa, że pojawiali się oni na kartach ksiąg grodzkich, miejskich, sądowych, gdy dopuszczali się występków lub byli o nie oskarżani. Często zresztą obwiniano ich bezpodstawnie, czego dowodzą najnowsze badania etnologów i historyków (Mróz 2001).

Z kolei o operetkowym wizerunku Cyganów można mówić w literaturze polskiej, począwszy od czasów oświecenia i romantyzmu (Gurbiel 2007). Tej problematyki w swoich badaniach Ficowski nie rozwinął, natomiast z satysfakcją trzeba wskazać, iż w nowszych opracowaniach romologicznych cieszy się ona coraz większym zainteresowaniem (np. Waligóra 2007).

W swoich pracach Ficowski nie kreuje wzorów negatywnych, które pogłębiałyby izolację mniejszości etnicznej – ta konstatacja przynosi chlubę dorobkowi najwybitniejszego polskiego cyganologa. Deskrypcję społeczności romskiej zamyka na czasach PRL-u, nie chcąc wdawać się w niewygodne ideologicznie dyskusje. Na podstawie rozsianych wzmianek można wnioskować, iż nie do końca aprobował decyzje władz wymuszające osiedlenie się cygańskich nomadów. Te rozterki dostrzec można w stwierdzeniu:

> Dzieje Cyganów w Polsce Ludowej, próby ich produktywizacji – to historia najnowsza, wkraczająca w dzień dzisiejszy, zarysowująca jutrzejsze perspektywy. Są w niej i realizacje zamierzeń władz, i niepowodzenia, pozytywy, błędy i znaki zapytania. Dopiero wiosną 1964 r. rozpoczęły się istotniejsze, bardziej skoordynowane działania w tej dziedzinie. Nie zasłużyły one, jak sądzę, na reasumowanie – jest na to za wcześnie. Choćby skrótowe nakreślenie w książce tego skomplikowanego procesu wymagałoby i większego dystansu, i autorskiej aprobaty zasad, które przyświecają produktywizacyjno-osiedleńczym poczynaniom. Dlatego pomijam tu czasy najnowsze, przemiany zachodzące wśród naszych Cyganów dzisiaj i środki zmierzające do realizacji tych przemian. Jest to temat dla innego, kompetentnego pióra, zasługujący na odrębne studium (Ficowski 1986a, 9).

Badania cyganologiczne Jerzego Ficowskiego dotyczą w główniej mierze zagadnienia tożsamości romskiej – jej definiowania zewnętrznego, gdyż formułowanego przez osobę spoza opisywanej mniejszości etnicznej. Obserwując kierunki rozwoju piśmiennictwa romologicznego, począwszy od lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia, można dostrzec, które z obszarów penetrowanych przez badacza zyskały kontynuatorów. Niewątpliwie bardzo mocno rozwijają się badania nad dorobkiem

i znaczeniem Papuszy (Machowska 2011; Kuźniak 2013). Daje się zauważyć intensyfikacja zainteresowań tematyką zagłady Romów (Kapralski 2012), aktywizacją zawodową środowisk romskich (Paszko 2007), grupą Bergitka Roma (Lubecka 2005), dyrektywami prawnymi w Polsce i Unii Europejskiej, służącymi zapobieganiu dyskryminacji i zarazem asymilacji tej mniejszości (Mróz 2007; Szewczyk 2013). Osobnym problemem – dostrzeganym ledwie przez Ficowskiego – pozostaje aktywizacja środowisk romskich oraz przejmowanie funkcji liderów przez młodsze pokolenie wykształconych Romów. Swój program wpisują oni do statutów tworzonych stowarzyszeń i towarzystw kulturalno-oświatowych, czasopism romskich (np. „Rrom p-o Drom", „Dialog Pheniben", „Romano Atmo"), obejmujących zasięgiem nie tylko Polskę. Tradycję popularyzowania rzetelnej wiedzy o Cyganach kultywuje Adam Bartosz – redaktor naczelny rocznika „Studia Romologica" (2008-2014), najważniejszego dwujęzycznego czasopisma o profilu naukowym. Trzeba wreszcie podkreślić, iż romologia – co było nie do pomyślenia w czasach Ficowskiego – stała się kierunkiem uniwersyteckiego kształcenia. Pierwsze studia podyplomowe tego rodzaju uruchomiono w roku 2004 w Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Co ważne, uczestniczą w nich zarówno Polacy, jak i Romowie. Zresztą kwestia edukacji romskiej na wszystkich szczeblach kształcenia również doczekała się pogłębionego namysłu (Bartosz 2009).

Niewątpliwie badania autora *Demonów cudzego strachu* spowodowały intensyfikację badań nad językiem, kulturą, historią i obyczajowością cygańską. Wywołały również reakcję samych Romów, dostrzegających określone wartości w zrekonstruowanych przez Ficowskiego obrazach dawnych Romów. Promowanie muzyki, stroju, tańca stało się próbą kontynuacji – obliczonej jednak na wymierne korzyści – stereotypowego (fundowanego głównie przez literaturę) modelu Roma. W ten sposób autostereotyp został wprzęgnięty w cygańską strategię dostosowywania się do bieżących potrzeb oraz mody na ten rodzaj egzotyki. Podobnie zresztą Romowie wyrażają tęsknotę za życiem wędrownym. Znakomicie ujął ten problem Adam Bartosz:

> Dziś przedstawiają życie wędrowne jako niedościgły cel marzeń [...] W ich umysłach istnieje obraz podwójny: na pierwszy, osobiście przeżyty, nakłada się drugi – wylansowany przez literaturę, sztukę i gazety. Nie sposób mu się oprzeć i na pytanie o tęsknoty odpowiedzieć płaczem za dawnym wędrowaniem. Tak w pytającym utwierdza się stereotyp, który domaga się potwierdzenia i akceptacji. Kiedy jednak zapytać schnącego z tęsknoty za taborem Cygana, dlaczego nie kupi wozu i nie ruszy na cygańską drogę, to zdziwi się i pocznie tłumaczyć, że tak już musi być, że szkoła, że interes, że willa itd. (Bartosz 1994, 112).

Dystans etniczny, jaki istnieje pomiędzy społeczeństwem większościowym a grupą mniejszościową, opiera się między innymi na odmienności wzorów kulturowych (Mróz 1979, 159-160). W przypadku współczesnych Romów obserwujemy zjawisko absorbowania, a niekiedy asymilowania tychże wzorców. Stąd tylko jeden krok do asymilacji kultury romskiej, czego tak bardzo obawiał się Ficowski.

W tym miejscu warto przywołać list autora *Demonów cudzego strachu* do Lidii Ostałowskiej i Piotra Wójcika – reporterów „Gazety Wyborczej" – zamieszczony w książce *Cygan to Cygan*:

> Gorąco solidaryzuję się z Wami w Waszych tak znakomicie podpatrzonych, odczutych i utrwalonych cyganianach. Bywałem na tych nieprzeliczonych drogach i bezdrożach. Już mnie tam nie ma, ale jakoś uzupełniamy się: Wy macie widoki na przyszłość, ja – na przeszłość. Podobne są u Cyganów te dwie strony czasu! Za Waszą pomyślność wznoszę toast mlekiem wydojonym z księżycowej krowy. Jerzy Ficowski (Ostałowska 2000, 5).

Utrzymana w baśniowej konwencji finalna część listu uświadamia, że Ficowski patrzy na świat cygański przez pryzmat baśni i minionych doświadczeń. Lokowanie się po stronie przeszłości wskazuje na konieczność istnienia *continuum* w badaniach nad wyłamującym się z jednoznacznych sądów i definicji etnosem romskim.

Bibliografia

Bartosz Adam, 1994, *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Sejny.

Bartosz Adam, 2009, *O nauczaniu Romów historii romskiej*, w: *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*, pod red. P. Borka, Kraków, 298-310.

Czwordon Paulina, 2010, *Empatia i obserwacja: o poezji Jerzego Ficowskiego*, Poznań.

Ficowski Jerzy, 1953, *Cyganie polscy – szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa.

Ficowski Jerzy, 1986a, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków–Wrocław.

Ficowski Jerzy, 1986b, *Demony cudzego strachu*, Warszawa.

Ficowski Jerzy, 1982, *Gałązka z drzewa słońca*, Warszawa.

Ficowski Jerzy, 1989, *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa.

Ficowski Jerzy, 1990, *Pod berłem króla pikowego – sekrety cygańskich wróżb*, Warszawa.

Ficowski Jerzy, 1999, *Wszystko to czego nie wiem*, wybór i posłowie P. Sommer, Sejny.

Gurbiel Andrzej, 2007, *Cyganie w kręgu Puław*, w: *Romowie w Polsce i Europie*, pod red. P. Borka, Kraków, 24-31.

Kaczor Elżbieta, Borek Piotr, 2011, *Z pogranicza kultury romskiej i polskiej, czyli o baśni cygańskiej*, w: *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, pod red. P. Borka, Kraków, 207-241.

Kandziora Jerzy, 2010, *Jerzy Ficowski. Bibliografia za lata 1947-2009*, Sejny.

Kapralski Sławomir, 2012, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Warszawa.
Kuźniak Angelika, 2013, *Papusza*, Wołowiec.
Lubecka Anna, 2005, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Kraków.
Maria Kobielska, 2010, *Nastrajanie pamięci: artykulacja doświadczenia w poezji Jerzego Ficowskiego*, Kraków.
Mróz Lech, 1979, *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska", t. 23, z. 2, 157–168.
Mróz Lech, 2001, *Dzieje Cyganów–Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w.*, Warszawa.
Mróz Lech, 2007, *Od Cyganów do Romów. Z Indii do Unii Europejskiej*, Warszawa.
Ostałowska Lidia, 2000, *Cygan to Cygan*, Warszawa.
Paszko Artur, 2007, *Romowie i polskie doświadczeniem wolnego tynku*, w: *Romowie w Polsce i Europie*, pod red. P. Borka, Kraków, 204-216.
Szewczyk Marcin, 2013, *Unia Europejska i Romowie. System wobec kultury etnicznej*, Tarnów.
Waligóra Jerzy, 2007, *Cyganie w kręgu Puław*, w: *Romowie w Polsce i Europie*, pod red. P. Borka, Kraków, 32-40.

JEŽIO FICOVSKIO LENKIJOS ROMŲ ETNINĖS TAPATYBĖS TYRIMAI

Santrauka

Straipsnyje pateikiama žinomo lenkų mokslininko, etnografo, romų kultūros tyrinėtojo Ježio Ficovskio svarbiausių mokslinių darbų, kuriuose gvildenama čigonų tematika, analizė. Lenkijos (Žečpospolitos) čigonų istorijos tyrimai apima laikotarpį nuo XV a. pradžios iki XX a. septyniasdešimtųjų metų. Daug metų praleidęs čigonų tabore, Ficovskis rekonstravo šios etninės mažumos svarbiausius papročius. Tiesioginis kontaktas su etnine mažuma davė įspūdingų rezultatų: atrastas ir paskelbtas ne tik Papušos (Bronislavos Veis) palikimas, bet ir parengta Lenkijos romų istorijos ir kultūros tyrimams skirta monografija. Straipsnio autoriaus nuomone, regioniniai tyrimai suteikė galimybę atrasti anksčiau nežinomą čigonų folkloro pasaulį, kurio svarbią dalį sudaro čigoniškų burtų magija, magiškų daiktų funkcijos (amuletai, talismanai), papročiai, susiję su mirties ir gedulo apeigomis. Pažeidęs tabu, susijusį su čigonų papročiais, ir ypač su romų kalba, Ficovskis suprato, kad tapo lenkų čigonologijos bendraautoriumi.

Esminiai žodžiai: Ježis Ficovskis, romai-čigonai, etninė tapatybė, stereotipas, liaudies kultūra.

GEORGE FICOWSKI RESEARCH ON ETHNIC IDENTITY OF ROMA IN POLAND

Summary

The study analyzed several key scientific works Ficowski George, in which he undertook gypsy themes . The study included ethnographer going Gypsies in the Republic , from the fifteenth century to the twentieth century. Ficowski, who for many years lived in a gypsy camp, reconstructed the most important traditions of this ethnic minority. Decades of direct contacts unmistakable's not only the discovery and popularization of achievements Papusza (Bronisława Wajs), but also the creation of a monographic outline of the history and complex culture of the Roma in Poland. According to the author field studies have revealed a previously unknown world of Gypsy folklore and within, among other things, gypsy magic fairies, customs associated with the celebration of mourning and death, the function of magic items (amulets, talismans) . Realizing - breaking taboos provided for which was accompanied by gypsy customs and especially the Romani language, Ficowski was aware that he co-founded Polish Romani studies.

Keywords: Jerzy Ficowski, Roma / Gypsies, ethnicity, stereotype, folk culture.

Anna Janicka

Uniwersytet w Białymstoku, Polska

POSTĘPOWY TRADYCJONALISTA. ZYGMUNTA GLOGERA OBRAZ KOBIETY

Wspólność tradycji jest jedną z podwalin jedności
każdego społeczeństwa; stąd kosmopolityzm obala tradycję,
a wszelka narodowość bez nich traci swe cechy.

Zygmunt Gloger, *Podania i tradycje* (1868)

Tytan i wstecznik?

Zygmunt Gloger należał do tytanów XIX-wiecznej kultury[1]. Bibliografia jego prac, opracowana jeszcze w 1911 roku, liczy kilkaset pozycji (Demby 1911). Już we wczesnych pracach Glogera jednym z najczęściej rozpoznawalnych autorytetów jest Józef Ignacy Kraszewski, którego wszak w pracowitości i Gloger nie mógł prześcignąć. Jako autor debiutuje w 1863 roku. Tuż po klęsce powstania styczniowego, wydając w wieku 24 lat *Obchody weselne* (1869), rozpoczyna na dobre swą wielką odyseję naukową, ale i pisarską.

Był bowiem autor *Encyklopedii staropolskiej* pisarzem o ogromnym autorytecie, zapełniającym między 1863 a 1910 rokiem łamy kilkudziesięciu pism krajowych, różnych dość orientacji. Warto już w tym miejscu podkreślić ogromny wpływ pisarza-naukowca na publiczność czytającą. Gloger „zagospodarował" tę część czytelniczego rynku, której daleko było do idei „Przeglądu Tygodniowego", ale która nie odrzucała racjonalnych, opartych na odwołaniach do tradycji i historii narodowej, projektów reform: przede wszystkim reform zmierzających do zaprowadzenia nowoczesnego życia społecznego, opartego na wydajnej ekonomii. Glogera nazwać można postępowym tradycjonalistą, choć częściej i chyba mniej trafnie określa się go jako „romantycznego pozytywistę" (Komorowska 1985, 264).

Był mocno przywiązany do tradycji staropolskiej (także w wersji sarmackiej), w której dostrzegał wprawdzie także błędy, ale nade wszystko wzorce, które po rozumnym przeszczepieniu służyć mogły człowiekowi współczesnemu. Dotyczyło

[1] Artykuł niniejszy powstał w ramach projektu NPRH, finansowanego przez MNISW, pod nazwą „Naukowa edycja krytyczna *Pism rozproszonych* Zygmunta Glogera w III tomach" [nr 0086/NPRH2/H11/81/213].

to także obrazu kobiety i mężczyzny – czy jak chętniej powiedziałby – białogłowy i gospodarza, pana, ziemianina. Chcielibyśmy przyjrzeć się obrazowi, „ideałowi" kobiety, jaki zarysowuje się już w dość wczesnym, dwuczęściowym artykule Glogera *Gospodarność dawniejsza* z 1870 roku (Gloger 1970; Gloger 1971), a następnie skonfrontować ten obraz z hasłami jego własnej *Encyklopedii staropolskiej* z lat 1900-1903 (Gloger 1958).

Wypada zacząć od ogólnego stwierdzenia, że miał Gloger jasno określoną wizję świata – tradycjonalizm i konserwatyzm obyczajowy, religijny i społeczny łączył z daleką posuniętą otwartością na zdobycze cywilizacji. Swoim czytelnikom dawał przykłady godzenia tradycji z nowoczesnością – i w takim właśnie porządku światopoglądowym sytuowała się jego kobieta wyobrażona.

Istnieje pilna potrzeba rozwinięcia badań nad XIX-wiecznym obrazem kobiety nie tylko w sferze (utopijnych często) projektów emancypacyjnych, czy równie irrealnych ich konserwatywnych negacji, lecz również tam, gdzie mamy do czynienia z poglądami akceptowanymi przez większość zachowawczego społeczeństwa. Takim granicznym (jednak – pomimo wszystko – w sensie mediacyjnym, a nie konfrontacyjnym) przykładem okazuje się Zygmunt Gloger, budujący swą wizję świata i antropologię na empatycznym i racjonalnym osadzeniu w tradycji:

> Nic dziwnego, iż człowiek, którego matką i nauczycielką jest przeszłość; któremu Stwórca przeznaczył wieki, jakby lata, do nabycia doświadczenia i wiedzy w życiu ziemskim; nic powiadamy dziwnego, iż człowiek ten zawsze myślą biegnie w przeszłość, zawsze tam widzi siebie i opowiada różne koleje, jakie przechodził. Ludzie więcej oświeceni idą do książek, w których znajdują dzieje przeszłości; tam zagłębiają się w tajniki życia praojców, spamiętywują fakta i daty; zadowoleni, że mogą być jakby świadkami rzeczy minionych, lub nieradzi, że wiele zdarzeń zatarło się bez śladu. (Gloger 1868, 237)

Archeologia i antropologia śladu stają się dla autora zasadą uczestnictwa we własnej – i dzięki temu ożywionej – przeszłości. Figura tejże jako „matki" i „nauczycielki" pozwala z kolei wskazać na organiczność z jednej strony, a racjonalność z drugiej tego uczestnictwa. Gloger równie jasno zarysowuje kolizję tak rozumianej tradycji i będącego synonimem nowoczesności, oświecenia. Nie rozstrzyga jednak tego sporu jednoznacznie. Każe zakorzeniać się jednostce w przeszłości, ale otwierać na przyszłość oraz cywilizacyjne zmiany. Może nawet jeszcze wyraźniej – zakorzenienie się w przeszłości staje się jedynym kulturotwórczym sposobem świadomego inwestowania w przyszłość, tak jakby życiodajny puls nowoczesności bił w tym, co minione. Dlatego też pisarz nie akceptuje – a dotyczy to wszystkich: społeczności i jednostek, kobiet i mężczyzn – odcięcia od kulturotwórczego podglebia:

> Przeszłość bez tradycji i podań, czymże byłaby dla nas? Chyba ruinami pamiątkowego ogrodu, z którego odarto bluszcz pnący się i dzikie ziele, aby starą cegłę spieniężyć; chyba zbiorem faktów, choć ważnych, ale już obojętnych dla nas, bo zerwaliśmy tę nić dziwnego uczucia i uroku, która zowie się tradycją. Goethe do historyków, roztrząsających ściśle stare germańskie podania i uważających je tylko za bajki, powiedział, iż: wielcy byli ludzie ci, którzy potworzyli te bajki, a niewielcy ci, którzy je obalają. (Gloger 1868, 237)

Glogerowskie rozróżnienie wydaje się istotne – przeszłość i tradycja nie są wartościami z punktu widzenia kultury tożsamymi. To, co minione, ma szansę stać się kulturowym wzorcem współczesności tylko wtedy, kiedy zostanie poddane refleksji przez kolejne pokolenia.

Nieprzypadkowo też przywołujemy tu mocne zdania z artykułu o *Podaniach i tradycjach*. Obraz kobiety XIX-wiecznej osadzał Gloger w przeszłości sięgającej aż wieków średnich, a potem od XVI do XVIII wieku, pokazując, co się mogło współczesnym mu czytelnikom podobać, nie zacofanie kraju, lecz przykłady postaw godnych podziwu, zachowań gospodarnych. W ogóle ideał właściciela – i bodaj to najczęściej pojawiająca się u niego rodzina słów – wyznacza rozsądne, roztropne *gospodarzenie*, *gospodarowanie* światem poruczonym człowiekowi przez Boga. Gospodyni i gospodarz – oto wzorce idealne kobiety i mężczyzny. Słowo *gospodarz* oznaczało pierwotnie „pana". Potem przeszło w sferę znaczeń związanych z ekonomią, zarządzaniem. Starocerkiewnosłowiańskie *gospodь* odsyłał do całej grupy wyrazów o znaczeniu 'gospodarz, pan, władca, Pan Bóg, Bóg'. Do tej samej rodziny należą więc słowa: *gospoda, gospodarz, gospodyni, gospodarować, gospodarka, gospodarność, gospodarny, gospodarstwo*. (Boryś 2005, 173-174)

Gloger zdaje się przywracać temu słowu w pewnym zakresie pierwotne znaczenie. Jego *gospodarz* to mądry pan swego życia i świata, także, a może przede wszystkim, w sferze ekonomii, dobrobytu materialnego, bez którego nie ma harmonii duchowej. Właśnie też obraz kobiety jest u autora *Dolinami rzek* ściśle powiązany ze staropolską tradycją, z jej wzorcami parenetycznymi cnotliwych niewiast, gospodarnych białogłów, rezolutnych żon, przejmujących w czasie niekończących się sejmików i wojen zarządzanie domem, zajmujących się wychowywaniem dzieci, lecz też doglądających gospodarstwa ziemiańskiego. Jakub Kazimierz Haur (1632-1709) w *Białogłowskiego gospodarstwa powinnościach* (Kraków 1679) uzasadniał znaczenie żony nie bez talentu:

> I dlatego wszechmocny Bóg z prowidencyjej
> Przedziwnej tak sporządził, że swej profesyjej
> Mężczyzna bez białej płci nie może pilnować,

Bez niej sam ludzki rodzaj musiałby szwankować,
Przeto z swej niedościgłej sporządził mądrości:
Wywiódł Ewę subtelnie z Adamowej kości.
Albowiem człowiekowi źle bez pomocnika,
Biada samemu; nie masz większego nędznika
Na świecie. W spólnym bowiem być stowarzyszeniu
Lub w szczęściu, lub w nieszczęściu – jest ku pocieszeniu.
(Gruchała, Grzeszczuk (red.) 1988, 305)

Sam Zygmunt Gloger był poniekąd praktykującym podobne ideały. Miał 35 lat, kiedy zdecydował się na ożenek, podchodząc do tej sprawy nader poważnie. Jak zauważa Teresa Komorowska, etnograf dobrze wiedział, jakiej panny nie chce:

> Panna, która się wychowuje na lalkę do salonu, o czymże innym myśli, jeżeli nie o fiołkach, kadrylach i teatrach, a gdy pójdzie za mąż, o karetach i meblach najświeższego fasonu. Rozmowa z kawalerem najczęściej pusta: gdzie, kto jaki ma salon, jaką w nim posadzkę, ile miesięcy i w jakim mieszka mieście lub do jakich wód wlecze tłumoki. Same komunały trzech groszy niewarte. A spytaj no się której (z przeproszeniem) ogoniastej o cokolwiek z dziejów krajowych, z wiadomości o kraju własnym – to trafiłeś jak kulą w płot. Powiedzą ci, żeś jest stary i nieznośny nudziarz, a gdybyś był młody, to zawyrokują, że nie nadajesz się na męża. [...] Stąd fircyk wiotki i blady zwykle odnosi zwycięstwo nad pracowitym i mniej zręcznym młodzianem. (Komorowska 1985, 155)

Jakiej chciał? Gospodarnej. Znalazł ją w pannie Aleksandrze Jelskiej, jedynaczce z majątku Zamość pod Mińskiem. Ożenił się z nią w marcu 1883 roku. Miała wtedy 22 lata, on 38. Przeżyli razem 20 lat.

Urodziło im się dwoje dzieci: syn i córka. Po śmierci żony w 1907 roku ożenił się po raz drugi z Kazimierą z Weissenborgów Wilczyńską. Był już wtedy chory, otyły, wymagał troskliwej opieki, którą u drugiej żony znalazł. Rzec można, iż Gloger w praktyce swe ideały zrealizował. W Jeżewie zbudował rodzinę, jakiej obraz – nieco wyidealizowany – odnajdował w listach i pamiętnikach z przeszłości. Do Józefa Ignacego Kraszewskiego, co znamienne i wiele mówi o obrazie kobiety, który można nazwać tradycyjnym, a wolno też określić mianem „anachroniczny", wystosował taką oto prośbę o błogosławieństwo dla córki Janiny:

> Ponieważ do błogosławieństwa ludzi wielkiego serca i wielkich cierpień przywiązuję silną wiarę ja, matka moja i żona, ośmielamy się przeto prosić najgoręcej Drogiego Pana o przesłanie w liście kilku słów błogosławieństwa dla mojej maleńkiej Janinki, której imię to daliśmy na pamiątkę rocznicy wiedeńskiej, w której roku przyszła na świat. Takie błogosławieństwo będzie niewieście polskiej towarzyszyło i przyświecało w całym jej życiu.

Ja zawsze mieszkam w Jeżewie na Podlasiu, pod Tykocinem, skąd pocztę odbieram. Gospodaruję, czytam, kopię, szukam, zbieram i piszę pomniejsze artykuły, a do większych prac naukowych gromadzę materiały. Doszedłem pracą własną do jednej z piękniejszych w kraju biblioteki i zbioru wykopalisk. Na początku roku 1883 ożeniłem się na Litwie z córką literata i ziemianina A[leksandra] Jelskiego.

Ponieważ ziarno daje dziś lichy dochód, założyłem więc duży browar, w którym, przy pomocy samych krajowców, produkuje się piwo w najlepszych gatunkach, co daje mi środki do wydatków na cele naukowe i humanitarne.

A teraz, drogi Panie, pozwólcie uścisnąć gorąco ręce Wasze, wybaczcie prawie synowską szczerość długiego pisma i przyjmijcie zapewnienie o najwyższej czci, z którą pozostaje syn Waszego niegdyś kolegi. (Komorowska 1985, 311)

Kraszewski szybko i w podobnym tonie odpisał:

Niech Bóg błogosławi nie tylko waszą małą Janinkę, ale całą waszą rodzinę, wasz dom, wasze prace. Jak będę mógł, to przyszlę dla Janinki swoją fotografię z błogosławieństwem, bo zdaje mi się, że błogosławieństwo dane w obcym języku nie będzie tyle znaczyło, co to, które jej przeszlę po polsku, jeżeli mi Bóg życia przedłuży. (Komorowska 1985, 311)

Tak spotkało się w zupełnie realnym życiu dwóch zapatrzonych w przeszłość tradycjonalistów: uwięziony z Magdeburgu Kraszewski i produkujący na skalę przemysłową piwo gospodarz z Jeżewa: Zygmunt Gloger, ojciec Janinki, „niewiasty polskiej".

Godność kobiety

Artykuł *Gospodarność dawniejsza* otwierają opinie o kobiecie polskiej w ogóle. Gloger przywoła wkrótce listy matki pana Branickiego, Sapieżanki z domu; już to jego samego i żony jego, już to wreszcie pana Chryzantego Opackiego, ich sąsiada (Komorowska 1985). Od razu też przeciwstawia gospodarność przodków niedołęstwu współczesnych, wykluczających kobiety, w imię „dobrego tonu" z zarządzania majątkiem: „Listy te dają nam zajmujący obraz domowego zajęcia osób wysoko położonych na szczeblu towarzyskim, a przecież gorliwie zajmujących się najprzeróżniejszymi szczegółami w zarządzie swego mienia, co wedle spaczonych wyobrażeń dzisiejszych często nie zgadza się z tak zwanym dobrym tonem" (Gloger 1870, 241). Opinia ta dotyczy przede wszystkim kobiet, które podziwia Gloger za umiejętność gospodarowania w majątkach. Zarazem jednak introdukcję *Gospodarności dawniejszej* można traktować jako manifest postawy antyemancypacyjnej:

Nie ulega wątpliwości, że mniejsze lub większe uznanie kobiety w każdym narodzie i społeczeństwie jest miarą jego oświaty i uobyczajenia. Godność kobiety to nie znaczy jej emancypacja, ale jej stanowisko w społeczeństwie takie, jakie

> Opatrzność i sama natura wskazała tej połowie rodu ludzkiego. Otóż ze zbliżenia kobiety do tego stanowiska, sądzić można o każdym społeczeństwie. (Gloger 1870, 241)

Przypisanie kobiety do natury, ugruntowane prowidencjalistycznie, postanowione przez Stwórcę, stanowi jednak, o dziwo, punkt wyjścia dla zarysowania, by posłużyć się formułą Marii Boguckiej (1998), sytuacji osobnej, ale postępowej „białogłowy w dawnej Polsce":

> Stanowisko niewiasty u nas w dawnych czasach było wysokim i charakterystycznym, a wcale różnym od tego, co u sąsiednich widzimy ludów. Powodem tej odrębności były przyczyny miejscowe i cały nasz ustrój społeczny. Mężowie i ojcowie rodzin, zajęci głównie życiem publicznym, zostawiali swym połowicom główny zarząd spraw domowych i gospodarskich. To było powodem, że działanie niewiast naszych obok świętych obowiązków matki i gospodyni domu, przechodziło poza jego ściany, gdzie niewiasta kierując całym mieniem stykała się codziennie ze światem i ludźmi, i łączyła z nim węzłem towarzysko-społecznego życia. Ta surowa cnota, jakiej wymagali mężowie przebywając poza domem, poczucie stąd własnej godności, ta głęboka pobożność i cicha a wytrwała praca w domu, samodzielność zaś konieczna do zarządu całym mieniem, i wreszcie ta znajomość ludzi, świata i towarzyskość, to wszystko wytwarzało ową dziwną i uroczą harmonię, jaka panowała w całym otoczeniu niewiasty i matrony naszej; harmonię, w której wielka leży nauka dla kobiet dzisiaj się emancypujących. (Gloger 1870, 241)

W ujęciu Glogera przekraczanie norm powinności wyznaczonych kobiecie przez religię i kulturę (dzieci, dom, kościół) nie tylko uznać trzeba za wzorcowe, ale przedstawić emancypantkom jako ideał. W sercu tego ideału tkwi wizja harmonii, obejmującej rodzinę, relacje dzieci i rodziców, wzajemny szacunek małżonków[2], a w wymiarze szerszym harmonię kosmiczną, miłą Stwórcy.

Opinie autora zdają się łączyć w sobie w charakterystyczny dla niego, mediacyjny sposób, antagonistyczne porządki współczesnego mu dyskursu (około)emancypacyjnego. Oto bowiem mamy z jednej strony wywiedzioną niejako z ducha postulatów Johna Stuarta Milla konieczność budowania przez kobiety własnych doświadczeń jako podstawy ich kulturowej obecności, z drugiej jednak strony obecność ta podporządkowana zostaje jednak patriarchalnej regule, nie ustanawia podstaw kobiecej podmiotowości; co najwyżej – współtworzy godną pochwały osobliwość kultury szlacheckiej.

[2] Oznaki takiego szacunku znajdujemy czasem w zaskakujących sferach. Zob. A. Janicka (2014); K. Stasiewicz (red.) 1998; J. Zacharska, M. Kochanowski (red.) 2002.

Przypomnijmy, że podobnie mediacyjny charakter kształtował postulaty Elizy Orzeszkowej, odtwarzającej na użytek międzynarodowego ruchu emancypacyjnego matrylinearny porządek zdominowanej przez mężczyzn historii Polski. W drukowanym najpierw na łamach „Steru" (marzec, lipiec 1897), a następnie „Revue de Revues" (sierpień 1897) studium *O Polce Francuzom* Orzeszkowa nie tylko podobnie argumentuje, ale też przybliża te argumenty posługując się dla ożywienia wyobraźni obrazami, które potem będą współtworzyć Glogerowską argumentację, balansującą pomiędzy specyficznie rozumianą tradycją a zakotwiczoną w niej nowoczesnością. Przywołajmy jeden z fragmentów publicystyki Orzeszkowej:

> Gospodyni u progu paradnej izby spotyka wchodzących grzecznym ukłonem i rozradowanym uśmiechem. Stara się być grzeczną i okazywać radość, bo wymagają tego prawa gościnności i honor jej męża i domu. […] Szkoła życia towarzyskiego nie od dziś rozpoczyna się dla niej: posiada w nim wprawę i zamiłowanie. Żadne prawo i żaden obyczaj nie rozkazuje jej, aby opuszczała zgromadzenie męskie i zamykała się w ciszy odosobnionego gineceum. Wchodząc, wychodząc, siadając gdzie i kiedy jej się podoba, słucha rozpraw o królu, dygnitarzach, dynastiach cudzoziemskich, o stosunkach Polski z zagranicznymi państwami, o projektach do praw, wyznaniach religijnych, przywilejach klasowych, potrzebach finansowych, wojskowych, szkolnych. […] zaczepiają one [te kwestie] ze stron wielu o jej serce i głowę, rozszerzają widnokrąg duchowego widzenia, wprowadzają uczucia i umysł z ciasnego kręgu spraw osobistych w szeroką dziedzinę interesu publicznego. […]
>
> Przed stojącą u progu i pokornie spełniającą czynność podawania mężowi żywności i napoju ściany domowe otworzyły się na świat szeroki. Jakby wicher powiał i rozpędził dymy kuchenne, wśród których spędzała dni powszednie; zza nich ukazał się blask ideału, mającego przewodniczyć jej przez wieki. (Orzeszkowa 2005, 710)

Glogera i Orzeszkową łączy – i jest to łączliwość ważna i zasadnicza na tle emancypacyjnych sporów wieku XIX – przeświadczenie, że kobieca samodzielność, przekroczenie sfery prywatnej na rzecz uczestnictwa w sferze publicznej, przynależność do „przestrzeni ideału" jest nie tyle efektem ostentacyjnego i ostatecznego porzucenia domu i czynności gospodarskich, lecz – wręcz przeciwnie – jest ich naturalnym skutkiem. Gospodarność okazuje się wtedy niejako wstępnym (ale też niezbędnym) etapem emancypacyjnej edukacji.

Tymczasem można też – porzucając powinowactwa z myślą Orzeszkowej – założyć, że emancypacja kobiety zdaje się u Glogera źródłem męskich lęków: przed pomieszaniem porządku płci, rodzin i hierarchii społecznej. W głębszej warstwie jest może zapisem Glogerowskiego lęku przed samotnością, ale i bezdzietnością, tak piętnującą mężczyznę w świecie, gdzie genealogie, koligacje, spadki wyznaczały

pozycję społeczną. Jedność kobiety i harmonia relacji kobieco-męskich zdają się tu warunkować egzystencjalną satysfakcję mężczyzn.

Gloger bez dwóch zdań moralizuje, lecz jest to moralistyka szlachetna i mądra, mocno antypostępowo ukierunkowana. Można intencje etnografa ująć inaczej: kobiety w Polsce wyemancypowały się same już w epoce staropolskiej, trzymając nawet czasem ster rządów podstępem, ale nie zerwały ze światem męskiej dominacji, którą *pro forma* pochwalały, jeszcze bardziej tym samym zwiększając owym fortelem swe wpływy.

Ta emancypacja *à rebours*, to wyzwalanie przez poddanie się mężczyźnie, a następnie zawładnięcie nim, znajduje u autora *Gospodarności dawniejszej* zaświadczenie w satyrach i pamfletach Marcina Bielskiego. Przywołajmy ich urywek:

> Starym chłopom dzieweczek byśmy nie dawały,
> Bo nie społu oboje z młodych lat grawały;
> Chłop kaszle, z niego śmierdzi, dziewki jako kwiatki,
> Za niepewne bywają z takich ojców dziadki.
> Ale wy stare żony pojmujcie młodzieńce,
> A swoją statecznością ukróćcie szaleńce.
> Jeśliś go też statecznie za łeb przekłusała,
> Pewnieś przytem Anioła ku pomocy miała;
> Ale jeśli mąż ciebie, opiwszy się, bić chciał,
> Bez pochyby, iż tam czart przez ten dom przeleciał. (Bielski 1889, 121)

Satyry Marcina Bielskiego – dodajmy – wydał w 1889 roku w Krakowie Władysław Wisłocki. *Sejm niewieści* jest wśród nich istotnie satyrą ostrą i dosadną (zob. Chrzanowski 1926). Zdumiewa, iż XIX-wieczny pisarz postępowość polskiego modelu relacji kobieta – mężczyzna zaświadcza XVI-wiecznym tekstem satyry o mocno mizoginistycznym wydźwięku. Teksty Bielskiego zupełnie przy tym – sprośne, czasem wulgarne – nie należą do tonu „dobrego" w XIX-wiecznym dyskursie o miejscu kobiety:

> To wysokie położenie niewiasty w naszym społeczeństwie wyradzało owe jej serdeczne zajmowanie się sprawami publicznymi w dawnych czasach. Liczne tego dowody podali nam pisarze nasi. Znanym jest *Sejm niewieści* Marcina Bielskiego (wydany w roku 1598 przez jego syna Joachima). Autor, patrząc ze stanowiska pojęć ówczesnych, satyrycznie wystawia dążność niewiast do kierowania sprawami kraju, pisania ustaw dla niego itd. Ostra to satyra, ale rzucająca prawdziwe światło na życie prababek naszych. W broszurce z XVII wieku *Złota wolność młodzieńska*, będącej odpowiedzią na *Złote jarzmo małżeńskie*, czytamy, że panie podczas sejmów lubią przysłuchiwać się bacznie z ganków (galerii) obradom. (Gloger 1870, 241)

Ale to właśnie poszukiwanie prawdy *życia* przeciw *teorii* stanowi sedno postawy Glogera. Teoriom emancypacyjnym odważnie przeciwstawia on regułę dokumentarnej wierności prawdzie – dodajmy: prawdy z odległej przeszłości, którą już można, a nawet trzeba upubliczniać. Dokument ów – jak te listy z kręgu familii Branickich – bezpośrednio uderzyć ma w XIX-wieczne „tony", „zasady", przypisujące kobietę albo dyskursom emancypacyjnym, albo mówiące o niej w myśl zasad konserwatywnych lub najczęściej czyniące z niej przedmiot salonowej gry. To ostatnie Gloger jeszcze mocniej piętnuje: niszczy się tak godność i zdolności kobiety, wtłaczając ją w rolę salonowej lalki, damy, kokietki:

> Wykazałem tylko, że ludzie najznakomitsi w kraju majątkiem i dostojeństwem nie wstydzili się przecież zajmować najdrobniejszymi szczegółami w zarządzie swego mienia i domu; znali się praktycznie na wszystkim, choć bez tego żyć mogli godnie, snać nie poczytując tego wcale za ubliżenie godności rodowej. Gdy przeciwnie, ludzie skrzywionych tylko pojęć, umyślną niewiadomością drobnych szczegółów praktycznego życia i udawaniem jakoby tradycyjnych nawyknień, usiłują jakoby godność tę okazywać. Nie dziw więc, że przy takim sposobie pojmowania rzeczy, nieraz im na prawdziwą oznakę swej godności to jest hojność i na dobroczynność nie starczy. (Gloger 1870, 245)

Warto zauważyć, iż dla Glogera znakiem godności jest zdolność dzielenia się wypracowanym dobrem, wygospodarowanym majątkiem, „to jest hojność i (…) dobroczynność". Zresztą, demokratycznie powinność ta dotyczyć ma i kobiet, i mężczyzn.

U Branickich w Białymstoku

Spełnienie tych założeń znajduje Gloger w listach z kręgu Branickich (zob. Lechowski 2008). Oto matka hetmana Branickiego z Białegostoku:

> Oburza się, że jakiś pan Szulc na jej konto nabrał sobie towarów; pisze, że się mu nie uda „ta sztuczka przeciwko poczciwości" i tu przytacza rachunki z pomienionym kupcem, które sama prowadzi. Widać, że najmniejszy swój wydatek zapisywała, chociaż wydawała krocie, bo dobra i dochody miała ogromne. List swój kończy rachunkiem z mularzami i surowym nakazem panu Szulcowi wynagrodzenia krzywdy kupca. (Gloger 1870, 242)

Gloger wydobywa więc jako cnotę umiejętność racjonalnego gospodarowania pieniędzmi, zaradność i zdecydowanie arystokratki. Wprost jako wzór opisuje z kolei osiągnięcia Izabeli z Poniatowskich Branickiej (1730-1808), samotnie i żelazną ręką zarządzającej majątkami „stufolwarcznymi":

W roku 1771, 9 października, liczący 82 lata pan Branicki zakończył swój żywot niespracowany do ostatnich chwil. Był on ostatnim potomkiem swej rodziny. Pozostała wdowa Izabella z Poniatowskich, objęła stufolwarczne dobra pod swój zarząd. Położenie jej nie było łatwym. Wielkie dobra wymagały ogromnego zajęcia i kłopotów, czasy były burzliwe. Lubo potem tajemnie zawarła śluby małżeńskie z Jędrzejem Mokronowskim, serdecznym przyjacielem nieboszczyka męża, to wszakże pan Mokronowski zachowywał pozory, w sprawy dostojnej małżonki się nie wdawał i do dóbr jej nigdy nie zjeżdżał. Pani Branicka podołała wszakże trudom. Wzorem dawnych niewiast wzięła się do zarządu dóbr swoich z wytrwałością, praktycznością, silną wolą i znajomością dokładną rzeczy. Pod jej troskliwym okiem ulepszano gospodarstwa, zaprowadzano wszędzie wzorowy ład i porządek, budowano drogi i powiększano i tak już ogromne dochody. Piękny obraz tych starań i pracy pozostał w mnóstwie listów w tej sprawie pisanych. (Gloger 1870, 243)

Co zaskakuje, to przyzwolenie Glogera, a przynajmniej wstrzymanie się od wyrażenia opinii w sprawie jej związku małżeńskiego – potajemnego – z Jędrzejem Mokronowskim, generałem, podwładnym zmarłego męża. Branicka jest dla Glogera przede wszystkim gospodarną kobietą, budowniczką, reformatorką, cywilizującą Podlasie i Białystok:

W jednym liście z roku 1792 pani Branicka obmyśla wygody w Tykocinie dla ludzi podróżnych. Przy gospodach stawić każe wielkie i dogodne stajnie, na które posyła „planty", czyli plany. Poleca naprawić stary klasztor bernardyński na wyspie stojący w Tykocinie, by w nim pomieścić sądy ziemiańskie do Tykocina przeniesione. Dla sędziów każe porobić mieszkania, pisze, jak mają być wygodne, a nawet o spiżarniach nie zapomina. W roku 1780 ze znacznym kosztem wybudowała groblę pod Tykocinem przez błota, ułatwiając tym sposobem ważną komunikację między Tykocinem a Knyszynem, Goniądzem i całą okolicą zanarwiańską. W pewnym liście donosi, że poszukuje dobrych owczarzy do dóbr podlaskich. „Co do pszczół, pisze, to się na tem nie znam, ale w. c. pan sam o tem pomyśl. Mają coś dla nich, żeby się roiły i miejsca nie opuszczały" (Gloger 1870, 244)

Spróbujmy skonfrontować XVIII-wieczne starania Branickiej z XIX-wieczną manierą „damy" z wielkiego świata. Gloger widzi tu nie emancypację, ale intelektualny i społeczny regres kobiety, przypisanej do buduaru i salonu. Księżna Izabela tymczasem realizuje tyleż szlachetny, ile racjonalny projekt, który dziś nazwalibyśmy „socjalnym":

Pani Branicka utrzymywała w Białymstoku lekarza i chirurga Zychlinga, o którym robi w jednym ze swych listów wzmiankę, że przyrzekł jej „młynarza Karola, co w nieszczęśliwym wypadku w dwóch miejscach rękę złamał, w ośm niedziel zupełnie wyleczyć". W r. 1774 na wiosnę Branicka poleca, iż gdy „pan Zychling do

kopania korzonków i zbierania ziół ludzi potrzebować będzie, aby mu onych pan Oziepowski, administrator białostocki, dodawał; opowiedz mu w. m. pan taką wolę moją". W dobrach było kilka szpitali, utrzymywanych kosztem Branickich. Pan B. założył i bogato uposażył szpital przy kościele misjonarskim w Tykocinie. Inny szpital utrzymywano u Panien Miłosierdzia w Białymstoku. Zychling w nim leczył, a zakonnice umyślnie do tego sprowadzone obsługiwały chorych, dla których, jak z listów Branickiej widzimy, dawał pieniądze jej *podskarbi*, a z folwarków dowożono: „mąkę, jagły, krupy hreczane i pęcakowe". (Gloger 1871, 251)

Gloger obsesyjnie wraca – zarysowując oświeceniowe tło cywilizacyjnego skoku dokonującego się przy udziale kobiety-rządczyni i mecenasa – do wypadków współczesności: „Listy pani Branickiej nie tylko z powyżej wskazanych względów mają wartość. Mieści się w nich ogromna nauka dla ludzi wstydzących się pracy, ze skrzywionymi pojęciami o obowiązkach każdego, choćby najmajętniejszego człowieka, względem jego mienia i społeczeństwa" (Gloger 1871, 247; podkr. – A. J.). Widać, iż praca i gospodarność okazały się ideami organizującymi życie Izabeli:

Tym większa jest zasługa, że było to w czasach, w których magnaci bez wielkich starań dworno i hucznie żyć mogli, gdy w naszym wieku, przy wielkich nawet staraniach na coś podobnego nie starczy. Żadne także inne okoliczności nie zmuszały pani Branickiej do tak pracowitego życia. Jako bezdzietna i niemająca ubogiej rodziny, a dzierżąc bogate dożywotne dobra, przez ludzi zaufanych i zdolnych zarządzane, mogła we wszystko opływać, niczym się nie kłopocząc. Być tak jednak nie mogło, gdy zacna pani chciała szanować pamięć nieboszczyka męża, którego lud okoliczny ojcem swoim nazywał, i gdy tak gruntownie pojmowała obowiązki kobiety, obywatelki i chrześcijanki, do jej stanowiska przywiązane. (Gloger 1871, 247)

Obywatelski wymiar kobiecej samodzielności pozwala w tym miejscu ponownie przywołać emancypacyjne postulaty Elizy Orzeszkowej zawarte w jej pismach publicystycznych z lat siedemdziesiątych. Także dla autorki *Kilku słów o kobietach* samodzielność kobiecych wyborów mieści się zawsze w horyzoncie obywatelskiej powinności, zaś kobieca podmiotowość ma zakres przede wszystkim etyczny (co pozwala rozumieć ją jako społeczną i obywatelską samoświadomość), a zasada symetrii (Gloger nazywał ten stan rzeczy – jak pamiętamy –„harmonią") pomiędzy przywilejem a obowiązkiem wyznacza dynamikę widzianej pragmatycznie emancypacji (por. Orzeszkowa 2005).

Ta wspaniała Glogerowska tyrada poświęcona księżnej Izabeli pokazuje zarazem pewien schemat w XXI-wiecznym postrzeganiu XIX-wieczności, która jakoby tylko zapowiada nowoczesność. Otóż u Glogera wiek XIX gubi nowoczesność, którą jednostki takie jak Izabela Branicka zdobyły w wieku XVIII, a staropolskie

białogłowy dużo wcześniej. Wiek XIX, podług pisarza i uczonego, winien odzyskać miano nowoczesnego, to jest w duchu chrześcijańskim gospodarnego:

> Do dóbr podlaskich pani Branicka corocznie zakupywała na Ukrainie znaczną ilość wołów, a to, jak sama pisze, „tak do roboty, jak na wypas i powiększenie mierzwy" na czym zasadza się dobre gospodarstwo. Upasione woły pędzono na sprzedaż wielkimi stadami do Warszawy i Królewca; człowiek pędzący je zwał się *wołowiec*. (Gloger 1871, 248)

Słowem ogarniającym – co Gloger świetnie wydobywa – zasadę tego kobiecego gospodarowania księżnej Izabeli jest p o r z ą d e k . Oznacza on materialny ład, dostatek, dobrobyt i równocześnie moralną satysfakcję, płynącą z ugruntowania w rozpadającej się rzeczywistości społecznej owej „harmonii", ważnej dla Glogera. Jest to też porządek intelektualny – nie przypadkiem filantropka, wówczas sztuki, „menedżerka" dóbr Branickich sławna jest też z bogatej biblioteki (Jurkowska 2014, Krajewska 1989). Jakby wybiegając ku pozytywistycznym projektom określenia miejsca Żydów w społeczeństwie[3], Branicka jawi się jako opiekunka Żydów, o czym długo i z uznaniem się Gloger rozpisuje, cytując listy księżnej:

> Pani Branicka była też osobliwszą przyjaciółką i protektorką żydów. Dotąd w Białymstoku są starzy żydzi, którzy ją matką swoją nazywają i cuda o jej dobroczynności opowiadają; są także nawet liczne rodziny, które jej zawdzięczają swój dzisiejszy dobrobyt. Z listów i rachunków widzimy, że pani Branicka rozdawała liczne wsparcia dla biednych żydów w Tykocinie. (Gloger 1871, 252)

Słowem: kobieta wielkiego rodu, ale i wielkiego umysłu. Kobieta zarządzająca ogromną społecznością mężczyzn i kobiet, pełniąca rolę opiekunki i rozjemczyni. Ideał! Gloger pokazuje ów ideał zgnuśniałej, salonowej współczesności i zawstydza ją. A na pewno chce zawstydzić!

Białogłowa – dama – kobieta

Kobiece wzorce mają u Glogera bezpośrednie odniesienie do teraźniejszości, są także przesłoniętą krytyką mieszczańskiej, salonowej, wielkoświatowej „połanieczyzny" jako bezużytecznego, a właściwie marnotrawiącego dobra społeczne kultu kobiety kosmopolitycznej; damy, która niczego nie daje społeczeństwu, lecz konsumuje dobra dostarczane jej przez próżny świat mężczyzn (moderniści dodaliby: realizujących tym samym erotyczne pragnienia).

[3] Zob. na ten temat: Borkowska G., Rudkowska M. (red.), 2004.

W *Encyklopedii staropolskiej* Gloger dał hasło *Białogłowa, biała-głowa, białka*, wyjaśniając, iż „wyraz kobieta (…) był niegdyś obelżywym, bo znaczył tyle samo co samica, nie-panna" (Gloger 1958, 78). Gloger dokonał w tym haśle z jednej strony apologii pobożnej żony, z drugiej wygłosił prawdziwą mowę obrończa, broniąc kobiety stanowczo przed współczesną opinią mówiącą, jakoby była ona uciskana:

> Idąc za prądem starych uprzedzeń rzucał każdy kamieniem na wszelki wpływ niewiast na sprawy światowe. Z tych poglądów narodu rycerskiego na panowanie kobiet Karol Szajnocha wyprowadził najniesłuszniejsze wnioski o rzekomem niewolniczem stanowisku białogłowy polskiej w rodzinie. Popiera to argumentami, które bynajmniej nie dowodzą objawów niewolniczości, np. że panny i mężatki w ustawicznej były opiece prawnej, a będąc wdowami potrzebowały kuratorów, że liczyły się one za nic w szlacheckości lub nieszlacheckości małżeństwa, bo mąż szlachcic nadawał lub odbierał szlachectwo żonie. My widzimy w nim tylko porównanie moralnego stanowiska małżonków. Dla bezbronności niewieściej, głowa niewiasty drożej zwykle kosztowała zabójcę niż głowa męska. Gwałtownik niewiast na łasce królewskiej i rodu pohańbionej zostawał. Kościół polski stawał w obronie czci białogłowskiej wynosząc ją do godności najwyższej. (Gloger 1958, 79)

Prezentowane poglądy broniły nie tylko przeszłości, ale wzorców dla przyszłości, która podupadła. Gloger bynajmniej nie wymagał od XIX-wiecznej kobiety, by „włosienicę nosiła pięć razy w tygodniu, a w Wielkim tygodniu obchodziła w niej Groby i nie zdejmowała od Wielkiego czwartku do niedzieli Wielkanocnej" (Gloger 1958, 79). Nim przywoła 16 przysłów o kobiecie, wygłosi Gloger maksymę, która jest istotą całego jego tradycjonalistyczno-postępowego podejścia do kobiet: „Było przekonanie w narodzie polskim, że Bóg ozdobił niebo słońcem, a dom cnotliwą żoną (Paprockiego *Próba cnót*)" (Gloger 1958, 80). Kobieta-słońce świeci gospodarnością i umiarem. Nie ma w *Encyklopedii* Glogera – przecież „staropolskiej" – kobiet, ale znajdziemy tu hasła takie, jak: *Kanoniczki warszawskie*, *Żona*, *Ochmistrzyni*, *Oczepiny*, *Paczka apteczkowa*, *Podwika* („kwef, zasłona kobieca z głowy"), *Pokładziny*, *Pontał* („drogie noszenie na sukni lub przybranie głowy niewieściej"), *Posag*, *Rośliny miłośnicze* (sic!), *Starościna* („gra"!), *Twardowski i Twardowska*, *Ubiory w Polsce*, *Wanda*, *Wdowa*, *Wesela*, *Wiedźma*, *Wrzeciono*, *Zausznica*, *Żużmant* („rodzaj wykwintnej sukni kobiecej w czasach saskich"), *Ave Marja*, *Sieroty*, *Stolec wdowi* i inne.

Wszystkie hasła zapisują materialną i duchową, obyczajową i prawdziwą tradycję, która jest już w XIX wieku nie do powtórzenia, nie do odtworzenia. Staropolszczyzny, co Gloger rozumie, nie da się literalnie potraktować jako żywego paradygmatu kultury, na kanwie którego rozkwitać może XIX-wieczna kobieta oraz wspólnota małżeńska. Jest w *Encyklopedii staropolskiej* hasło *Encyklopedje polskie*, wyjaśniające na końcu (Gloger 1958, 134), iż wyrasta ona z niezrealizowanego projektu *Słownika*

starożytności polskich. Są to więc starożytności, będące częścią tradycji; ta zaś, zdaniem Glogera, jest stale zagrożona. Także przez ruchy emancypacyjne kobiet; te jednak, które lekceważą rozumne i kulturotwórcze przesłanie tradycji.

Glogera trudno nazwać postępowcem. Zajmuje on raczej miejsce osobne na mapie XIX stulecia. Ani wstecznik, konserwatysta, ani pozytywista z kręgu Szkoły Głównej, którą kończył. Jest on tradycjonalistą – obraz kobiety przeszłości jest dlań wskazówką, ale nie bezwzględnym wzorcem. Hasło *Białogłowa*, jego polemiczno-obrończy charakter, wskazuje, iż jednak nie wszystkie elementy w świecie Reja, Bielskiego, Paska dały się zaakceptować, choć Gloger tego wprost nie przyznaje.

Ku naszemu zaskoczeniu syntezą staropolskiej natury i gospodarczej kobiety nowoczesnej okazuje się księżna Izabela Branicka, gospodarna pani z Białegostoku. Gloger dowartościowuje tym samym osiągnięcia Oświecenia. Wskazuje na degrengoladę społeczną części kobiet XIX-wiecznych po raz wtóry uwięzionych: już nie w pokoiku staropolskim, gdzie modliły się i niańczyły dzieci, ale w salonowej przestrzeni komunału i konwenansu. Przestrzeni jałowej, nie kulturotwórczej, wprost pasożytniczej.

W tym znaczeniu zaproponowany w artykułach *Gospodarność dawniejsza* obraz kobiety z XVIII wieku wydaje się nowoczesną alternatywą i dla ruchu emancypacyjnego, i dla kultury salonu, i nade wszystko też dla źle pojętej, „wypaczonej" wersji katolickiego tradycjonalizmu, który zamyka kobiecie drogę do samorealizacji, a społeczeństwa pozbawia nie tylko urodziwej, lecz i zaradnej gospodyni. To jest kobiety przedsiębiorczej – czy będzie nią Izabela Branicka, czy też realizująca staropolskie ideały skromna gospodyni z polskiej prowincji, sprawnie zarządzająca sklepami stowarzyszonych gospodyń wiejskich, których istnienie stawia pisarz (prowokacyjnie?) przeciw (pseudo)emancypacyjnym frazesom współczesnych sobie emancypantek. W artykule wstępnym „Gazety Rolniczej" z 1876 roku wskazuje, co znaczy – jego zdaniem – prawdziwa emancypacja i gdzie realizują się jej ideały:

Wszystkiemu złemu [brak współpracy między rolnictwem i handlem] mogą tylko zaradzić sklepy stowarzyszonych gospodyń wiejskich urządzone w miastach powiatowych, fabrycznych i gubernialnych, służące do sprzedaży wszelkich produktów jak na przykład włoszczyzny, nowalii, owoców, masła i serów, konfitur, marynat, grzybów, drobiu, pierzy i tym podobnych. [...] Dlaczego więc nasze panie nie stowarzyszają się w tym celu, gdy nic nie stoi na zawadzie? Wszak niektóre z nich, zwłaszcza po miastach, tyle perorują o braku pola dla pracy kobiet z powodu zawładnięcia „wszystkiego" przez mężczyzn!" (Gloger 1876, 105).

Bibliografia

Bielski Marcin, 1889, *Satyry*, wydał W. Wisłocki, Kraków.

Bogucka Maria, 1998, *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI-XVIII wieku na tle porównawczym*, Warszawa.

Borkowska G., Rudkowska M. (red.), 2004, *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, Warszawa.

Boryś W., 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.

Chrzanowski Ignacy, 1926, *Marcin Bielski. Studyum literackie*, Warszawa 1906, R. VI: *Satyry*. Wyd. 2: Lwów – Warszawa.

Demby Stefan, 1911, *Bibliografia pism Zygmunta Glogera (1863 – 1910)*, Warszawa.

Gloger Zygmunt, 1868, *Podania i tradycje*, „Kronika Rodzinna" nr 19, w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, T. I: *1863-1876*, J. Ławski, J. Leończuk (red.), wstęp J. Ławski, G. Kowalski, noty i słownik czasopism A. Janicka, indeksy opr. M. Siedlecki i M. Jurkowska, Białystok 2014, 237-240.

Gloger Zygmunt, 1870, *Gospodarność dawniejsza [I]*, „Kronika Rodzinna" nr 10, w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, T. I: *1863-1876*, J. Ławski, J. Leończuk (red.), wstęp J. Ławski, G. Kowalski, noty i słownik czasopism A. Janicka, indeksy opr. M. Siedlecki i M. Jurkowska, Białystok 2014, 241-246.

Gloger Zygmunt, 1871, *Gospodarność dawniejsza [II]*, „Kronika Rodzinna" nr 11, w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, T. I: *1863-1876*, J. Ławski, J. Leończuk (red.), wstęp J. Ławski, G. Kowalski, noty i słownik czasopism A. Janicka, indeksy opr. M. Siedlecki i M. Jurkowska, Białystok 2014, 247-253.

Gloger Zygmunt, 1876, *Sklepy stowarzyszonych gospodyń wiejskich*, „Gazeta Rolnicza", w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, T. I: *1863-1876*, J. Ławski, J. Leończuk (red.), wstęp J. Ławski, G. Kowalski, noty i słownik czasopism A. Janicka, indeksy opr. M. Siedlecki i M. Jurkowska, Białystok 2014, 718.

Gloger Zygmunt, 1958, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, reprint, opr. K. Piwocki, A. Kutrzeba-Pojnarowa, J. Pazdur, T. Delimat, t. I-IV, Warszawa.

Gruchała J. S., Grzeszczuk S. (red.), 1988, *Staropolska poezja ziemiańska*, Warszawa.

Janicka Anna, 2014, *Stanisława Szczęsnego Potockiego wiersze do „żonki"*, w: *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730–1830. W zasięgu spraw prywatnych i środowiskowych*, red. M. Nalepa, G. Troszyński, R. Magryś, Rzeszów, 775-788.

Jurkowska Monika, 2014, *Biblioteka Izabeli z Poniatowskich Branickiej (1772 – 1808) w Białymstoku*, „Bibliotekarz Podlaski" R. XV, nr 1 (XXVIII), 58-74.

Komorowska Teresa, 1985, *Gloger. Opowieść biograficzna*, Warszawa.

Krajewska Maria, 1989, *Biblioteka Izabeli i Jana Klemensa Branickich w Białymstoku*, „Studia Teologiczne" nr 7, 201-224.

Lechowski Andrzej, Dobroński Adam Czesław, 2008, *Izabela Branicka w 200-lecie śmierci*, Białystok.

Orzeszkowa Eliza, 2005, *Publicystyka społeczna*, t. I, wybór i wstęp G. Borkowska, opr. edytorskie I. Wiśniewska, Kraków.
Stasiewicz K. (red.), 1998, *Pisarki polskie epok dawnych*, Olsztyn.
Zacharska J., Kochanowski M. (red.), 2002, *Wiek kobiet w literaturze*, Białystok.

POZITYVUSIS TRADICIONALIZMAS. ZIGMUNTO GLIOGERIO XVIII-XIX a. MOTERS PAVEIKSLAS

Santrauka

Straipsnyje etnografo, archeologo, istoriko ir rašytojo Zigmunto Gliogerio (1845-1910) portretas pateikiamas nauju aspektu. Zigmuntą Gliogerį straipsnio autorius pristato kaip mąstytoją, kuris harmoningai sujungė švietimo, romantizmo ir kitų XIX a. antrojoje pusėje gyvavusių idėjinių srovių tradicijas. Šis požiūris ypatingai gerai atsispindi Zigmunto Gliogerio sukurtame XVIII-XIX amžių moters paveiksle. Zigmuntas Gliogeris žavisi senojoje lenkų visuomenėje vyraujančiais „patriarchaliniais santykiais“, nors protingos žmonos ir šeimininkės pavyzdžiu jam tampa kunigaikštienė Izabela Poniatovska Branicka, kuri po vyro mirties labai sėkmingai valdė dižiulius turtus. Z. Gliogeriui nėra svetimas ir kai kurių Elizos Ožeškienės moterų požiūris į emancipaciją, tačiau jis išlieka tradicinės, krikščioniškos šeimos šalininkas. Tokį Zigmunto Gliogerio požiūrį autorė vadina „pozityviuoju tradicionalizmu“.

Esminiai žodžiai: tradicionalizmas, moteris, Zigmuntas Gliogeris, švietimas, romantizmas.

A PROGRESSIVE TRADITIONALIST. ZYGMUNT GLOGER'S PICTURE OF THE EIGHTEENTH- AND NINETEENTH-CENTURY WOMAN

Summmary

The author of the paper presents a profile of Zygmunt Gloger (1845–1910), an ethnographer, archeologist, historian and writer, in a completely new light – namely, as a thinker who managed to reconcile the traditions of Enlightenment and Romanticism with intellectual trends of the late nineteenth century. This is particularly observable in Gloger's picture of the woman. On the one hand, he admires the "patriarchal relations" in the Old Polish society; on the other hand, however, Princess Izabela Branicka (*nee* Poniatowska) from Białystok, who as a widow proved to be a successful manager of huge properties, is seen by him as a paragon of wife and housewife. Although Gloger shares some of the emancipatory views of Eliza Orzeszkowa, he defends the institution of traditional family that draws on Christian values. Such an attitude is referred to as "progressive traditionalism."

Keywords: traditionalism, woman, Zygmunt Gloger, Enlightenment, Romanticism

Andrzej Baranow

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

DZIENNIKI JAROSŁAWA IWASZKIEWICZA: DYSKURS TOŻSAMOŚCIOWY

Ponowoczesność w odbiorze literatury polskiej i europejskiej przyczyniła się do zapomnienia pisarzy wysokiej rangi. Jednym z takich jest Jarosław Iwaszkiewicz, który bywa określany obecnie jako staroświecki. W jubileuszowym roku 2014, kiedy minęło 120 lat od dnia urodzin pisarza, nie podjęto próby głębszego odczytania jego twórczości. W tej materii było głucho także na Litwie.

W poszukiwaniach nowych kluczy interpretacyjnych spuścizny literackiej autora *Sławy i chwały* mogą być przydatne niedawno wydane *Dzienniki* pisarza. Niniejszy artykuł jest w pewnym stopniu kontynuacją rozważań na dany temat podczas konferencji, kolokwiów, wcześniejszych odczytów. Dosyć sugestywna przestrzeń interpretacyjna otwiera się przez badanie *Dzienników* pisarza i jego utworów w świetle nowoczesnej komparatystyki literackiej – kontekstowej, kulturowej i dyskursywnej. W tym artykule w polu zainteresowań będzie dyskurs tożsamościowy. Rzecz jasna, że nie istnieją dyskursy „czyste", bo stale się krzyżują ze sobą, ale w komentarzach teoretycznych zawsze można dostrzec pewną dominantę. Trzeba pamiętać, iż „dyskursy są grą społeczną jednostkową, że za każdym razem dochodzi do jakiegoś – koniecznego przecież! – zawęźlenia dyskursywnego, w którym to, co indywidualne i osobne, spotyka się i konfrontuje ze społecznym, powszechnym i zbiorowym" (Dąbrowski 2009, 15).

Dzienniki zawierają głos Iwaszkiewicza w dyskursie powszechnym, dotyczącym w pierwszej kolejności tożsamości artysty. Pisarz zadaje pytania zasadnicze i zostawia miejsce do potencjalnej dyskusji:

> Czy „misja", „męczeństwo" pisarza (...) to nie przesada? Czy naprawdę słowo pisarskie może coś zmienić w losach ludzkości? Czy Dostojewski ma wpływ na Chruszczowa, a Faulkner na Eisenhowera? Nie. Przypisywanie więc sobie misjonarstwa, nadludzkiej władzy czy nawet ludzkiego wpływu jest złudzeniem pychy. A jednak czym byłaby Rosja bez Dostojewskiego, a Ameryka bez Faulknera? Jakieś powiązanie tych faktów istnieje, tylko nie polega ono na „misji", na przywiązywaniu wagi do k a ż d e g o słowa. Trzeba zdawać sobie sprawę z proporcji zjawisk. Byle tylko nie odmierzać chłodu. (Iwaszkiewicz 2010, 414)

Odpowiedź na pytanie, czym jest sztuka, znajdujemy na kartach diarysty, będącego w sytuacji ekstremalnej, w notatce z dnia 3 września 1939 roku:

> Wczoraj nagle po przelocie bombowców i po kilku idiotycznych pogadankach Radio nadało „Iberię" Debussego. W chaosie, stworzonym przez człowieka, muzyka przejrzysta i klasyczna wydała mi się grą czystych cyfr, boską wskazówką porządku całokształtności liczb. Możność myślenia abstrakcyjnego, możność wyrwania się z okropności ułamków przez liczby całkowite, sztukę, wydała się mi możnością zbawienia. I jeszcze raz, nawet teraz, kiedy wszystko się wali: zbawienie tylko w sztuce. (Iwaszkiewicz 2008, 141)

Sztuka nabiera zatem u Iwaszkiewicza wartości sakralnych. Dyskurs sakralny na stronach *Dzienników* wielowymiarowo łączy się z innymi, wybucha nagle, jak powiązany z codziennością, kontemplowaną o dwadzieścia pięć lat później:

> Te niebywałe pierwsze słowa Gagarina w przestrzeni: *kakaja krasota!* chyba są najistotniejszą treścią świata. I te drobne odbicia tej piękności, rzeźby w Syrakuzach, teatr rzymski tutaj, który mnie wczoraj wzruszył do łez, kwitnące pomarańcze – to wszystko odbicie tych słów. Bóg, o ile jest, mieszka w pięknie. Ale nie tym „estetyzującym" pięknie, ale w modlitwach Jana XXIII, w *Panu Tadeuszu*, w momencie, kiedy Józio Rajnfeld na scenie teatru w Syrakuzach powiedział szeptem: „Litwo, ojczyzno moja", a ja to słyszałem w najwyższym rzędzie. (Iwaszkiewicz 2011, 48)

Autor *Dzienników* dosyć skromnie oceniał własną twórczość, wprowadzał swoje ukryte, potajemne myśli w kontekst egzystencjalny:

> Utworów moich nigdy za arcydzieła nie podawałem, nigdy nie udawałem proroka czy wieszcza. Uważałem, że zawsze powinienem być „ze wszystkimi". Oczywiście, wynikały z tego błędy. Nikomu nie szkodziłem. Nikogo nie nienawidziłem. Starałem się wielu pomóc i wiele rzeczy wyrównać. Wiadomo, jak jest z tym na świecie, gdzie najgłębszym instynktem człowieka jest instynkt nierówności i walki. Ale właśnie dlatego może trzeba starać się wyrównywać. To tak jak w chrześcijaństwie, wiadomo, że nie zmieni się natura człowieka, ale trzeba ją zmieniać. (Iwaszkiewicz 2011, 40)

Z tego wynika, że pisarz zawsze realizował zasadę: *De se ipso modifice, de aliis honorifice*. Nadwrażliwość na przemijanie i bardzo wczesne doświadczenie nadchodzącej starości czasem załamuje, wywołuje lęki artysty. Mając 66 lat stwierdził:

> Najprzykrzej mi, że w momencie, kiedy najbardziej liczyłem na moje książki – wpadną one w próżnię. Już o „Chopinie" – powinno to było być ewenementem - nikt nic nie napisał. To samo stanie się zapewne ze „Sławą i chwałą", tym bardziej, że, jak widać ze stanu mojego zdrowia, nie zdążę już tego skończyć. Bardzo to przykre zostać niepełnym, niedokończonym, niezupełnym pisarzem, czymś marginesowym, kiedy się miało taki głód wielkości. Lemury. (Iwaszkiewicz 2010, 75)

Lemury zgęszczają ogólny nastrój, bo w sposób intertekstualny nawiązują do końcowej sceny *Fausta* Goethego i autotekstualny do fragmentu drugiego tomu *Sławy i chwały,* rozmyślań Edgara Schillera w ostatnich dniach jego życia. Odczuwalny jest oddech *Dzienników,* połączony z różnymi przejawami afirmacji życia. I wtedy tożsamość artysty ujawnia się najwyraziściej: młodzieńcze zapały i projekty, rozważania franciszkańskie i in.

W *Dziennikach* są swoje stałe miejsca, w których sugestywnie odbijają się dyskursy tożsamościowe. *Dzienniki* – to są oryginalne studia nad tożsamością kulturową i próba wprowadzenia własnej biografii do uniwersalnego idiomu sztuki. Diarysta uczuciowo i intelektualnie bez przerwy oswajał mentalność innych krajów, znajdującą wyraz w literaturze, malarstwie, muzyce, architekturze.

Iwaszkiewicz łamie hermetyczne konwencje sztuk i daje możliwości dla interpretacji fragmentów *Dzienników* pod kątem tożsamościowo-kulturowym. Jaskrawo funkcjonuje w tym kontekście opis weneckiej bazyliki Św. Marka:

> Wnętrze Świętego Marka jest dla mnie tak pełne literatury, zresztą z moich własnych przeżyć i z lektur, że już nie mogę mieć do niego stosunku jak do czegoś nowego. Zasłonięte mi jest przez wiersze Błoka i moje własne, przez tę Salome, którą przede wszystkim i pierwszą widzę, ze wszystkich najpierwszą mozaikę. Do tych mozaik mam zupełnie inny stosunek niż do mozaik sycylijskich. Tamte są mimo woli jak gdyby „rodzeńsze". (Iwaszkiewicz 2010, 49)

Dzienniki przekazują sposób istnienia i bycia w różnych kulturach. Zamiast literaturocentryzmu i etnocentryzmu zaczyna funkcjonować kulturocentryzm. Notatki diarysty są nasycone muzyką Schumanna, Czajkowskiego, Strawińskiego, Straussa, Čiurlionisa i in., obserwujemy, jak przez oddziaływanie muzyki powstają utwory literackie, na przykład, *Cienie* zainspirowane przez etiudę Skriabina. Muzyka Skriabina otwiera drogę do wspomnień z wczesnej młodości, dyskurs estetyczny i inne, ukryte w podświadomości, wzbogacone są przez barwy tożsamościowe:

> Dzisiaj grałem preludia Skriabina, które są dla mnie nie tyle muzyką, ile wspomnieniem. Oczywiście ich nastrój przypomina mi bardzo rzeczy młodości, ich rosyjskość, ich sentyment – zapały studentów i kursistek. Bo same preludia poznałem dosyć późno (...). Pierwszy raz w ogóle posłyszałem o Skriabinie w Krasnoiwanowce latem 1909 roku. (...) Od tego czasu słyszałem o Skriabinie dużo potem w Kijowie. I oczywiście zaczęły się kłótnie z Kolą [Niedźwieckim] o Skriabina. Boria Pietrowski go nie uznawał, Kola ubóstwiał – ale dopiero epokę *Ekstazy* i ostatnich sonat. Dla mnie najmilszy we wczesnych opusach, tak mi przypomina nastrój Kijowa, matury – i z literatury nie wiadomo dlaczego Czechowa. (Iwaszkiewicz 2010, 149-150)

O czternaście lat później wraca w gąszczu *Dzienników* podobna, połączona z muzyką, inaczej nasycona egzystencjalnie, nuta wspomnień, w głębi wypowiedzi jakby nawiązująca do Prousta i Dostojewskiego (powieść *Idiota*). Powstaje synkretyczny dyskurs tożsamościowy:

> Bardzo mi trudno wyrazić i pewnie nie wyrażę moich doznań na dźwięk fortepianu. Samo dotknięcie klawiszy (przed chwilą słyszałem tylko akompaniament do pieśni Moniuszki, ale właśnie tylko akompaniament) wywołuje tysięczne alikwoty z pod – i z nadświadomości, i doznaję jakiegoś rozanielenia, rozradowania wewnętrznego, przypomnienia wszystkiego, co się kojarzy z tym dźwiękiem od najdawniejszego dzieciństwa (mama) i co się sumuje w jakąś nieprawdopodobną energię, podobną do zapachu kosodrzewiny czy zapachu maciejki, najbardziej nasyconych zapachów. Takie *clapotement du piano* jak u Prousta (początek II części *Symphonie concertante* Karola) staje się symbolem samego życia, jak przeczucie życia w dzieciństwie, jak błyski na stawie w Kalniku, widziane z okna stołowego pokoju, jak „żabie oczka" niebieskie koło ścieżki przed furtką, po prostu prymitywne, zasadnicze „podstawy" bytu. W taki dzień jak dzisiaj, pogodny i bezchmurny, ten fortepian staje się poręczeniem lepszego życia. Jak to dziwne. I jakoś mi się to dziwnie łączy z Pawłowskiem i ze spowiedzią Hipolita (Iwaszkiewicz 2011, 289).

Dzienniki wyświetlają proces tematyzowania muzyki i wprowadzenia między wersami tekstu „muzyki werbalnej" według terminologii komparatystycznej Stevena Paula Schera (Dąbrowski (red.) 2011, 112).

Iwaszkiewicz był pod urokiem architektury, zawsze połączonej z klimatem, powietrzem, mentalnością państw, przez które dane mu było podróżować. Szczególne miejsce zajmuje wspomniany już wątek sakralny: Bazylika Mniejsza Św. Franciszka z Asyżu w Palermo, Sobór Dymitrowski we Włodzimierzu, Pokrow na Nerli – „jedno z najcudowniejszych zjawisk architektonicznych" (Iwaszkiewicz 2011, 222). Myślę, że otwartość na świat u Iwaszkiewicza i pochodzącego z ukraińskich kresów Słowackiego, który jest obecny w *Dziennikach,* ma wiele wspólnego. Pisarz notuje m. in.: „Dużo myślę o Słowackim. Patrzyłem na jego tablicę na via Babuino. (...) Trzeba go znowu poczytać: może mi przywróci młodość" (Iwaszkiewicz 2010, 394).

Dzienniki przekazują proces odkrycia Innego. Widzimy, jak Inny aktualizuje uwypuklenie różnorodnych świadomości. Wyświetlają się aspekty imagologiczne w rozmaitych ujęciach. Autor notuje:

> Jutro mam wizytę u ambasadora francuskiego, chociaż nie umiem bez błędu napisać menu po francusku. Rakowski mówił wczoraj bardzo dużo na temat Francji i naszego do niej stosunku i nagle poczułem, jak bardzo jestem sfrancuziały. (Iwaszkiewicz 2011, 436)

Mają swoją wartość konteksty chwilowe i notatki marginesowe. Ważne są akcenty krótko, ale sugestywnie sformułowane, jak w tych wspomnieniach zimy 1913 roku po spotkaniu z Józiem Świerczyńskim:

> Siedzę w starych fotografiach, z których układam w deseń zabawne albumy, kojarząc nieprawdopodobne osoby i zdarzenia. Wypełnił mi się bardzo album Byszew i Świerczyńskich – zadziwiające, że zupełnie nie wiedziałem, że najważniejszą osobą tamtej epoki był dla mnie Józio. Teraz za późno, nie mogę mu nic powiedzieć, i tylko patrzę na poblakłe i niedobre fotografie, które wyglądają zupełnie jak cienie, jak fantomy. (...) Kiedy to było, kiedy spotkaliśmy się w teatrze na *Tym, którego biją po twarzy*, jego kobieta była bardzo piękna i bardzo rosyjska. Pytała mnie o sztukę Andriejewa, ja byłem z Niedźwieckim, Janowa grała Consuelę, to chyba było przed samą wojną (Iwaszkiewicz 2011, 421).

Poniektóre stwierdzenia brzmią bardzo aktualnie i nawiązują do dyskursu naznaczonego współczesnością: „Studentka francuska mówi jednym tchem o Lwowie i kościołach lwowskich – i o Leningradzie. Jak zwykle dla Francuzów najtrudniej odróżnić Polaka od Rosjanina" (Iwaszkiewicz 2011, 62).

Dyskurs imagologiczny pogłębia się przez różnorodne opcje, punkty widzenia, wyraziście wyłania się między wersami *Dzienników*:

> I oczywiście to wiecznie polskie włóczenie za sobą własnych problematów, o których nikt nic nie wie i które nikogo nie interesują. I jak to nawet wytłumaczyć? Co może czuć cudzoziemiec, czytając *Dumę o hetmanie*? Dosłownie nic. Ale gdyby Żeromski był Francuzem czy Anglikiem, byłby komentowany i czytany jak Claudel czy Eliot, do których *Duma o hetmanie* bardzo się zbliża. Niestety, plus cały konflikt Kremla Żółkiewskiego samozwańca i Cecory. Spraw, które już nikogo prócz nas nie obchodzą. I nas one n a r a z i e nie obchodzą. Ale jeszcze do nich wrócimy. I stąd właśnie Colleoni jest jakąś naszą, polską postacią – i mamy do niego własny, polski stosunek. Tu cała tragedia. My żyjemy życiem Europy, ale Europa naszego życia nie wchłania. I Rosja też nie. N a r a z i e nie. (Dwa n a r a z i e!!). (Iwaszkiewicz 2010, 50)

Aktualizuje się w *Dziennikach* paralela Wschód – Zachód, znaczący dla lat pięćdziesiątych problem estetycznego porozumienia dwuwymiarowości społeczno-egzystencjalnej w nawiązywaniu dialogu interkulturowego. Diarysta z niepokojem opisuje obrady Stowarzyszenia Kultury Europejskiej:

> Ta Wenecja mnie dobija. Czuję, jak życie ze mnie ucieka wszystkimi porami. Pogoda parszywa, deszcz i zimno bez przerwy, a resztkę sił wysysają posiedzenia (osiem godzin dziennie!) tych gości Stowarzyszenia Kultury Europejskiej. Przeraża mnie podział pomiędzy Zachodem a nami. My się już zupełnie nie rozumiemy. Przepaście scholastyki, w których pogrążone są umysły najlepsze

tutaj (nawet Sartre), są czymś wstrząsającym. Co sobie ci ludzie myślą? Chwilami spory (np. wczoraj pomiędzy Silone i Campagnolo) przypominają walki o *homo-ousios* i *homoiousios,* o jotę! A przecież nie o to tutaj chodzi, tylko o zapobieżenie ostatecznemu rozpadnięciu się Europy na dwa placki. Zadziwiające i tragiczne widowisko. (Iwaszkiewicz 2010, 60)

Diarysta dąży do europejskości i wyraziście to podkreśla:

Chciałbym jak najbardziej być Europejczykiem. I jestem Europejczykiem – coraz bardziej przekonuję się o tym, pisząc moje „Podróże do Włoch", do których jestem coraz bardziej zapalony i chyba bardzo twórczo kreuję tę pisaninę, która przecie nie jest reportażem (Iwaszkiewicz 2011, 458); (...) coraz bardziej wrastam w to Stawisko (...). I to stało się pewnego rodzaju instytucją. Prawdziwie taka sytuacja może przewrócić w głowie – i wtedy, kiedy ja mówię o niej realnie, ze szczegółami, jeżeli jeszcze dodaję do tego moją sytuację osobistą – moje osobiste odczuwanie Europy jak czegoś własnego. (Iwaszkiewicz 2011, 462)

U Iwaszkiewicza jako obywatela Europy trzeba uczyć się tolerancji. To jest sprawa arcywspółczesna.

Oswaja on przestrzenie domów europejskich – francuskich, sycylijskich, niemieckich, duńskich, szwedzkich. Oswajanie nabiera nowych barw w trakcie nieustannych podróży: „Podróż to dla mnie stan naturalny – i wszędzie w Europie czuję się jak w domu. Każde z tych miast jest dla mnie jak dom. Mogę więc pisać o Palermo – tak samo jak o Brwinowie. Nie?" (Iwaszkiewicz 2010, 510).

Odkrywa coraz to nowe domy-miasta. Pięknie zaakcentował: „Lublin, Moskwa, Kijów, Paryż, Genewa, Rzym to jest moje życie, ja to wszystko kocham, to jest moje dziedzictwo, to jest nasze europejskie dziedzictwo" (Iwaszkiewicz 2011, 447). Związki interkulturowe pozwalają wielobarwnie wyeksponować Rossicę oraz Italicę, wgłębić się w mentalność skandynawską.

W sposób subtelny Iwaszkiewicz określa swoją polskość, wpatrując się w jej odmienność:

Oddychałem polską kulturą od dzieciństwa, od zawsze, a że ta kultura ma rozmach XVII wieku, to oczywiście sprawa naszej historii (Iwaszkiewicz 2010, 539); Przecież też nie jestem Polakiem stąd – ale czuję inaczej, wszystko, co jest polską wartością odczuwam inaczej i jakoś mi wstyd wobec tych, którzy tej Polski nie akceptują, nie przyjmują, a co jeszcze gorzej – przyjmują z uśmiechem wyższości (Iwaszkiewicz 2011, 438).

Ukształtowała pisarza kultura pogranicza z takimi wyznacznikami, jak otwartość, szczerość, synkretyczność. Kresy dla niego – „majątek dziedziczny", a Polska „majątek dzierżawczy" (Iwaszkiewicz 2011, 462).

Interesujący w tym kontekście był odbiór współczesnego dla niego Wilna – kolejnej przystani w „treściwych" podróżowaniach. Ujawnia się pewna ambiwalencja w stosunku do miasta jako oazy przesyconej sakralnością, piękną, unikalną architekturą i pamięcią o świetnych czasach WKL. Swoje wileńskie wrażenia zaczyna Iwaszkiewicz od przywołania Inwokacji z *Pana Tadeusza*. Z drugiej strony, wszędzie czuje się dotyk szarej, nijakiej sowieckości, co w ujęciu Iwaszkiewicza składa się na wielki, potężny dramat:

> Samolot kręcił się nad Wilnem jakby naumyślnie, jakby chciał, abym obejrzał to wszystko, co zapamiętałem. Katedrę, wieżę zamkową, wieżę Św. Jana, ulicę Mickiewicza, nareszcie przyzwoicie wybrukowaną i opatrzoną szerokimi trotuarami. Potem wylądowaliśmy na dużym lotnisku z nowym gmachem dworca lotniczego. Gmach jest tak straszliwie brzydki, że to przechodzi wszelkie wyobrażenie, chce się i śmiać, i płakać... Wszędzie zresztą język rosyjski z nikłymi napisami litewskimi. Wszystkim rządzą przeraźliwe „dziewuszki" [tu: pokojówki - A. B.], brzydkie, potwornie ubrane i bardzo rozbijające się. (Iwaszkiewicz 2008, 534)

Ale i w tym sowieckim Wilnie autor *Dzienników* natyka się na polskość ukrytą, przymgloną, zredukowaną, o czym świadczy dosyć soczysta, zaczerpnięta z codzienności scena:

> Jedna taka „dziewuszka" przyszła reperować kaloryfer w naszym pokoju. Przyprowadziła jakiegoś młodzieńca, może osiemnastoletniego, do poskręcania zamknięć i bardzo w niego gadała. *Ty tolko pożałujsta, smotri, cztoby woda nie kapała*... Chłopak bez słowa zakręcił czy rozkręcił kaloryfer (*„батарею"*- mówiła dziewuszka) francuskim kluczem, a potem podniósł się i popatrzył na mnie z uśmiechem. *Nie będzie ta woda kapać, proszę pana!* – powiedział. I trzeba było widzieć jego wzrok, z jakim na mnie popatrzył. Porozumiewawczy, mieszanina figla i dumy, że mówi do mnie po polsku. I ten uśmiech szczęśliwy i zażenowany. Serce mi się ścisnęło i chciałem go uściskać! (Iwaszkiewicz 2008, 534).

W swoisty i jednocześnie przejrzysty sposób kreuje pisarz tożsamość uśpioną i zadaje pytania, na które nie było odpowiedzi w tamtych dalekich, zastygłych czasach:

> Tak mi się to uprzytomniło nagle – ta olbrzymia połać naszej kultury zaprzepaszczona – o czym się nawet nie mówi, zapomina w gwarze codziennych, drobnych spraw. Czy to już na zawsze? To miasto Mickiewicza, Słowackiego... Orzeszkowej. Czy to się już nie odezwie, nie wróci? Czy to naprawdę stracone? (Iwaszkiewicz 2008, 534).

Akcentuje kresowe bogactwo włącznie z tamtą polskością:

> Czytam jakieś słowniki, jakąś pracę o oriencie w XVIII w., o muzyce – i wszędzie natykam się na Kresy i na ludzi kresowych. Co my będziemy robili nadal bez tego

wpływu na naszą kulturę? (...) A przecież to jest ta olbrzymia połać naszego życia, Krzemieniec i Słowacki, i Joseph Conrad, i Karol Szymanowski (...) Przecież to wszystko ma znaczenie nie ukraińskie i nie polskie w ostateczności, ale europejskie. (Iwaszkiewicz 2011, 84)

Warstwa ukraińska jest jedną z najmocniejszych w *Dziennikach,* występuje ona nawet ponad tekstem, aktualizuje dyskursy ponowoczesne. Ukraina to wśród innych słowo-klucz w Iwaszkiewiczowskich notatkach. Ukraina to jest archetyp przestrzeni domowej. Ukraińskie ogrody życia tworzą Kalnik, Tymoszówka, Elizawetgrad, Kijów. Ukraińskie notatki są gęsto zabarwione uczuciami dzieciństwa, wczesnej młodości. Powstają piękne, czyste, niedotknięte substratem współczesności obrazy, kreuje się *locus amoenus*. Wspomina Iwaszkiewicz panią Lidię, nauczycielkę francuskiego w gimnazjum rosyjskim i pisze:

Ona to, drogi czytelniku, czai się w gąszczach kadzideł i kwiatów w mych wierszach. To ona dała mi „pochop" do napisania pierwszego dobrego rosyjskiego wiersza, ale i do pierwszego dobrego polskiego, którym debiutowałem w literaturze. (Iwaszkiewicz 2008, 113)

Autor *Sławy i chwały* żyje wielokulturowością Ukrainy, odbija się to nawet w głębiach językowo-stylistycznych diarysty: rusycyzmy i ukrainizmy przekazują treści najbardziej oryginalnie wyrażalne w danych językach. Ukrainizmy to: *hulba* (hulanka), *piszki* (na piechotę), *hopki rizaty* (wywijać hołubce) i in. W przestrzeni ukraińskiej najbardziej ujawnił się odbiór zmysłowy. Ukraina pachnie bzem, jaśminem, nasturcją:

Wczoraj miałem „wieczór autorski" w szkole na Mickiewicza. Zasypano mnie kwiatami. Olbrzymi snop tulipanów stoi w tej chwili przede mną – przepiękny. Tutaj właśnie mam czas na odnalezienie mojego dawnego intymnego stosunku do kwiatów. Wśród tych tulipanów są niskie, ciemnoczerwone, wprawdzie są pełne, ale pachną tak, jak te dawne, najprostsze, tego samego koloru. Jest to zapach mojego najwcześniejszego dzieciństwa, takie kwitły przed starym domem w Kalniku. (...) (Iwaszkiewicz 2008, 486); Nasturcja ma zapach podwójny: słodko i łagodnie pachną płatki, wewnątrz kielicha czai się woń gorzka i pieprzna. Nauczył mnie tego dopiero później jakiś nowelista (na pewno Bunin! - A. B.), ale zawsze ilekroć myślę o Barbarówce, to mam w nosie jeden zapach, potem drugi, wyraźny wówczas, gdy się nasturcję rozetrze na dłoni, a potem dopiero rezedę i groszek pachnący. Nasturcji zawsze było dużo na Barbarówce, gdzie mieszkała moja ciotka, ciocia Paulinka. (Iwaszkiewicz 2008, 110)

Pozwoliłem sobie na dłuższe cytaty. Ukraińskie obrazy mają w sobie wielką żywotność, realizują jakby zasadniczą kategorię teoretyczną «ślad pamięciowy» (Paul Ricoeur).

Myślał kategoriami wzmocnionego przez czas dystansu do dawnych wydarzeń. Ukraińskie wspomnienia, połączone z kwiatami, to jest sposób łagodzenia goryczy nadchodzącej starości:

> Dziewczynki przyniosły mi bukiet niezapominajek. Stoi na stole od tygodnia. I nagle wczoraj przypomniałem sobie, patrząc na te niebieskie koronki, czym były dla mnie niezapominajki w dzieciństwie ... Było dla mnie w tych kwiatach coś zachwycającego i patrząc na nie, widziałem nie pianę koronki, jak dzisiaj, ale każdy niebieski kwiatuszek z osobna. Zachwycało mnie, że coś takiego jest, istnieje, że istnieje ta intensywna barwa, ten delikatny, miodowy zapach, że to można rwać – i że taki cud rośnie sobie tak zwyczajnie. Takie szczęście napełniało na widok grążeli. A nad wszystkim unosiły się zadziwiające istoty: granatowe ważki. Tylko w takich chwilach odczuwa się naprawdę życie. A teraz między mną a życiem jest jakaś przejrzysta ściana, wszystko, nawet ciało, owinięte jest w przezroczysty celofan. (Iwaszkiewicz 2010, 94)

Melancholię przemijania wzmacniały i piękne, powiązane z dzieciństwem ukraińskie piosenki: *Do tiebie liuba wiszeńko/ jeszczo wiernietsia wiesna,/ a mołodost nie wiernietsia,/ nie wiernietsia ona* (Iwaszkiewicz 2008, 522).

Autor *Dzienników* rysuje pogodę Ukrainy w ujęciu metaforycznym, jako mapę pogody. Jest to znana metafora poetycka Iwaszkiewicza z lat siedemdziesiątych XX w. (pogoda lasu, pogoda wody, pogoda burzy, pogoda nieba, pogoda czasu, pogoda domu, pogoda ziemi). W ukraińskich kontekstach pisarza przejawia się niemal Leśmianowska „niepojętość zieloności".

Ukraina Iwaszkiewicza powinna być badana według teoretycznej kategorii pamięci nostalgicznej. Ukraińskie reminiscencje łączą się z przeżywaniem teraźniejszości, z konkretnymi miejscami w Polsce, nabierają mocy estetycznej w *Dziennikach* i sugestywnie odbijają się w poezji:

> „Bzicem kunia"... poganiaj, poganiaj...
> Po bzyzku, popod Atme, za stodołe.
> Nic nie widać, deszcz, mgła, ani-ani...
> Przez mgłę gliniany kogut na cmentarnym kole.
>
> Ciemny świat, hej, ciąg dalej, stary.
> Skąd tutaj śnieg i błocisko?
> Popękały jak drewniane srebrne janczary.
> To nie Kalnik, to nie Atma, to Stawisko. (Iwaszkiewicz 1989, 436)

W smutku jesieni życia osobne miejsce zajmują dni czerwcowe. A ciepły, gęsty deszcz czerwcowy przypomina jazdy na pocztę z Puszczy Mariańskiej w 1913 roku,

podróże do Kijowa albo odpust w Skoszewach. Dyskurs ukraiński, mocno zabarwiony tożsamościowo, nakłada się w *Dziennikach* pisarza na italijski.

Zadomowić się w Sycylii pomogła Iwaszkiewiczowi Ukraina. Jak uważa German Ritz (2008, 117): „Włochy funkcjonują przy tym jako kulturowy tekst powierzchniowy ukraińskiego tekstu głębokiego". Oczywiście, na wspólny kod kulturowy składają się: krajobraz, zjawiska atmosferyczne, obrazki wyrwane z codzienności. Ledwo określona sytuacja, lekki powiew mogą wywołać jaskrawe asocjacje ukraińskie: olbrzymie i ciemne rzymskie sklepy przypominają dawne sklepy w Odessie, Jelizawetgradzie czy Kijowie (Iwaszkiewicz 2008, 349), a ogród sycylijski przypomina „najstarsze czasy – Wielkanoc w Kalniku – tak, że płakać się chce" (Iwaszkiewicz 2011, 384). Ukraińskie pierwiastki w ujęciu synkretycznym były bardzo chronione przez Iwaszkiewicza. Pisarz raczej nie wprowadza Ukrainy do dyskursu politycznego. Wartości, ukształtowane w latach młodości, są odporne na modyfikacje czasowe, koniunkturalne, co widać w replice do Konstantego Paustowskiego: „Rozczarowało mnie nieco spotkanie wymarzone z Paustowskim... Bardzo się już zrobił moskiewskim pisarzem i nie bardzo dąży do wspomnienia o swoim ukraińskim pochodzeniu, o Kijowie i o Białej Cerkwi" (Iwaszkiewicz 2008, 444).

W okresie jesieni życia zgęszcza się czas w przestrzeni wspomnień, pojawiają się akcenty nowe, wcześniej nieznane, nie jest odczuwalny ciężar przeszłości przy samym pragnieniu zostania w codzienności. Raczej odwrotnie, powstaje unikalna Iwaszkiewiczowska melancholia odbioru rzeczywistości:

> I bardzo niepokojący powrót do wspomnień: odganiam je, bo niepotrzebne, bo trzeba żyć dniem dzisiejszym. A one napierają – i to wspomnienia z najdawniejszych dni, z dzieciństwa i z Kalnika. Zresztą i rozmowy z Jadwinią do tego usposabiają, ona też żyje tylko w tamtym czasie. Może właśnie ten smutek, smutek ciepłego letniego okrytego chmurami dnia. I straszne uczucie, że to już jesień. (Iwaszkiewicz 2011, 126)

U samego schyłku życia w napięciu emocjonalnym odsyła do dawnych lat ukraińskich, już prawie zgasłego ogniwa przeszłości, nawet nie uświadamiając sobie tego: „Tęsknię do innego świata, do świata mojej młodości i do wszystkich tych, którzy już nie żyją, Jura [Mikłucho-Makłaj], Kostia Maslejew, Lena Spytko, Świerszczyńscy! Czy to tak naprawdę już ich nie ma?" (Iwaszkiewicz 2011, 577).

Aspekty tożsamościowe wyłaniają się ciągle, na przykład, w dyskursie utajonym, w języku milczenia. Pozostawiliśmy na razie za kadrem dyskurs genderowy, nawiązujący do tożsamości seksualnej. Dominuje on w drugim tomie *Dzienników,* odbija się w innych dyskursach, zalewa je na stronach ostatniej wielkiej miłości pisarza do Jurka Błeszyńskiego. I oto tylko jeden wiele znaczący przykład z mnóstwa refleksji egzystencjalnych na tle genderowym:

> Najokropniejszą rzeczą jest świadomość, do której doszedłem na drodze logicznego rozmyślania, że jednym rozwiązaniem wszystkiego, najmniej tragicznym, byłaby śmierć Jurka. Rozumiem teraz, że można popełnić zbrodnię z miłości – i aby się już tak nie męczyć. Oczywiście, to jest dostojewszczyzna, ale rozumiem ten stan ulgi, którego doznawał – nie ulgi, szczęścia – i Rogożyn, i Myszkin na widok trupa Nastazji Filipowny. Bo co może być dalej, jeżeli będzie żyw i zdrów... A jeżeli umrze – ten wielki, potworny, rozdzierający ból – przecież lepszy od tych „bólków", targań, szarpań, które się zmieszają wreszcie w pospolity smutek. *Bonjour tristesse* – jak napisałem sobie na lustrze – z Dostojewskiego w ... Sagankę. Ach, jakże jest ciężko żyć z młodym sercem, zaczynając sześćdziesiątą piątą wiosnę. Płakać się chce – i płaczę. Jak napisałem wczoraj. Ale chce mi się łez gorących, gęstych jak burza letnia – a nie załzawionych, jesiennych oczu. (Iwaszkiewicz 2010, 204)

Zostawimy tu miejsce na konkretne, osobiste komentarze odbiorcy, uwzględniając to, że one w swojej istocie zawsze są poddane aplikacji do dyskursu powszechnego. Na temat tego rodzaju tożsamości mógłby powstać osobny artykuł.

Na zakończenie należy podkreślić, że próby „ożywienia" Iwaszkiewicza przez pryzmat *Dzienników* były już czynione na kolokwiach uniwersyteckich. Mozaiczność utworu pozwala bawić się kawałkami tekstu w sposób nie tylko postmodernistyczny. Czytane z bliska, na tle dyskursywizacji dzisiejszego systemu etycznego, otwierają drogę do nowych interpretacji znanych utworów, takich, jak: *Księga moich wspomnień, Księżyc wschodzi, Sława i chwała, Książka o Sycylii, Kochankowie z Marony* i in. Ciekawe jest przechodzenie na podstawie *Dzienników* do osobistego idiomu. Zaczyna działać wrażliwość ponowoczesna. Ukraina w *Dziennikach* wywołuje dyskurs o Ukrainie współczesnej. Wywołuje także inny dyskurs: o litewskości i europejskości, umiejętności bytowania i utrzymania się na pograniczu (kresach). Michael Foucault (2002, 5) twierdzi, że dyskurs w ujęciu teoretycznym ma charakter otwarty, nie ma ani początku, ani końca. W tym miejscu można postawić wielokropek, a komparatystyka dyskursywna powinna naprowadzić na kolejne „rozmowy" na zajęciach akademickich i rozważania w syntezach naukowych.

Bibliografia

Dąbrowski Mieczysław, 2009, *Komparatystyka dyskursu / Dyskurs komparatystyki,* Warszawa.

Dąbrowski Mieczysław (red.), 2011, *Komparatystyka dla humanistów*, Warszawa.

Foucault Michel, 2002, *Porządek dyskursu*, Gdańsk.

Iwaszkiewicz Jarosław, 2008, *Dzienniki,* t. I, Warszawa.

Iwaszkiewicz Jarosław, 2010, *Dzienniki*, t. II, Warszawa.

Iwaszkiewicz Jarosław, 2011, *Dzienniki,* t. III, Warszawa.

Iwaszkiewicz Jarosław, 1989, *Poezje,* Lublin.
Ritz German, 2008, *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej,* w: H. Gosk H. i Karwowska B. (red.) *(Nie)obecność). Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku,* Warszawa, 115-133.

JAROSLAVO IVAŠKEVIČIAUS *DIENORAŠČIAI:* TAPATYBĖS DISKURSAS

Santrauka

Jaroslavo Ivaškevičiaus *Dienoraščiai* tai unikalus kultūros tekstas, kuris atskleidžia rašytojo kūrybos skaitymo įvairovę. Šiame straipsnyje tyrimų objektu yra tapatybės diskursas, susietas su menininko statusu. *Dienoraščiai* tai originalios kultūrinės tapatybės studijos, tai mėginimas įvesti savo biografiją į universalų meno idiomą. Jie perteikia Kito pažinimo procesą, išryškina imagologinius, egzistencinius aspektus, aktualizuoja paralelę Rytai – Vakarai įvairiuose lygiuose: estetiniame, istoriniame, politiniame. Ryškiai funkcionuoja rossica, italica, skandinavų mentalitetas. Nostalginė *Dienoraščių* autoriaus atmintis išryškina ukrainietišką plotmę. *Šlovės ir garbės* autorius tarsi kvėpuoja Ukrainos daugiakultūriškumu, kas pasireiškia kalbinėje-stilistinėje rašytojo gilumoje. Ukraina kviečia moderniajam diskursui. *Dienoraščių* tyrimai, susieti su kitų autoriaus kūrinių analize diskurso komparatyvistikos kontekste, gali tapti Ivaškevičiaus meninio palikimo atgaivinimo priemone.

Raktiniai žodžiai: dienoraščiai, tapatybė, kultūrocentrizmas, imagologija, Rytai, Vakarai, Ukraina, nostalginė atmintis, diskurso komparatyvistika.

DIARIES BY JAROSŁAW IWASZKIEWICZ: DISCOURSE OF IDENTITY

Summary

Diaries by Jarosław Iwaszkiewicz represents a unique text of culture that can be open to diverse interpretation. The article focuses on the discourse of identity that concerns the artist s condition. *Diaries* makes up original studies into cultural identity and an attempt to integrate individual biography into universal art. It discloses the discovery of Other highlights imaginary and existential aspects actualises the parallel between the West and East in a number of dimensions, namely aesthetic, historical, political. Prominence is given to rossica, italica and Scandinavian mentality. The author s reflection on nostalgic memory reinforces Ukrainian motifs. The multiculturalism of Ukraine is reflected in the stylistic devices employed by the author. Ukraine contributes to postmodern discourse. The key to the revival of the literary heritage of Iwaszkiewicz can be the exploration of his *Diaries* in connection with his other texts in the light of comparative discourse.

Keywords: diaries, identity, culture-centred, imaginary, West, East, Ukraine, nostalgic memory, comparative discourse.

II.

DZIEDZICTWO KULTUROWE I TRADYCJE W LITERATURZE POGRANICZA

KULTŪROS PAVELDAS IR TRADICIJOS PARIBIO LITERATŪROJE

Tadeusz Budrewicz

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

MYŚLIWY NA POGRANICZU (MIEJSCOWI I PRZYBYSZE)

Myślistwo ze względu na bardzo długie tradycje wypracowało klarowne, zrozumiałe dla uczestników dyskursu i dla osób postronnych, koherentne w planie semantyki i formy reguły gramatyki kulturowej. W ciągu wieków zmieniły się realia cywilizacyjne, dawne łuki i oszczepy zostały zastąpione przez broń palną kulową i śrutową, ale ta radykalna zmiana w planie rzeczy została zaadaptowana przez subkulturę łowiecką, nie czyniąc w niej rewolucyjnych zmian. Jako model kultury konserwatywny, silnie podkreślający związek z przeszłością, spetryfikowany, jest obiecującym polem obserwacji zjawisk pogranicza. Pogranicze z definicji jest otwarte na innowacje, ponieważ siła biernego oporu jest odwrotnie proporcjonalna do odległości od centrum. Zarazem jednak pogranicze, stanowiąc peryferie, bardzo długo kultywuje niektóre elementy kultury, ponieważ stanowią one wartości ważne dla poczucia tożsamości lokalnej. Wydaje się, że antynomia otwartości i inercyjności pogranicza jest wpisana w reguły codzienności z jej adaptacyjnością praktyczną.

Hierarchia żołnierska i stanowa

Wyprawa myśliwska jest formą zbrojnego konfliktu, któremu towarzyszy stoczenie bitwy lub pojedynku. Język różnych wspomnień i opowieści łowieckich z wieku XIX i XX zapisał wizję świata skrajnie zhierarchizowanego, opartą na posłuszeństwie, karności i ustalonych procedurach. Historia mówi o „wojsku łowieckim" i „służbie myśliwskiej" (Gacki 1935, 47). Przepisy dotyczące organizacji polowań eksponują jako jedną z najważniejszych „zasadę karności". Kierownikowi polowania przysługuje władza „dyktatorska", gdyż „jest on małym wodzem małej batalii" (Pawlikowski 1935, 1). Polowanie jest formą zachowań ludzkich, która jest skansenem form ustroju hierarchicznego. Na przykładzie kultury myśliwskiej można obserwować psychologiczne opory przeciw procesom demokratyzacyjnym. Wyrażają się w pierwszym rzędzie poprzez językowe stygmatyzacje i towarzyski ostracyzm, np. przez używanie pogardliwego określenie „cham" wobec osób nowych w towarzystwie łowieckim.

Przywileje łowieckie przez wieki utrwalały zasady nierówności stanowych, były formą kontrolowania społeczeństwa. Z jednej strony istniały „powinności łowieckie ciążące na osadach kmiecych w postaci świadczeń osobistych i w naturze" (Gacki,

1935, 48), z drugiej – prawa do korzystania z pracy innych. Skutkowało to wzajemną niechęcią obu stron, nieżyczliwością wobec myśliwych i uzurpowaniem sobie praw do zwierzyny w postaci rozwoju kłusownictwa. Las i zwierzyna na długo związały się z poczuciem należnych i nienależnych przywilejów, których odmawiano niektórym zbiorowościom stanowym i etnicznym. Prawa do korzystania z lasu i jego zasobów żywnościowych zawsze dzieliły rządzących i rządzonych. Pierwsi uzasadniali swoje przywileje prawem własności; drudzy opierali swoje pretensje na założeniu, iż las jest dziełem Boga lub natury, więc nie jest wytworem ludzkim i stanowi własność wspólną.

Pozorna demokracja zawiera się z sądzie, iż „polowanie jest zabawą dla wszystkich uczestników" (Abramowicz 1935, 667). Zabawą jest dla tych, którzy mogą z satysfakcją chełpić się: „Co łup, to trup!" Myśliwy z bronią i z uprawnieniami do odstrzału zapewne doznaje wielu przyjemnych wrażeń. Pozycja i sytuacja naganki była jednak nieporównanie gorsza. Myśliwi na polowaniu się bawili, zaś naganiacze pracowali. Większość naganiaczy rekrutowała się spośród mieszkańców okolicznych wsi. Wspomnienia myśliwskie nie zawierają opisów uzgadniania cen i warunków pracy naganki, ponieważ te sprawy leżały w kompetencji służb pomocniczych (leśniczy, gajowy). Naganka nie dawała jej uczestnikom pełni przeżyć myśliwskich, ale niewątpliwie była wydarzeniem niecodziennym, rozrywką, źródłem silnych emocji i okazją do doznań estetyczno-metafizycznych. Szczególne zamiłowanie do polowania nazywa się „żyłką myśliwską". Podobnie jest z naganiaczami, wśród których nieraz się spotykało kolejne pokolenia biorące w niej coroczny udział. Pod okiem ojców synowie uczyli się utrzymywania odstępów i równej linii, koordynacji skrzydeł naganki w marszu, operowania hałasem etc.

Cywilizacja pierwotna

Porządek myśliwi – naganiacze zazwyczaj się pokrywa z porządkiem obcy – miejscowy. Wyrazistość tej społecznej i kulturowej bariery zawsze się zwielokrotnia wraz z odległością od centrum, czyli głównie na pograniczu. Im dalej od centrum, tym silniejsze osadzenie w tradycyjnych formach cywilizacji, obyczajowości i aksjologii. Symbolicznie przedstawiają to kolejne etapy podróży myśliwych do miejsca polowania.

> Około północy zgromadzeni w nadleśniczówce goście ordynata pośpiesznie dogrywają robra, gdyż wkrótce nadleśniczy, niestrudzenie nad wszystkim czuwający, da sygnał do odjazdu. Jakoż niebawem rusza rozdygotana motorówka, wbijając ogniste ślepia elektrycznych lamp w wąską, połyskliwą wstęgę szyn, ginących w ciemnych czeluściach puszczy. Po jednemu zsiadają myśliwi na kolejnych przystankach i jedni pieszo, gdzie jest blisko, inni na furmankach zaprzęgniętych w

> kudłate chłopskie koniki, rozjeżdżają się do wyznaczonych im „budanów". W blasku ogromnego ogniska, tryskającego w ciemne niebo fontanną iskier, już czeka przed budanem służbiście wyprężony, ubrany w mundur gajowego mistrz ceremonii, salutując zdaje raport o ilości zasadzonych wieczorem głuszców (...) Leniwy wątek Tomaszowych myśli przerwał gwizdek parowozu i w szarej płaszczyźnie pól wyrastać zaczęły wśród zapadającego zmierzchu sylwetki mizernych budek, imitujących nieodbudowaną jeszcze po wojnie stację. Przerwany nagłą zmianą sposobu komunikacji wątek myśli nawiązał się znowu, gdy konie, przebiegłszy równym kłusem kilka kilometrów polnej drogi, stępa weszły w las. (Woyniłowicz 1935, 32; podkreślenia autora)

Myśliwi – obcy przybywają do świata form egzotycznych. W tym wypadku archaiczność jest tym samym, czym egzotyka. Każdy ich krok w nową przestrzeń jest kolonizowaniem pierwotności przez formy wyżej zorganizowane. Ta cywilizacyjna przewaga obcych jest poddawana próbom w terenie. Skutek takiego weryfikowania bywa zaskakujący – nowość przegrywa w konfrontacji z wymogami realiów miejscowych (motyw częsty w opisie polowań na Polesiu, gdzie podmokły teren utrudniał korzystanie z „miejskiego" obuwia), czasem asymiluje się i wzmacnia siły kultury lokalnej. Wspomnienia myśliwskie z wieku XIX i pierwszej połowy wieku XX zapisały moment konfrontacji nowości cywilizacyjnej z przeżytkiem, realiami historycznymi. Zapewne taka świadomość piszących odzwierciedlała mniemania o ewolucyjnym charakterze cywilizacji oraz wyznacznikach tzw. cywilizacji pierwotnej, które najpełniej opisał Edward Burnett Tylor w *Cywilizacji pierwotnej* oraz *Antropologii*. „Jeżeli z biegiem czasu – twierdził – stan danego narodu przeobraził się całkowicie, to znajdzie się wiele rzeczy, które najwidoczniej przeszły do nowego stanu istnienia, ale nie zostały w nim wytworzone" (Tylor, 1896, 71). W innym miejscu: „Niższym rasom ludzkim tak dalece zbywa na przewidywaniu dla oparcia się namiętnościom i pokusom, że równowaga moralna plemienia narusza się łatwo, bywają zaś one bezmyślne i srodze okrutne skutkiem braku rozumnego współczucia dla cierpienia innych, zupełnie jak dzieci są okrutne względem zwierząt, gdyż nie umieją wyobrazić sobie, co te stworzenia czują" (Tylor, 1911, 412). Pojęciami z zakresu cywilizacji pierwotnej łatwo wytłumaczyć formułę „chłopskiego polowania", użytą przez Józefa Weyssenhoffa w *Sobolu i pannie* a częściowo też w *Puszczy*. Niektóre określenie z twórczości Włodzimierza Korsaka można uznać za parafrazy sądów Tylora o animizmie jako wyrazie uczuć człowieka pierwotnego[1]. Niewątpliwe pasje łowieckie okolicznego ludu i jego

[1] Por. Korsak 1924, 29: „Cichy głos, szeleszczący głucho niby zeschłe liście pod ostrożną stopą zwierza, rozpływał się w lesie, jakby był jego cząstką składową, i nie mącił nigdy ciszy obcym, brutalnym dźwiękiem. Mowa prosta, obrazowa, przypominała w swych zwięzłych zdaniach dawne dzikie czasy, tchnęła dziejami puszcz pierwotnych, a kreśliła jednocześnie tak barwne i wyraźne obrazy, jakby się na nie patrzyło własnymi oczyma".

równie niewątpliwe kwalifikacje przyrodnicze są zderzane z regulacjami prawnymi (czas ochronny). Namiętność i pierwotny instynkt kierują tymi ludźmi, którzy dla udanego strzału są gotowi ryzykować naruszenie zasad myśliwskich. Tym się różnią od prawdziwych myśliwych, że ci – choć mniej doskonali jako strzelcy – trzymają się ustalonych reguł prawa i obyczaju jako odpowiedników honoru rycerskiego.

Atawizm i pierwotność będące cechami charakteryzującymi polowania są rzadko pokazywane przy obrazie myśliwych, zaś często są wyeksponowane w opisach naganiaczy i przewodników po przestrzeni łowieckiej. Jak wiemy, polowania z naganką rysują miejscową ludność jako malownicze tło i anonimową liczną gromadę, która nigdy nie bierze udziału w rozmowach. Naganka hałasuje płosząc zwierzynę, ale nie zbliża się do myśliwych na bliski dystans i nie ma prawa współudziału w partnerskich dialogach. Jest karną armią szeregowców. Inaczej rzecz wygląda przy polowaniach w zasiadce, przy których myśliwemu towarzyszy miejscowy przewodnik. Jest on zawsze starszy, lepiej zna okolicę i zwyczaje zwierzyny, z racji doświadczenia staje się nauczycielem dla nieobeznanego z terenem przybysza. Mistrz i doradca łowiecki jest pomocnikiem, sam nie ma prawa strzału. Z tej przyczyny kontakt między nim a myśliwym jest przemiennym przejmowaniem roli wyższego w hierarchii. Hierarchicznie niższy przewodnik przygotowuje stanowisko, tropi zwierzynę, dba o wygody myśliwego i w tej roli jest służącym. Gdy wyruszają na polowanie, role się odwracają – to przewodnik decyduje, wydaje polecenia, ocenia, nagradza lub karze, czyli przejmuje kompetencje hierarchicznie wyższego. Uprawnia go do tej roli fakt, iż stanowi część miejscowej natury. Zlewa się z nią, wtapia, przy opisie jego wyglądu i zachowań stale się używa metaforyki przyrodniczej. Jest reprezentantem przyrody i kultury lokalnej – jego wygląd zewnętrzny, mowa i ruchy są kontrastowe wobec analogicznych atrybutów myśliwego. Narracje łowieckie z terenów pogranicza silnie podkreślają te cechy, skutkiem czego w charakterystyce miejscowej ludności akcentuje się biologizm, tutejszość i pierwotność cywilizacyjną (Krasiński 1927, 36-37). Te cechy, jako odbicie procesów akomodacji do warunków przyrodniczych, są fundamentem tożsamości lokalnej na pograniczu, podczas gdy myśliwi z zewnątrz wnoszą w lokalne mikrospołeczności elementy tożsamości ideowej i narodowej. Przewodnik po kresowych puszczach, kniejach, bagnach, moczarach, rojstach czy mszarach jest metonimią tych przestrzeni. Leśnik „tutejszy" upodabnia się do tworów przyrody, np. „Dobry wieczór, paniczeńku – ozwał się cichy głos, szeleszczący jak suche liście pod nogami" (Korsak 1922, 48; podkreślenie T. B.). „Tutejszy" jest kwintesencją pierwotności, żyjącą w skansenie i rezerwacie skamieliną dawnych epok.

> Określa go najlepiej jedno poleskie pojęcie – „ochotnik". Suchy, szczupły, barwą skóry i uwłosienia, stale skradającym się sposobem chodzenia, przypomina trochę

lisa, więcej rysia. Gdy w swym szarym, nieskomplikowanym przyodziewku, w łapciach i zrośniętych z nim atrybutach myśliwskich: strzelbą, torbą i nieodstępną fajką w zębach, sunie po kilkometrowych oślizgłych kładkach na bagnach, nie tracąc bez oparcia na chwilę równowagi, robi wrażenie tak integralnej i zlewającej się z podobną do niego szarą poleską przyrodą, jej części, jak ten mech na bagnie, jak sosna w lesie, jak ryś, dzik lub łoś poleski – jego rodzime, pobratymcze twory poleskiej przyrody.
Iść tak może bez odpoczynku, zdawałoby się, naokoło świata. Po suchym lądzie, błocie, w upał, mróz trzaskający, luzem lub objuczony zwierzyną i prowiantem. Wie zawsze dokładnie bez zegarka która godzina: w dzień – po słońcu, w nocy – po gwiazdach. Nie lubi utartej drogi a sunie na przełaj po niemożebnych, zdawałoby się, do przebycia wertepach, przebywając w bród rzeki, przedzierając się przez nieprzebyte gąszcza, a zawsze bez najmniejszego szelestu i stale, choćby szedł do miasta po zakupy, sposobem skradającego się przez gąszcza rysia. Z miastem utrzymuje stosunki tylko dla soli, amunicji i wódki. Poza tym jest zwolennikiem samowystarczalności: ogień dobywa kawałkiem stali z krzemienia, fajkę zapala „hubką", świeci (rzadko w chacie, częściej w lesie) łuczyną, obuwie robi na postojach z łyka. Parę dni może się obejść bez jadła, wodę pije z rzeki a nawet z kałuży; z wilkiem, łosiem, kozłem, lisem, kaczką, cietrzewiem rozmawia w jego rodowitym języku (chętniej jak z ludźmi). (Poleszuk 1927, 33)

Atawizm i biologizm w antropologii mieszkańców pogranicza jest skoordynowany z atmosferą dawności, przeszłości, zamierzchłych czasów, inercji cywilizacyjnej, anty-nowoczesności. Wspomnienia starych leśników przynoszą – by użyć formuły Włodzimierza Korsaka – „echa prawieków". W kresowych puszczach żyły kiedyś zwierzęta osobliwe, których dzisiejszy świat już nie spotyka, np.

– Ech – dawniej! Ot małe takie niedźwiadki byli – ich rosomachi nazywali – teraz nie ma, skończyli się czy co? A takoż zwierze ogromne, jak potwory dopotopne byli, ja sam widział. Jak jaszczurka z widoku, tylko wielka – jak drzewo. (...) kroków z piętnaście „dłużyzny" była. I cała łuskami pokryta jak wąż a maści takiej jak kora drzewa i łapki cztery maluśkie, niewysokieńkie. W mordzie zęby ostre jak szpilki i język na dwoje rozdzielony jak u hadziny, na wierzch był wylazłszy. (Korsak 1939, 66-67)

W „echu prawieków" można dostrzec i biologię, i historię – polityczną (fragmenty opowieści o królach i magnatach polskich, niekonkretne wzmianki o toczonych bitwach) oraz historię ustrojową. Ze wspomnień myśliwskich wynika, iż zbiorowa pamięć historyczna przekazywana w formie ustnych opowieści była żywsza na rubieżach wschodnich niż północnych i zachodnich.

W bardziej kulturalnych kraju połaciach: w Wielkopolsce, Kongresówce, już nie masz i mieć nie będziesz owych osobników, pierwotności pełnych (...) niejedna

sylwetka podobna istnieć mogła tam, wśród szerokich horyzontów Dzikich Pól, jeszcze jakby rozśpiewanych łopotem skrzydeł bohaterskiej husarii. Tam, w otoczeniu patriarchalnym życia ówczesnych ziemian. Wtedy to wyradzała się najserdeczniejsza łączność między dworem szlacheckim a zagrodą włościańską… Tak dalece, że ludność miejscowa zawsze „za panów" – właścicieli ziemskich – polskiej narodowości li tylko uważała – innych „rusyfikatorów – przybłędów" za intruzów poczytując… (Rzewuski 1929, 129)

W zakresie kultury codziennej, widocznej w typie budownictwa, sprzętów, odzieży, sposobów przyrządzania potraw, pogranicze wschodnie wolało jednak słuchać szumu rosyjskiego samowaru niż polskich husarskich skrzydeł. Osobny też był kod dialektalny. Trudności komunikacyjne między przyjezdnymi myśliwymi a rdzenną ludnością miejscową nie były poważne, gdyż zakres tematyczny wymienianych informacji był wąski i wypełniony konkretami. Język rozmów między przedstawicielami takich grup odzwierciedla hierarchię społeczną: zawsze to myśliwy inicjuje rozmowę, dopytuje, kieruje jej tematem i tempem, pełni zatem rolę kontrolną w komunikacji społecznej. Dla zachowania kolorytu lokalnego wspomnienia myśliwskie z pogranicza wschodniego często stosowały stylizację językową. Najczęściej spotyka się trzy typy takich zabiegów:

- rzekomo autentyczne przytoczenia mowy osób miejscowych, które jednak są dowolną mieszanką języka polskiego i rosyjskiego („Dziś «barin z Pitera» brał na barłogu niedźwiedzicę, nocować będzie w «dierewni Andronikowej», jutro zaś «waźmiom» dwa drugich «zwiera», z których jeden leży około wsi Mierzej, w odległości ośmiedziesięciu dwóch wiorst. Koniki, barin, czekają, siadaj i jedź!") (Rzewuski 1929, 13); takie nieautentyczne „cytaty" wywoływały nieskrywaną irytację kresowej inteligencji,

- klasyczny model narracji prowadzonej w języku literackim, a przytoczeniach mowy postaci oddawanych gwarą. Weyssehoff w *Puszczy* objaśnia tę metodę, wychodząc z założeń realizmu oraz kultury języka[2]. Autorzy nieraz podają w przypisach polskie odpowiedniki lokalnych terminów. Dialogi między reprezentantami różnych grup społecznych są najczęściej prowadzone dwukodowo:

- Jonże, nasz pan, prosi – perswadował wyga – jonże kazau: daj Moroz pannie Hreni w naszych lasach strzelać, zwierzyny u nas mnogo, na szto mnie toje usio?
- Tak wam powiedział? Nie inaczej? – uśmiechnęła się Renia.
- Wiadomo, po pańsku inaczej, a wszystko zmysł ten sam (Weyssenhoff 1948, 146-147).

[2] (Weyssenhoff 1948, 4): „W odezwach ludzi miejscowych pozostawiono umyślnie dużo zwrotów niepolskich. Autor odpowiada za czystość polszczyzny tam tylko, gdzie przemawia od siebie".

- dialogi prowadzone w narzeczu miejscowym, myśliwy przełącza kod z inteligenckiego na dialektalny, manifestując w ten sposób demokratyczne zrównanie ról społecznych, choć nadal to on jest hierarchicznie wyższy, gdyż steruje rozmową. Niekiedy pisarze wprowadzają tu objaśnienia językowe, wskutek czego dialog toczy się na kilku poziomach kompetencji lingwistycznych i jest zapisem przełączania kodu podczas przechodzenia ze sfery myśli do płaszczyzny mowy oraz obrazem czynności translatora.

- Tum go czekał, pomyślał Dymsza. Pochwycił ten moment wylania goryczy z wezbranego urazą serca i powiada:
- „Znajesz, Anton? Ja dumaju, szczo toj łoś to ne buw nastojaszczij" (Wiesz Anton, ja przypuszczam, że ten łoś to nie był zwyczajny).
- „A jakij?"
- „To chyba nieczysta syła" (zaczarowany). (Poleszuk 1927, 42)

Chatka w lesie

W dramacie Władysława Syrokomli *Chatka w lesie* autor zapisał sentymentalne wyobrażenia o szczęściu we dwoje wśród prostej natury, z dala od cywilizacji:

To kup chatkę w lesie (...)
Henryk. Albo pójdę ze strzelbą w majową pogodę.
Maria. Przyniesiesz mi jarząbka albo sarnie młode,
A ja cię wyjdę spotkać... gdzieś... aż na rozdroże... (Syrokomla 1855, 22-23)

Poeta – Henryk marzy o łowieckich trofeach, lekceważąc realia przyrodniczo-myśliwskie i czas ochronny w maju! W tym samym czasie (1855 r.) Józef Ignacy Kraszewski w powieści *Dwa światy* wykreował postać bliźniaczego poety, Justyna Poddubińca, któremu taka sielankowa chatka nie przyniosła szczęścia. Nieco wcześniej w powieści *Dziwadła* wykreował postać warszawskiego utracjusza, światowca, który na Polesiu, wśród twardej rodzimej natury i kultury, odżywa fizycznie i moralnie pod wpływem miłości. Kuracja przyrodniczo-miłosna, dzięki której na łono społeczeństwa i do ideowych znaków polskości powracają zbłąkane ptaki, stale się pojawia w utworach Marii Rodziewiczówny (*Dewajtis, Czahary, Macierz*). W tym nurcie powieściowym spotyka się utwory bardzo udane i popularne, jak choćby Weyssenhoffa *Soból i panna*, jej rewers powieściowy w postaci *Puszczy* oraz literacką polemikę z „cyklem myśliwskim", jaką jest *Pieśń puszczy* Włodzimierza Korsaka. Wspólna jest tu sytuacja styku lokalnej kultury pogranicza z kulturą centrum ideowo-aksjologicznego, ukazana atrakcyjnie w formie obrazków myśliwskich. Ten nurt powieściowy myśliwsko-pograniczny jest o tyle ciekawy, że zwraca uwagę na

płynne granice między patriarchatem a matriarchatem. Myślistwo jest tradycyjnie kojarzone z męskością i hierarchicznością, kulturą zdobywców, zarządzających formami niżej zorganizowanymi. Męscy reprezentanci kultury dworu, miasta i wykształcenia przybywają na tereny łowieckie położone daleko od centrum, archaiczne, swojskie, rodzime. Obok zwierzyny spotykają tam kobiety, których względy starają się zdobyć. Zdobywają, ale za cenę samoograniczenia się w swych dotychczasowych prerogatywach; zwyciężają, ale są jednocześnie zdobyczą.

„Puszcza nie zna patriarchatu. Alfą i Omegą życia zbiorowego każdego społeczeństwa jest tam Matka" (Skrzyński 1935, 289). To teza przedstawiciela wyjątkowo zmaskulinizowanej subkultury, ogłoszona w czasopiśmie łowieckim, w którym dla kobiet-autorek nie było miejsca, opublikowana lat temu osiemdziesiąt, kiedy jeszcze nie myślano, że za całe zło świata odpowiada patriarchalizm!... W zakorzenionej wśród myśliwych opinii kobieta „jest w każdej chwili gotową polowanie uważać jako rzecz podrzędną, skoro jej tylko się nadarzy korzystna sposobność ukazać się więcej kobietą jak myśliwą" (Janta-Połczyński 1928, VI). Przytoczona wyżej opinia o matriarchacie zdaje się rysować stan przejściowy, w którym wiedza bio-socjologiczna zaczyna wyznaczać nowy paradygmat świadomości, choć tradycje paternalistyczne są jeszcze bardzo silne. Ten nowy paradygmat był już zresztą w polskiej kulturze silnie zakotwiczony, o czym się zbyt rzadko pamięta. Wyłożyła go jasno generacja pisarek pozytywistycznych i ich uczennic. Zapisała go Orzeszkowa w powieściach *Dwa bieguny* i *Ad astra*. Wyczytujemy go z powieści Rodziewiczówny. Ich niekwestionowana popularność upowszechniała polski patriotyzm oraz ideą służby rodzimej ziemi, a dodatkowo wyznaczała kobietom role aktywnych i obowiązkowych uczestniczek życia zbiorowego oraz obrończyń ostatnich szańców polskiego stanu posiadania. To kobiety były silne duchem i wierne ideałom, kiedy mężczyźni okazywali się nadwrażliwcami psychologicznymi i osobami otwartymi na pokusy kosmopolityzmu. Kobiety Rodziewiczówny – w stopniu wyraźniejszym niż u Orzeszkowej – personifikowały ziemię rodzinną, naturę, biologiczny i plemienny związek człowieka z terytorium, które go zrodziło i które mu zostało przez Boga wyznaczone jako miejsce pracy i trudu życia. Kobieta – Matka przez swoje funkcje rozrodcze i opiekuńcze jest gwarantem trwania gatunku na danym terytorium. „Taki u nas zwyczaj. Kobieta zawsze przewodzi: nie matka, to siostra, nie siostra, to żona. Dlatego to one takie harde i nieprzystępne, czują swoją siłę" (Rodziewiczówna 1968, 64).

Słusznie Barbara Szargot widzi w tym cytacie przejaw matriarchatu, niepotrzebnie – za pisarką – zawęża jego sens do zagadnienia polskiego obyczaju (Szargot 2009, 207). Rodziewiczówna tworzy tu antynomię hardych i niedostępnych Polek oraz Niemek, które zabiegają o mężczyzn. Ten kontrast jest idealizacyjnym, pożądanym

modelem zachowań, wzorem propagandowym a nie opisem. Bywali mężczyźni – pantoflarze i kobiety dominujące, ale przecież obyczaj nie chronił kobiet przed mężowską pięścią. To nie kultura matriarchatu stworzyła przysłowie „jak chłop baby nie bije, to w niej wątroba gnije". Obyczaj był patriarchalny. Rodziewiczówna zapisała po prostu stan świadomości generacji wychowanej na przyrodoznawstwie i socjologii pozytywistycznej, które się przekształcały w ideologię narodowej demokracji z jej fundamentalnym założeniem o biologicznych i terytorialnych determinantach świadomości plemiennej. Ta generacja wiedziała, że to samica wybiera partnera do reprodukcji, że to biologia a nie kultura steruje zachowaniami ludzi, to kobieta jest aktywna w doborze płciowym (Budrewicz 1990, 139-158).

Szereg powieści: *Dziwadła, Soból i panna, Puszcza, Pieśń puszczy* demonstruje prawidłowość:

Mężczyzna (przybysz) – pod wpływem Panny (tutejsza) – staje się człowiekiem osiadłym (dom)

Mężczyzna – młody, atrakcyjny, przybysz z innego świata, obcy, odczuwający swą wyższość cywilizacyjno-kulturalną – przybywa na prowincję, do okolicy wpisanej w lokalną przyrodę, mieszanej etnicznie i językowo, autonomicznej kulturowo, spotyka pannę wśród urokliwej natury, zabiega o nią, co wymaga od niego rozstania z dotychczasowym życiem wypełnionym konsumeryzmem.

Panna – bardzo młoda, dziecko natury, słabiej wykształcona, silnie wpisana w lokalny system języka – nie broni się przed uczuciem jako istota otwarta i szczera, w czym widać cechy pierwotności, wysyła sygnały erotyczne, jest aktywna w dążeniu do zdobycia mężczyzny, ale nigdy nie przekracza norm obyczajowych.

Strażnik, smok, stróż broniący panny – najbliższy członek rodziny lub jego odpowiednik funkcjonalny, uosabiający kontrolę społeczną nad życiem płciowym gromady – kreuje sytuacje, w których młodzieniec dowodzi swej dzielności podczas prób na polowaniach i w nieoczekiwanych a dramatycznych okolicznościach losowych; czasowa separacja młodych ma sprawdzić, czy ich uczucia są wystarczająco silne, a wyzwania stawiane przed mężczyzną mają wykazać, czy dostatecznie mocno wrósł w lokalną przyrodę i zwyczaje.

Mezalians lub quasi-mezalians między mężczyzną a panną stawia przed nimi najważniejsze wyzwanie: panna musi pozyskać nowe kwalifikacje, które jej umożliwią funkcjonowanie w wyższym hierarchicznie świecie (Warszulka w *Sobolu i pannie* uczy się języka polskiego, Domka z *Pieśni puszczy* doskonali polszczyznę, pozbywając się naleciałości dialektalnych). Z kolei mężczyzna musi odrzucić dawne wartości i zwyczaje, docenić i zaakceptować miejscową kulturę, którą kiedyś pogardzał, nabyć nowych umiejętności w zakresie komunikacji społecznej. Egzaminu nie zdał Michał

Rajecki z powieści Weyssenhoffa. Inne pary powieściowe łączą się, co wzbogaca pogranicze o nowe doświadczenia, nowe elementy kodu komunikacyjnego, ponieważ zawsze przybysz ze świata zostaje w ziemi, do której przybył. Łowca zostaje złowiony, myśliwy staje się gospodarzem, wędrowiec staje się człowiekiem osiadłym. Kluczowa wydaje się zasada matriarchatu. Wszystkie powieści, a szczególnie *Soból i panna*, zawierają przekonanie, iż prawa do terytorium należą do tych, którzy są tu dłużej, którzy się mogą wylegitymować większą liczbą pokoleń tu zrodzonych i tu pochowanych. To oznacza prymat biologii i socjologii nad polityką i ideologią. A że wszystkie omawiane teksty mówią o terenach pogranicza, możemy wyciągnąć wniosek, że przekazują też naukę o pierwiastku macierzyńskim, rozrodczym jako warunku trwania w czasie i koegzystencji między lokalną przyrodą a człowiekiem. Mówiąc krótko – pogranicze jest kobietą.

Bibliografia:

Abramowicz Michał, 1935, *Kocioł, pędzenie czy ława?,* „Łowiec Polski", nr 34, 667.
Budrewicz Tadeusz, 1990, *„Lalka". Konteksty stylu*, Kraków.
Gacki Władysław, 1935, *Myśliwy i rybak: Szkice obyczajowe*, Warszawa.
Korsak Włodzimierz, 1922, *Na tropie przyrody: powieść dla młodzieży*, Poznań.
Korsak Włodzimierz, 1924, *Pieśń puszczy: Powieść myśliwska*, Warszawa.
Krasiński Edward, 1927, *Obrazki łowieckie. Karpaty Wschodnie. Polesie*, Warszawa.
Pawlikowski Michał Kryspin, 1935, *Jak urządzać polowanie? (Refleksje posezonowe)*, „Gdzie to, gdzie zagrały trąbki myśliwskie?...", nr 1 (66), 1-2.
Poleszuk, 1927, *Władco poleskich mszarów! Czy żyjesz jeszcze? Erotyki myśliwskie z poleskich kniei*, Brześć [pseudonimu nie udało się rozszyfrować].
Janta-Połczyński Władysław, 1928, *Polująca pani. Opowiadania dla pożytku i zabawy myśliwych i niemyśliwych*, Warszawa.
Rodziewiczówna Maria, 1968, *Między ustami a brzegiem pucharu,* Kraków.
Rzewuski Adam, 1929, *Ze strzelbą na ramieniu: Opowiadania myśliwskie*, Lwów.
Skrzyński Stanisław, 1935, *Miniatury*, „Łowiec Polski", nr 15, 289-292.
Syrokomla Władysław [Kondratowicz Ludwik], 1855, *Chatka w lesie. Dziwactwo dramatyczne*, Wilno
Szargot Barbara, 2009, *Amor sacer, amor profanus: O wątkach miłosnych w powieściach Marii Rodziewiczówny,* Piotrków Trybunalski.
Tylor Edward Burnett, 1911, *Antropologia: Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*, Przetłumaczyła Aleksandra Bąkowska, T. 1, Warszawa.
Tylor Edward Burnett, 1896, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przekład Zofii Kowerskiej, Warszawa.
Weyssenhoff Józef, 1948, *Puszcza*, Ludwisburg.

Weyssenhoff Józef, 1913, *Soból i panna*, Warszawa.
Woyniłowicz Józef, 1935, *Kontrasty*, w: *Myślistwo wschodnie. Księga pamiątkowa łowiectwa kresowego*, Wilno, 31-32.

MEDŽIOTOJAS PARIBYJE (VIETINIAI IR ATĖJŪNAI)

Santrauka

Straipsnis parašytas remiantis medžiotojų prisiminimais ir romanais, kuriuose esama medžioklės motyvų. Analizuojama medžiaga paimta iš XIX ir XX a. kūrinių, kuriuos jungia medžioklės Lenkijos rytiniame paribyje tema. Straipsnyje teigiama, kad santykiai tarp medžiotojų ir varovų atskleidžia feodalinės visuomenės hierarchinę struktūrą. Paribio medžiotojai – tai atėjūnai iš svetimos (miesto arba dvarų) kultūros. Varovai ir sekliai atstovauja vietinei konservatyviajai kultūrai. Svetimos ir vietinės kultūrų kontaktas sudaro situacijas, kurios reikalauja senų vertybių atsižadėjimo ir naujų vertybių atsiradimo. Medžioklės romanuose tradicinei vietinei kultūrai elementą atstovauja moterys. Medžiotojai – tai atėjūnai iš kito pasaulio. Jie užkariauja moteris, atsižadėdami klajokliško gyvenimo būdo ir priimdami vietinės paribio kultūros vertybes. Paribys tampa moteriškumo ir biologinės reprodukcijos metafora, suteikiančia teisę į žemę ir periferinę teritoriją tiems, kurie čia gyvena seniau.

Esminiai žodžiai: romanas, paribys, medžiotojas, hierarchija, atavizmas, kultūra, biologija.

HUNTER IN THE BORDERLAND (LOCALS AND STRANGERS)

Summary

The article is based on a number of hunting memoirs and the novels which emphasize the theme of hunting. The analytical material is taken from the 19th and 20th centuries; the common feature for these texts is the theme of hunting in the eastern borderland of Poland. The article demonstrates that the relations between hunter and beater reflect the hierarchy in the feudal society. The hunters in the borderland are strangers from a foreign culture (urban or gentry). On the other hand, the beaters and the trackers represent local conservative culture. The relations between local and foreign cultures trigger situations which require surrender of the old values and acquire new ones. In the novels on hunting women represent the element of the traditional local culture, whereas men seem to be strangers from far away. These men win women in exchange for giving up a model for a travelling life and for an acceptance of the value of local culture. The borderland is a metaphor of female sexuality and biological reproductivness; the right to own a borderland territory is given to those who have been living there longer. Thus the borderland is a woman.

Keywords: novel, borderland, hunter, hierarchy, atavism, culture, biology

Halina Turkiewicz

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

WSPÓŁCZESNA POLSKA POEZJA WILEŃSZCZYZNY. KONTEKST LITEWSKI

Ziemio moja rodzona, Litwo moja święta,
Żółtym piaskiem i drobną trawą przytrząśnięta
Niepokaźne na oko dzikie twe zacisze,
Nie tak jak u Auzońców i Helwetów, słyszę (...)
Władysław Syrokomla (1996, 339)

Tak oto górnolotnie w połowie XIX w. zwracał się do Litwy Władysław Syrokomla we wstępie do poematu *Urodzony Jan Dęboróg*. Należy tu zwłaszcza zaakcentować inwokacyjne *Litwo moja święta*. Tonacja bardzo wysoka. Wyżej już się nie da.

Syrokomlowskie wersy chcielibyśmy uczynić odskocznią do analizy współczesnej polskiej poezji Litwy. Już niejednokrotnie była mowa o różnorodności motywów, występujących w tej poezji. Tym razem baczniejszą uwagę należałoby zwrócić na kontekst litewski. Literatura polska, powstająca na obszarze dzisiejszej Litwy, obok mocno w niej obecnych właśnie wyznaczników polskości, jest nasiąknięta pierwiastkami wielokulturowości. Omawialiśmy ten aspekt w artykule *Najnowsza poezja polska na Litwie. Doświadczenie wielokulturowości* (Turkiewicz 2011, 326-335). Już wtedy stwierdziliśmy, że dość pokaźny udział zajmują w niej odwołania do różnych kontekstów litewskich. Dzisiaj chcemy poświęcić temu osobną uwagę. Z góry się zastrzegamy, że będziemy raczej abstrahowali od tematyki wileńskiej. Po pierwsze dlatego, że była już niejednokrotnie przedmiotem analizy. Po drugie, w wierszach o tematyce wileńskiej dominuje tradycyjnie poszukiwanie śladów polskości. Mówiąc najprościej, będą nas interesowały wiersze naszych autorów o Litwie, litewskości. Jeżeli będziemy brali pod uwagę jakieś wiersze o Wilnie, to tylko ze względu na występujące w nich odwołania do takich czy innych pierwiastków litewskich. Celem artykułu byłoby przynajmniej częściowe odpowiedzenie na pytanie, jaki obraz Litwy wyłania się z wierszy polskojęzycznych autorów Wileńszczyzny.

Polskojęzyczni poeci Litwy, o czym niejednokrotnie była już mowa, przeżywają jakby rozdwojenie, swego rodzaju rozdarcie wewnętrzne. Ich sytuację dobrze określają niemal programowe pod tym względem wiersze: Henryka Mażula ***Na

klęczkach bym ku Polsce ruszył…, Lucyny Bukowskiej *Dwa kraje,* Romualda Mieczkowskiego *Dwie łaski* i in. Jako że *Dwie łaski* są stosunkowo najnowsze, przytoczmy właśnie ten tekst:

> Kiedy mi powodzenie hojnie sprzyja
> i fart rozdaje tylko szczęśliwe karty
> dwie ojczyzny mnie noszą na rękach
> peany nawzajem przenikają granice –
> Kiedy nijako i mozolnie życie płynie
> dni powikłane ledwie się wloką
> nie chce mnie żadna znać z ojczyzn
> i żadna z ojczyzn o mnie nie pamięta. (Mieczkowski 2008, 13)

Obraz ojczyzny-Litwy zadomowił się we współczesnej polskiej poezji Wileńszczyzny zwłaszcza po odzyskaniu przez państwo niepodległości na początku lat 90. XX w. We wcześniejszej poezji Litwa się jakby gubiła w granicach wielkiego kraju, przez który była wchłonięta i którego to kraju uroki niemal urzędowo wypadało opiewać. Wśród wierszy z gorącego okresu walki Litwy o niepodległość zasługują na uwagę zwłaszcza utwory z 1989 r. mieszkającej obecnie w Niemczech Alicji Rybałko: *Wsłuchana w siebie ziemio cichych ludzi, Idąca* i in. Poeci odczuwali niejako potrzebę wypowiedzenia się na temat nowego statusu państwa. Do wierszy zaczęły przenikać nowe motywy, m.in. sakralne, które były dotąd tematem tabu. Przykładem niech będzie *Idąca:*

> Idziesz przez pola, Ojczyzno, na przełaj ku Miastu,
> krwawych sztandarów nie dźwigasz i wzrok Ci nie pała.
> Mówisz coś biednie, prosto,
> przedzierasz się pośród chwastów,
> teraz dopiero widać, jaka Ty jesteś mała.
>
> Idziesz zgarbiona od Święcian z Niedzielą Palmową w dłoni,
> suniesz wolnieńko z Bieniakoń, Niemieża, Połuknia, Naroczy…
> Idziesz – i pachniesz mocno jak ziemia i kwiat jabłoni,
> a niebo się staje wyższe o Twoje błękitne oczy. (Rybałko 2003, 80)

Oddzielenie się Litwy od wielkiego wschodniego sąsiada w dosłownym sensie uwypukliło jej małość, o której napomyka Rybałko. Chodzi tu o małość terytorialną, nie moralną. Chociaż im więcej czasu upływało od momentu odzyskania wolności, ta druga, niedojrzałość moralna, też się zaczęła w jakimś stopniu przejawiać, co nie uszło uwagi w wierszu Romualda Mieczkowskiego *W małym kraju:*

Tu tylko w podręcznikach historii
roi się od bohaterów
dziś – wydarzenia tu są małe
i dzienniki w telewizji nudne (...)

W małym kraju wszystko jest małe
tylko nasza miłość wielka (Mieczkowski 2008, 12)

Z perspektywy wielkiego świata czyli Europy Zachodniej Litwa jest postrzegana nie tylko jako mała terytorialnie, ale też jako oddalona od głównych szlaków cywilizacji. Jakby zgodnie z duchem międzywojennej poezji regionalnej jest nadal odmalowywana w wierszach przede wszystkim jako kraina głównie rustykalna. Odwołajmy się ponownie do poezji Alicji Rybałko, tym razem do wiersza *Podróż na Litwę:*

Nad Litwą zapada zmierzch
miękki jak kocia łapa,
o czymże pisać więcej,
kiedy tu lasów tak wiele.
Miasta zdarzają się rzadko,
jak przypomnienie ze świata,
który jest gdzieś tam daleko
i trąbi, i trzaska, i ryczy.

Przymknij za sobą granicę,
dotknij rosy o świcie,
słońce wschodzi nad łąką
i nad wieśniakiem zgarbionym.
O czymże pisać z podróży –
pismo zbędne się staje:
skrzydłem ptaka na wodzie,
śladem mrówki na piasku. (Rybałko 2003, 220)

Motyw rustykalności wraca również w wierszu tejże autorki *Krótki lament dla duszy zbłąkanej*. Utwór powstał w 1999 r., a więc wtedy, kiedy poetka na stałe zamieszkała w Niemczech. Był on jedną z pierwszych reakcji na odnalezienie się w nowej rzeczywistości. W wierszu dochodzi do konfrontacji walorów przestrzeni zastanej i przestrzeni opuszczonej. Symbolem opuszczonej ojczyzny są „białowieskie puszcze", „litewskie rojsty", „cmentarze z krzywymi krzyżami". I tego właśnie brakuje podmiotowi, wypowiadającemu się z perspektywy zachodnioeuropejskiej:

(...) Nic tu nie ma dla ciebie,
nawet świece wszystkie kolorowe.
Żadna nie chce płonąć dla umarłych. (...)
Tu nie ma nawet komu powiedzieć „A kysz!" (Rybałko 2003, 218)

– uskarża się dusza w *Krótkim lamencie...* „Litewskie rojsty" są mniej powabne, ale tu wszystko bardziej ciepłe, autentyczne, szczere, uczuciowe itd.

Obraz rustykalnej Litwy jeszcze w bardziej rozbudowanej wersji spotykamy także w wierszu Teresy Markiewicz *Zamglona ojczyzna*. Poetka reprezentuje to samo pokolenie, co Alicja Rybałko. Jako mieszkająca w Wilnie, obserwuje i ocenia ojczyznę z perspektywy „tu i teraz", najczęściej zapewne z perspektywy swojej wiejskiej „małej ojczyzny":

Moja ojczyzna ma podmokłe łąki,
Pagórki piaszczyste
I zaspane chaty,
Zapłakane wspomnienia...

Tam jeszcze istnieją zakątki,
Gdzie stoi w kopkach siano,
Tam bursztynowe mendle
W sierpniu jak drogowskazy.
Wśród dzikiej trawy
Zapomniane drogi,
Lecz panuje cisza,
Która grzechy wygładza.

Litwo, od ciebie uciekam.
Pozostaniesz w pamięci
Pochmurna i zamglona. (w: Szostakowski 2013, 57-58)

Wiersz zamyka inwokacja jakby polemiczna w stosunku do słynnej Mickiewiczowskiej. Litwa, obserwowana od wewnątrz, nie jest przedmiotem uwielbienia i tęsknoty.

Bardziej tradycyjne ujęcie tematu, z kontynuacyjnym nawiązaniem do Inwokacji Mickiewiczowskiej, występuje w wierszach Ireny Duchowskiej *Litwo!* i Marii Łotockiej *Litwa*. Przywołane teksty, oparte na wyliczeniu, zawierają obrazy-toposy, składające się na sielankowy wizerunek ojczyzny. Duchowska, zwracając się do Litwy, mówi też jakby językiem Słowackiego *tęskno mi* i przywołuje obrazy niemal kanoniczne. Litwa to nadal ziemia

(...) lasów, / łąk kwitnących, / wód lustrzanych, / równin bezbrzeżnych, / pagórków wileńskich, / zawiłych ścieżek dzieciństwa, / pól zbożowych pełnych bławatków, /

żab rechotu nad stawem, / strzechy rodzinnej pod klonem / i praojców grobów, / (...) zachodu słońca nad Bałtykiem, zamku na piasku złocistym... (Duchowska 2004, 5).

Niektóre z wymienionych tutaj cech krajobrazowych Litwy niemal pokrywają się z tymi, które występują też w wierszu Łotockiej, z tym, że ostatnia autorka dodała jeszcze taką osobliwość, jak *żywicą pachnące bursztyny,* zaś przywołując dolinę Świętoroga i Barbarę Radziwiłłówną nawiązała też do legendarnej i historycznej przeszłości kraju (Łotocka 1994, 31-32).

Skoro już napomknęliśmy o obecności romantycznej tradycji literackiej w kreowaniu współczesnego wizerunku Litwy, to zaznaczmy, że oprócz reminiscencji zwłaszcza Mickiewiczowskich zdarzają się także z rzadka pogłosy motywów z poezji Czesława Miłosza. Wystarczy powołać się na miniliryk w stylu haiku Józefa Szostakowskiego, zaczynający się od incipitu *w mojej ojczyźnie* i brzmiący bardzo aktualnie, chociaż od momentu jego powstania minęło co najmniej dwadzieścia lat:

w mojej ojczyźnie zamiast dachu
jesienny chłodny smutek nieba
albo aniołów sine usta
albo rodaków prośby chleba (Szostakowski 1994, 26)

Tytuł *W mojej ojczyźnie* nadaje jednemu ze swoich wierszy także wymieniana już wcześniej Alicja Rybałko. Przesłanie wiersza jest w tym wypadku zgodne z duchem poezji regionalnej:

Liście w mojej ojczyźnie są większe
i barwniejszy motyl przelatuje nad łąką.
Wszystkie wiersze napisano w zrozumialszy sposób
i zakończenie romansów bywa rozumniejsze.
Tutaj źli są gorsi, a dobrzy – smutniejsi,
Tylko ziemia gdzie zawsze
i jak wszędzie milczy. (Rybałko 2003, 210)

Na fali odrodzenia zdarzały się też wiersze mniej wyszukane, wpadające często w patos publicystyczny, co uwypukliło się zwłaszcza w niektórych tekstach Aleksandra Śnieżki, pisanych na początku lat 90. XX w.: *Czyjaż ty ojczyzna?, Cienie wolności, Ojczyzno, Litwo!, Sztorm nad Bałtykiem*. Weszły one do zbiorków poety *Ballady i pieśni Ziemi Wileńskiej* (Śnieżko 1992) oraz *Dom pod Wilnem* (Śnieżko 1994).

W wierszach z tego okresu, z jednej strony, rozbrzmiewa, oczywiście, poparcie dla dążeń wolnościowych Litwy, z drugiej zaś daje znać o sobie niepokój o sytuację mniejszości polskiej na Litwie. Nawiązała do tego nawet mająca zazwyczaj predyspo-

zycję do problematyki egzystencjalnej Alicja Rybałko w wierszach *Poetyckie popołudnie pod pomnikiem Adama Mickiewicza* czy *Litwo z plakatów:*

> Litwo z plakatów, afiszów, nalepek,
> jak mało mi przypominasz tę piękną kobietę,
> którą poznałam kiedyś.
> Jakaś ty sucha, martwa, kwadratowa!
> Dlaczego krzyczysz na mnie, ty, królowa
> polsko-litewskiej biedy? (Rybałko 1991, 92)

Oczywiście, jak zawsze i wszędzie, bardziej pozytywna tonacja emocjonalna panuje w wierszach, które bazują na retrospektywie, które odwołują się do legendarnej bądź historycznej przeszłości państwa czy to jego stolicy. Wielu tekstom naszych poetów towarzyszą powroty do zamierzchłych dziejów grodu nad Wilią, zwłaszcza do czasów Gedymina, do legendy o założeniu Wilna. Istotny pod tym względem jest sonet Wojciecha Piotrowicza z cyklu *Zaranie Wilna:*

> W Dolinie Swintoroga wieczny ogień bucha
> Potężny Perkun stoi posępny i dumny
> Dąbrowa Święta z niebem gwar prowadzi szumny
> Dorzuca drew do ognia wajdelotka krucha
>
> Już północ ścichły wiatry drzemie puszcza głucha
> Nad drzew korony księżyc wyjrzał srebrnym okiem
> Znika Wilenka w Wilii wartkim wód potokiem
> Dziewczyna nuci tęskną piosnkę las słucha
>
> Ponad Gaj Święty wznosi dumne czoło góra
> Wielkoksiążęcy orszak rozbił tam namioty
> Tam w południe Giedymin upolował tura
>
> Wyczerpany przez dzienne trudy i kłopoty
> Śni on teraz że zbrojny groźny jak wichura
> Żelazny wyje Wilk na krąg księżyca złoty (w: Mieczkowski 2009, 108-109)

Do postaci księcia Gedymina, do legendy o Żelaznym Wilku nawiązują, w mniej i bardziej wyszukany sposób, także inni poeci. Wymieńmy takie teksty, jak *Sen księcia Giedymina* Aleksandra Śnieżki, *Pieśń o mieście* i *Zima w grodzie Giedymina* Sławomira Worotyńskiego, *Co mnie tutaj przywiodło* Marii Łotockiej, *Pocztówka z Wilna* i inne wiersze Romualda Mieczkowskiego. Inspiracją do przywołania Gedymina w tekście Mieczkowskiego jest przede wszystkim wizerunek stosunkowo nowego pomnika księcia na kartce pocztowej. Ta sama kartka zmusiła niejako do ustosunkowania się

także do pomnikowego Mendoga. Pierwszy koronowany król litewski nie jest częstym gościem w poezji omawianych tutaj autorów. Przytoczmy zatem jemu poświęcony passus z wiersza Mieczkowskiego:

(...) Drugi książę ma oblicze bardzo posępne
chłód rodem z najtrwalszego kamienia
i wzrok proroka co deszcz przewidział
ale na wypadek ulewy nie ma parasola (Mieczkowski 2008, 7)

Jeżeli chodzi o znakomitsze osobowości z litewskiej przeszłości, w jednym z wierszy Aleksandra Śnieżki przypomniana jest dzielna Grażyna, o której bardziej się zazwyczaj pamięta jako o bohaterce Mickiewiczowskiej niż postaci historycznej.

Autorzy, apoteozujący chlubną przeszłość Litwy, sięgają najczęściej po motywy wileńskie. Drugie miejsce, jeżeli chodzi o częstotliwość przywołań, przypada w udziale Trokom i, ogólniej, Ziemi Trockiej. Są to wiersze: R. Mieczkowskiego *Zamek w Trokach,* I. Duchowskiej *Troki*, zwłaszcza zaś zbiorek poetycki Barbary Sidorowicz *Trockie okruchy*. Inspirującą poetów aurę roztacza bez wątpienia zamek na wyspie, pamięć o jego władcach, zwłaszcza o książętach Witoldzie i Kiejstucie, trockie jeziora na czele z Galwe itp. Poeci, piszący o Trokach, skłonni są do odmalowywania osobliwości krajobrazowych tej ziemi w różnych porach roku, do zanurzania się w przeszłość, sięgają czasem po motywy legend, związanych z trockimi jeziorami. Można w tym miejscu powołać się na wiersz B. Sidorowicz *Barwy trockich jezior*, nawiązujący do konwencji niemal balladowej:

Było to kiedyś. Było to dawno.
Książęce skarby ukryto w Galwe.
Księcia poddany w wody je rzucił
i już na ziemię nigdy nie wrócił.
Pańskiego skarbu został strażnikiem,
lud go mianował wodnym skarbnikiem. (Sidorowicz 2006, 90-91)

Według legendy, do której nawiązuje poetka, ukryte w wodzie skarby nadają jezioru barwę, w różnych porach roku powodują zmienną grę światłocieni, nawet więcej, wpływają na wygląd firmamentu niebieskiego:

(...) Nocą, gdy lazur granat zasłoni,
na dnie jeziora coś dziwnie dzwoni.
To skarbnik złote rozsiewa gwiazdy
na firmamencie... Widzi je każdy.
Latają duchy nad jeziorami
tych, co tu żyli kiedyś przed nami. (Sidorowicz 2006, 90-91)

Barbara Sidorowicz, jako wieloletnia mieszkanka wsi Jurgielany rejonu trockiego, uwieczniła w swojej poezji także inne, mniej sławne miejscowości swojej ziemi. Wertując jej *Trockie okruchy*, spotykamy wiersze i teksty piosenek o Połukniu i Jurgielanach, o Rudziszkach i Szklarach, o Landwarowie i Grzegorzewie.

Inna z kolei poetka, przywoływana już Irena Duchowska, jako „uziemiona w centrum Litwy", kontynuując niejako tradycję Miłosza, wprowadza do poezji współczesnej polskiej poezji Litwy Laudę. Już same tytuły jej tomików ewokują zabarwienie regionalne: *Znad Issy* (2004) oraz *Głos z Laudy* (2005). Mieszkając w Akademii rejonu kiejdańskiego, często chodzi śladami Miłosza, jest bardzo zaangażowana w sprawę zachowania polskości w „sercu Litwy", jak za ks. Ludwikiem Jucewiczem nazywał ten region Czesław Miłosz. W niewyszukanym wierszu *Lauda,* budzącym świadomość narodową rodaków, poetka przypomina:

(...) Od Janowa do Datnowa
Brzmiała kiedyś polska mowa.
I choć Lauda była mała
Dusza Polski tu została! (Duchowska 2004, 14)

W wierszu *O Laudzie* powołuje się z kolei na Sienkiewicza i Miłosza, którzy rozsławili ten region, ziemię, na której *Pamięć o Kmicicu / W legendach została*:

(...) Lubicza brak na mapie,
Ale są Wodokty Oleńki
Choć pałacu już nie ma śladu,
Zachował się kościół maleńki. (...)

Szetejnie mają nowy dwór
Kraj ten Miłoszem słynie,
W parku rośnie jego dąb,
Doliną Issa w dal płynie. (Duchowska 2005, 7)

Osobne wiersze poświęciła też poetka Radziwiłłowskim Kiejdanom i pobliskiej Akademii. Odwołuje się w nich do przeszłości, ocala to, co jeszcze zostało.

Sporadycznie, najczęściej w związku z pamięcią o Miłoszu, nawiązują do tej przestrzeni także inni nasi poeci. W dorobku Marii Łotockiej znajdujemy na przykład wiersz *W Szetejniach*, napisany w 1992 r. z okazji powrotu Miłosza, po 52 latach, na Litwę. W utworze R. Mieczkowskiego *Nauki ojca kapucyna* (chodzi o Stanisława Dobrowolskiego) jest wzmianka o „okolicach Doliny Issy" itp.

Inne miejscowości litewskie w wierszach naszych poetów występują jeszcze rzadziej (*Lato w Kownie* M. Łotockiej, Nida, Pirczupis, Mosedis). W wierszach zaś o tematyce rustykalnej dla wprowadzenia kolorytu lokalnego sięgają czasem poeci

po epitety „wileński" bądź „litewski": „podwileński pejzaż", „brzozo wileńska" (Wojciech Piotrowicz), „pola litewskie" (Aleksander Sokołowski), „wśród pól litewskich" (Aleksander Śnieżko), „litewskie astry" (Maria Łotocka) i in.

Skoro już jesteśmy przy epitecie „litewski", to warto przywołać ważny moim zdaniem zrąb wierszy polskojęzycznych poetów Wileńszczyzny, który jest ustosunkowaniem się do języka litewskiego, do litewskości, która jest bezsprzeczną wartością, która wzbogaca trwających na Litwie Polaków, ale niesie też jakby zagrożenie dla zachowania ich tożsamości. Nasi poeci częściej zapewne niż ich koledzy po piórze Litwini odwołują się do wielokulturowości Litwy, dostrzegając jej plusy i minusy. Po odzyskaniu przez Litwę niepodległości miejsce urzędowego przedtem rosyjskiego zajął język litewski, który, ze zrozumiałych względów, jest coraz bardziej ekspansywny, rzucający się w ucho itd.

Relację wzajemną dwu ważnych dla litewskiego Polaka języków najsubtelniej ujęła w swoim miniarcydziele Alicja Rybałko:

> Język polski jest pełen szelestów,
> litewski zaś – płen syków.
> Jak żmija na suchych liściach
> dwie hostie na moim języku. (Rybałko 2003, 134)

Bardzo lakoniczny, napisany w stylu haiku wiersz, wywołuje mnóstwo asocjacji i tropów interpretacyjnych. Oddaje przede wszystkim osobliwości fonetyczne obu języków. Ponadto, porównując język litewski do żmii, polski zaś do suchych liści, daje dużo do myślenia. Bez względu na to oba języki traktowane są jako najwyższe sacrum.

Uprzywilejowana sytuacja języka litewskiego w wielojęzycznym Wilnie po odzyskaniu przez Litwę niepodległości jest odnotowana w wierszu Romualda Mieczkowskiego *Dźwięki ulicy Szklanej*. Na wymienionej ulicy zderzają się ze sobą dźwięki rosyjskie, angielskie. Obraz „pożydowskiej kamieniczki" ewokuje w dodatku niegdysiejszą obecność tutaj języka jidysz bądź hebrajskiego. Kondycja najważniejszych dla polskojęzycznego poety języków scharakteryzowana jest następująco:

> (...) Litewska mowa jak rzeka
> pozbawiona tamy
> dosięga wszystkich zakamarków
> niegłośna acz nieustępliwa
> zaklina wolność i wężów –

Po polsku wiatr rozmawia
w niedomkniętych bramach
o drogę pyta
błądzi niezdecydowany
i nie znajduje odpowiedzi - (...) (Mieczkowski 1999, 77)

Nawet Bóg wydaje się bezradny wobec przedstawionej w wierszu „kakofonii wieży Babel". Inaczej rozwiązany motyw wieży Babel pojawia się też w wierszu Wojciecha Piotrowicza *Nad zgiełk*. Mową prawdziwie niezależną jest tu modlitwa.

Wracając do Mieczkowskiego: poeta, otwarty, bez wątpienia, na Inność, różnorodność, wielokulturowość nie czuje się mimo wszystko ani pewnie, ani przytulnie. I nie tylko na ulicy Szklanej. Niepokój o los języka ojczystego i zakodowanej w nim kultury towarzyszy podmiotowi nawet umieszczonemu *W Ostrej Bramie:*

(...) O szyby kaplicy zamglone
deszcz srebrem gęsto dzwoni
do litewskiego Boga
w modlitwie nieśpiesznej tonie
w półmroku lśni korona
Tej
co w opiece Wilno trzyma

I razem mnie z tym miastem
moim i nie moim (Mieczkowski 1999, 72)

Kondycja języka litewskiego, pośrednio zaś ojczystego polskiego jest przedmiotem niepokoju także w najnowszych zbiorkach Mieczkowskiego: *Nikt nie woła* (2008) oraz *Na litewskim paszporcie* (2011). Zawierają one wiersze, powstałe po zatrudnieniu się poety w Warszawie (2004), po jego ucieczce „od słów różnojęzycznych potoku / do bezpiecznej krainy polskich szeptów" (Mieczkowski 2008, 21), gdzie bywa traktowany czasem jako Litwin (*Przed przeprowadzką*).

Wydłużające się pobyty w Warszawie wzmagają jednakże ponownie tęsknotę do „słów różnojęzycznych potoku". Sporadyczne powroty do Wilna niezbędne są m.in. po to, żeby znowu wchłonąć w siebie jakiś haust owej różnorodności, jak czytamy w wierszu *W styczniu przed pakowaniem walizki:*

(...) Zawładnąć chcę każdym szczegółem stycznia
i mroźnym zachodem czerwonego słońca
i rozmową na Zwierzyńcu po litewsku
przy pokrytej bielą śniegu cebuli cerkwi (...) (Mieczkowski 2008, 9)

Pobyty w Wilnie unaoczniają też pewne niekorzystne procesy, m. in. zwężanie się przestrzeni zastosowania mowy ojczystej:

> Ulice pozmieniały swoje nazwy
> epitafia na cmentarzach sens
> zmienia się mowa na mojej ziemi
> znika jej dawny rdzeń –
>
> Tylko drzewa w słońcu rzucają
> ten sam cień (Mieczkowski 2008, 11)

Z kolei w wierszu *To proste* niemal *expressis verbis* mówi się o lituanizacji rodzimego grodu, nazywając ten proces depolonizacją według określenia, jak relacjonuje podmiot,

> (...) mojego byłego sąsiada Żmudzina
> co w czasie nocnych rozmów podnosząc kieliszek
> po przyjacielsku i z zażenowaniem mówił –
> zostawmy to – nie denerwuj się więcej mój drogi –
> to proste – trwa depolonizacja twojego Wilna
> do kogoś innego to miasto dzisiaj należy
>
> Kiedyś komisji języka państwowego nie było
> i ludzie po prostu żyli. (Mieczkowski 2008, 17)

Obcując z nowszymi tekstami Mieczkowskiego można stwierdzić, że swego rodzaju „lituanizacja" stała się jednym z odświeżających chwytów poetyki samego autora. Coraz częściej zdarzają się w tej twórczości nieduże inkrustacje litewskojęzyczne i inne, jak, na przykład: „Ober Haus nekilnojamasis turtas parduoda butą-patalpą" *(Sprzedaje się mieszkanie*), „laba diena" *(Przywitanie),* „Utenos trikotažas" *(Koszule z mojej garderoby),* „Baćka Nioman – Tėvas Nemunelis" *(Rzeka niespełnienia)* i in.

Zaznaczmy przy okazji, że w dorobku niektórych naszych poetów spotykamy nie tylko inkrustacje, lecz wiersze dwujęzyczne. Przykładem może być zbiorek I. Duchowskiej *Znad Issy*, w którym cztery wiersze podane są w polskiej i litewskiej wersji. Oto jak brzmi omawiany nieco wyżej tekst *Litwo! - Lietuva:*

> Lietuva,
> tu mano namai!
> Kai išvykstu,
> tavęs ilgiuos...

Tavo miškų,
žydinčių pievų,
veidrodinių vandenų,
beribių lygumų,
vilnijos pakalnių,
painių vaikystės takelių,
javų laukų pilnų rugiagėlių,
varlių kurkimo prie tvenkinio,
gimtos pastogės po klevu
ir protėvių kapų,

saulėlydžio virš Baltijos,
pilies auksiniam smėly...

Aš ilgiuos... (Duchowska 2004, 6)

Przywołany wiersz Duchowskiej jest głównie wyrazem tęsknoty do krajobrazów litewskich. Głębsze ujęcie podobnej tęsknoty przynosi wiersz Józefa Szostakowskiego *Cziurlionis*, w którym krajobraz litewski wywołuje asocjacje z twórczością słynnego malarza i kompozytora oraz prowadzi do głębszych refleksji filozoficznych:

tak wchodzę w Litwę
w gorejące słoneczniki
w len
co pomylony wyrasta do nieba
w tragiczną nieskończoność
i spada na ośnieżone
obrazy Cziurlionisa

są jeszcze w ojczyźnie
twoje ręce
co zapaliły przyjazne ogniki
nad wielką rzeką
życia (Szostakowski 1992, 28)

Za pośrednictwem wiersza Szostakowskiego dotykamy jakby kolejnego ważnego motywu omawianej poezji. Są to reminiscencje sztuki litewskiej w twórczości naszych autorów. Nie można powiedzieć, że jest tego wiele. Najczęściej właśnie nawiązuje się do symbolistycznego dorobku, jaki zostawił po sobie niepowtarzalny Mikalojus Konstantinas Čiurlionis.

Podobnie jak Szostakowski, osobny wiersz poświęcił litewskiemu artyście także R. Mieczkowski. W zbiorku *Na litewskim paszporcie* natykamy się na tekst *Konstantego*

Mikołaja rozdarta fuga oparty na motywach jego twórczości i zakończony konkluzją, że dzieło malarza i muzyka „szuka spójności jakiej nie ma na ziemi" (Mieczkowski 2011, 48).

Nazwisko Čiurlionisa, na zasadzie skojarzeniowej, pojawia się też w wierszu Wojciecha Piotrowicza *Dygresja:*

> Na Belmoncie wiatr trąca
> w struny sosen
> pachnąca
> żywicą i tęsknotą
> zwarta boru ściana
> filareckie rojenia
> Cziurlionisa westchnienia
> traw poszumy
> fatamorgana (...) (Piotrowicz 1992, 8)

Čiurlionis, jako symbol wyższej duchowości, pojawia się niejednokrotnie także w wierszach Aleksandra Sokołowskiego (*Tańczący wiatr, Kontrasty, *** Splot dni powszednich*).

W poezji naszych autorów zdarzają się też czasem odwołania do pisarzy litewskich. Sięga się, na przykład, po motto z Eduardasa Mieželaitisa (M. Stempkowska, *Gałązka bzu*) czy Jurgi Ivanauskaitė (Marzena Mackojć), pisze się wiersz okolicznościowy (A. Sokołowski, *Pamięci poety litewskiego Pauliusa Širvysa*). Nie są to jednak jakieś głębsze nawiązania.

Ponadto w związku ze wzniesieniem w 1984 r. pomnika Wieszcza w Wilnie w wierszu Michała Wołosewicza *Na powrót Adama Mickiewicza* został uhonorowany jego sprawca – mistrz dłuta Jakubonis (*Po stokroć wracam* 1995, 52), niezależnie od tego, że nie wszystkim wilnianom pomnik przypadł wówczas do gustu.

Aleksander Sokołowski dla wzmocnienia kolorytu lokalnego do wiersza *Powrót* wprowadza „struny kankles", litewskiego instrumentu muzycznego (Sokołowski 1992, 53).

Jako dzieło kojarzącej się z Litwą i, szerzej, z regionem bałtyckim, natury i kultury w wierszach naszych poetów przywoływany jest czasem bursztyn.

Podsumowując niniejszy wywód można stwierdzić, że ze zrozumiałych względów obraz Litwy jest obecny w twórczości współczesnych polskojęzycznych poetów Wileńszczyzny. Najczęściej jest ona malowana mniej więcej zgodnie z tradycją romantyczną, jako przestrzeń bardziej dziewicza, autentyczna, mniej skażona przez cywilizację, jako kraj „pagórków leśnych i łąk zielonych". Na obraz Litwy w wierszach naszych autorów rzucają czasem cień nie zawsze harmonijne stosunki polsko-litewskie. Poeci

wolą zatem bardziej opiewać urocze rustykalne krajobrazy i legendarną przeszłość kraju, zakodowaną w murach Wilna, Trok i innych zakątków, wybiórcze elementy kultury litewskiej niż dzień dzisiejszy swojej ojczyzny. Akceptując odrodzenie litewskości, język, kulturę litewską, wielokulturowość wreszcie, wyrażają jednakże niejednokrotnie swój niepokój o los języka i kultury polskiej, o jej przyszłość na Litwie.

Bibliografia

Duchowska Irena, 2005, *Głos z Laudy*, Kielce-Kiejdany.
Duchowska Irena, 2004, *Znad Issy*, Kielce-Kiejdany.
Łotocka Maria, 1994, *Wierność sobie*, Warszawa.
Mieczkowski Romuald, 1999, *Dźwięki ulicy Szklanej,* Bydgoszcz.
Mieczkowski Romuald, 2011, *Na litewskim paszporcie*, Wilno.
Mieczkowski Romuald, 2008, *Nikt nie woła,* Wilno.
Mieczkowski Romuald (red.), 2009, *Przenieść Wilno do serca*, Wilno.
Piotrowicz Wojciech, 1992, *Nec mergitur*, Warszawa.
Po stokroć wracam, 1995, Warszawa.
Rybałko Alicja, 1991, *Listy z Arki Noego*, Wilno.
Rybałko Alicja, 2003, *Wiersze - Eilėraščiai*, Vilnius.
Sidorowicz Barbara, 2006, *Trockie okruchy*, Wilno.
Sokołowski Aleksander, 1992, *Kolce losu*, Wilno.
Syrokomla Władysław, 1996, *Urodzony Jan Dęboróg,* w: *Litwo, nasza matko miła*, Vilnius, 339-343.
Szostakowski Józef, 1994, *Czerwone gile*, Warszawa.
Szostakowski Józef (red.), 2013, *Susitikimai. Сустрэчы. Spotkania,* Vilnius.
Śnieżko Aleksander, 1992, *Ballady i pieśni Ziemi Wileńskiej*, Wilno.
Śnieżko Aleksander, 1994, *Dom pod Wilnem*, Wilno.
Turkiewicz Halina, 2012, *Najnowsza poezja polska na Litwie. Doświadczenie wielokulturowości,* w: *Meninis tekstas: suvokimas, analizė, interpretacija*, Vilnius, 326-335.

ŠIUOLAIKINĖ VILNIJOS LENKŲ POEZIJA. LIETUVIŠKASIS KONTEKSTAS

Santrauka

Šiuolaikinė Vilnijos lenkų poezija vis dažniau tampa aktualiu tyrimų objektu. Ne kartą tyrėjų dėmesio susilaukė Wojciech Piotrowicz, Romuald Mieczkowski, Henryk Mažul, Józef Szostakowski, Alicja Rybałko, Zbigniew Maciejewski ir kt. Vilnijos lenkų kūryba.

Šiuo straipsniu siekiama parodyti Vilnijos lenkų poezijoje aptinkamus lietuviškuosius motyvus, tarp kurių: Lietuvos tėvynės, arba „mažosios tėvynės“ įvaizdis, su Lietuva su-

sijusių rašytojų (Adomo Mickevičiaus, Česlovo Milošo) kūrybos reminiscencijos, lietuvių kultūros elementai (M. K. Čiurlionis), legendinės ir istorinės Lietuvos praeities aidai, lietuvių kalbos ir daugiakultūriškumo santykio analizė, lietuviška leksika tekstuose lenkų kalba ir kt. Vieni poetai lietuviškumo įtaką Lietuvos lenkų poezijai vertina teigiamai, kiti išsako savo susirūpinimą Lietuvos lenkų kultūros ateitimi.

Esminiai žodžiai: Vilnijos poezija, lietuviškasis kontekstas, Lietuvos įvaizdis, istorinė praeitis, lietuvių kultūra, lietuvių ir lenkų poezijos reminiscencijos.

CONTEMPORARY POLISH POETRY OF VILNIUS REGION. LITHUANIAN CONTEXT

Summary

Contemporary Polish poetry of Vilnius region has become an attractive object of research. The works by Wojciech Piotrowicz, Romuald Mieczkowski, Henryk Mażul, Józef Szostakowski, Alicja Rybałko, Zbigniew Maciejewski and others have already received considerable attention.

The present article is an attempt to explore Lithuanian elements in contemporary Polish poetry of Vilnius region, namely the evocation of the image of the native country Lithuania or "little homeland" by individual authors, links to the works of the famous writers of Lithuanian-Polish origin (Mickiewicz, Miłosz) and Lithuanian culture (M. K. Čiurlionis), revival of the legendary and historical past of Lithuania the multiple use of the epithets „Lithuanian" or „of Vilnius region" attitude to the Lithuanian language, multilingualism and multiculturalism of Vilnius region, interpolation of Lithuanian into Polish texts, etc. The poets regard Lithuanian elements ambivalently. On the one hand, they discern them as a lively source that highlights the local context of their work; on the other hand, they express their worry about the future of Polish culture in Lithuania.

Keywords: poetry of Vilnius region, Lithuanian cotext, the image of Lithuania, legendary historical past, Lithuanian culture, Lithuanian-Polish elements.

Teresa Dalecka

Uniwersytet Wileński, Litwa

POWIEŚĆ KRISTINY SABALIAUSKAITĖ *SILVA RERUM* NA TLE LITEWSKIEJ POWIEŚCI HISTORYCZNEJ

Wydanej w 2008 r. książce pt. *Silva rerum* autorstwa historyka sztuki, korespondentki największego litewskiego dziennika „Lietuvos rytas" w Londynie, Kristiny Sabaliauskaitė, towarzyszyła intensywna kampania promocyjna. Mimo że w 2009 r. powieść zdobyła tytuł Książki Roku, autorkę wyróżniono Nagrodą Jurgi Ivanauskaitė[1], przyznawaną za śmiały, otwarty i swobodny wyraz twórczy, jednak to właśnie reklama stała się jednym z celów ataku krytyków literackich i literaturoznawców. Rozgorzała dyskusja nie tyle wokół samej książki, co wobec jej nieadekwatnej recepcji i reklamy. Podstawowy zarzut dotyczył faktu, że promocja powieści rozpoczęła się jeszcze przed jej ukazaniem się.

Niemniej jednak, jej publikację można określić jako „odrodzenie" na Litwie gatunku powieści historycznej, w tym sensie, że książka zyskała ogromną popularność wśród czytelników. Co więcej, Kristina Sabaliauskaitė pokonała mocno zakorzenione w świadomości społeczeństwa litewskiego i litewskiej historiografii negatywne oceny wspólnej, polsko-litewskiej, historii. Wprowadziła do powieści historycznej jako głównego bohatera praktycznie nieobecną ze względów ideologicznych lub ukazywaną dotychczas negatywnie szlachtę.

We współczesnej literaturze litewskiej temat życia szlachty jest prawie całkowicie pomijany. W dwudziestoleciu międzywojennym pojawia się z kolei jednoznacznie negatywny obraz polskiego dworu na Litwie, gdyż dwór, ziemiaństwo i polskość były traktowane jako zjawisko, z którego należy zrezygnować, przed czym należy się bronić, co wcześniej czy później zniknie (Pabarčienė 1996, 153). W wydanych w okresie międzywojennym tekstach[2] dwór – to zjawisko odchodzące w niebyt i obce Litwinom, zaś ziemianin – to wyłącznie Polak, typ spolonizowany albo przynajmniej żywiący sympatię do Polaków.

Dotychczas ukazały się trzy części powieści Kristiny Sabaliauskaitė[3]. Chronologicznie opisują czasy odległe od siebie o kilkadziesiąt lat. Akcja I części trylogii rozgrywa

[1] Jurga Ivanauskaitė (1961-2007), jedna z najpopularniejszych litewskich pisarek XX w.
[2] Na przykład: powieść J. Marcinkevičiusa, *Benjaminas Kordušas*, 1937; dramaty Petrasa Vaičiūnasa.
[3] I część powieści *Silva rerum* ukazała się w 2008 r., II – w 2011 r., III – w 2014 r.

się w latach 1659-1667, tuż po zniszczeniach wojennych, których doznała Litwa i z których jeszcze nie może się otrząsnąć, w Milkantach na Żmudzi i w Wilnie. Jest to czas, który nastąpił po wielkim kataklizmie dziejowym, okres powrotu „do normalności". Autorka w atrakcyjny sposób snuje historię życia rodziny średniego szlachcica Jana Macieja Narwojsza, jego żony Elżbiety, dzieci Urszuli i Kazimierza, historię narodzin, śmierci, starzenia się i umierania. Atrakcyjności powieści dodaje obecność w niej postaci historycznych, np. Zygmunta Lauksmina, Radziwiłłów czy Sapiehów. Dużo miejsca autorka poświęca opisowi Akademii Wileńskiej. Druga część opowiada o skutkach dla Litwy i Wilna Wojny Północnej, jak też początkach dużego upadku miasta w wyniku dżumy. Mające miejsce w latach 1707-1710 zniszczenia następują po okresie, w którym dominuje przepych, powstają wspaniałe budowle, trwa okres nienasyconej konsumpcji. Podczas gdy po najeździe kozackim Wilno próbowało się podnieść z gruzów, to po Wojnie Północnej i dżumie nastąpił powolny, niepowstrzymany upadek miasta. Akcja trzeciej części ma miejsce w połowie XVIII w., dokładniej w latach 1748-1749, opowiada o Wielkim Księstwie Litewskim ogarniętym korupcją, intrygami i rozkładem wewnętrznym. Głównymi bohaterami, poza Piotrem Antonim Narwojszem, wnukiem Jana Macieja z I części *Silva rerum*, są Radziwiłłowie. Autorka opowiada o losach Michała Kazimierza „Rybeńko", którego ekonomem jest Narwojsz, oraz historię ubezwłasnowolnienia jego ekscentrycznego kuzyna Marcina Mikołaja, zdradzającego objawy choroby psychicznej. Najważniejszym wydarzeniem historycznym jest tu pożar, który strawił Wilno 11 czerwca 1748 r. Autorka powieści, opierając się na dokumentach, dokładnie opisała to zdarzenie, które może symbolizować zarówno karę boską, jak i element oczyszczający, po którym Wilno odrodzi się jeszcze piękniejsze.

Powieść historyczna nie należy do popularnych na Litwie gatunków literackich. Leonidas Donskis, zadając pytanie o brak na Litwie dobrej powieści historycznej, odpowiada, że jest to związane z nieuczestniczeniem kraju we współczesności, gdyż jego pamięć historyczna jest „upominkowa", a upominek to miła i przyjemna praca pamięci, nie zaś egzaminująca społeczeństwo przeszłość (Donskis 2010). Autor ma na myśli traktowanie historii jako zbioru wygodnych faktów, z pomijaniem wszystkiego, co im zaprzecza. Według naukowca, historia na Litwie dotychczas nie stała się przestrzenią wyborów moralnych, dzięki którym można by było zrozumieć teraźniejszość. Jest z kolei zbiorem wygodnych i przyjemnych wspomnień, z których usuwa się te aspekty, które wywołują niemiłe przeżycia. Jeżeli zadaniem teraźniejszości jest ożywienie i powtórzenie wygodnej historii – jest to w zasadzie nacjonalistyczna jej interpretacja (Donskis 2010).

Dany stan należy objaśnić sytuacją geopolityczną Litwy, która przez wieki kształtowała postawy kontestacyjne. Kraj był ciągle narażony na zagrożenia militarne z

jednej strony i wpływy innych kultur na własne orientacje kulturowe z drugiej. Bycie między Wschodem i Zachodem stanowi ciągły topos Litwinów, który jest żywotny od średniowiecza do dnia dzisiejszego (Kalėda 2008).

Dotychczas największym paradygmatycznym dziełem poświęconym dziejom państwa litewskiego jest *Historia Litwy* pod redakcją Adolfasa Šapoki (Šapoka 1936), omawiająca powstanie, utrwalanie się, osłabienie i upadek państwa. Jej narracja jest programowo selektywna, jako godne uwagi zostały przedstawione te okresy w historii kraju, które przypadają na silne państwo, okres zaś od 1569 do 1918 r. to „obca historia" (Švedas 2011, 255). Ponadto w okresie sowieckim historycy, pod ścisłym nadzorem władzy, byli zobowiązani do nieustannego powtarzania, że w dziejach litewskiego narodu Polacy, po Niemcach, byli największymi wrogami, gdyż podstępnie wynarodowili elitę litewską i następnie rozpoczęli niszczenie litewskiej państwowości (Švedas 2011, 255). Takim postawom naukowców wtóruje większość pisarzy podejmujących na kartach powieści tematy związane z historią.

Litwa w powieści historycznej pojawiła się dzięki pisarstwu autorów polskich, takich jak Feliks Bernatowicz (*Pojata córka Lizdejki*, 1826), Józef Ignacy Kraszewski (*Kościół Święto-Michalski w Wilnie*, 1833) czy Henryk Sienkiewicz (*Trylogia*, *Krzyżacy*). Pierwsza powieść historyczna w języku litewskim powstała pod wpływem właśnie Bernatowicza i Sienkiewicza – Vincas Pietaras wydał książkę pt. *Algimantas* (1904), typowy utwór utrzymany w duchu litewskiego odrodzenia narodowego, opowiadający o walkach Litwinów ze Słowianami w XIII w. Większa ilość powieści historycznych ukazała się w latach 30. XX w., przede wszystkim z okazji 500. rocznicy urodzin księcia Witolda (np. Antanas Vienuolis *Kryžkelės* (*Skrzyżowania*), 1932; Kazys Puida, *Magnus Dux*, 1936). Są to apologetyczne dzieła przedstawiające starożytną przeszłość Litwy. W latach 1918-1940, według danych statystycznych, wydano około 30 powieści historycznych. Tematycznie dotyczą najczęściej Litwy średniowiecznej, okresu zakazu prasy oraz walk o niepodległość.

Po II wojnie światowej omawiany gatunek literacki odżył przede wszystkim w literaturze emigracyjnej, gdyż w kraju obowiązywało podporządkowanie się wymogom traktowania przeszłości według zasad socrealizmu. Wydano jedynie kilka wartych uwagi powieści historycznych. Petras Tarasenka opublikował książkę pt. *Pabėgimas* (*Ucieczka*, 1957), opowiadającą o ucieczce księcia Kiejstuta z twierdzy w Malborku, z kolei Vincas Mykolaitis-Putinas *Sukilėliai* (*Powstańcy*, 1957), traktującą o powstaniu styczniowym na Litwie.

Po odrodzeniu w 1991 r. niepodległości pojawiają się w litewskiej prozie rozważania historiozoficzne, kształtowane na zasadzie „co by było, gdyby". Zasadniczy paradygmat litewskiego historyzmu wiąże się z utrwalaniem mitów narodowych,

na poziomie ideologicznym wyraźna jest sprzeczność między „swoim" i „obcym" (Kalėda 2008).

W taki sposób dwudziestowieczna powieść historyczna na Litwie wpisuje się w nurt tworzenia nowoczesnego społeczeństwa litewskiego, którego początki sięgają drugiej połowy XIX w. Ówczesnemu dojrzewaniu inteligencji litewskiej towarzyszyła dość trudna walka z polskimi wpływami w kraju, sprzeciw wobec „azjatyckich" sposobów rządzenia stosowanych przez władze rosyjskie czy emigracja za chlebem do Stanów Zjednoczonych (Berenis 2007, 170). Jednocześnie odbywał się proces kształtowania się litewskiej ideologii narodowej, skali wartości i stereotypów, które w prawie niezmienionej formie przetrwały do dziś.

Litewski kulturoznawca Vytautas Berenis za Michałem Römerem powtarza myśl, że skutkiem historycznym ewolucji było zderzenie dwóch Litw – Litwy polskiej i litewskiej (Berenis 2007, 173). Litewska powieść historyczna XX w. opisuje Litwę litewską, pomijając polską. W sytuacji zaś niemożności pominięcia polskiej, np. postaci Jagiełły, była ona przedstawiana w sposób krytyczny (Nikžentaitis 2000)[4]. Pomijanie w powieściach historycznych tematów dotyczących wspólnych dziejów lub negatywne przedstawianie w nich Polaków można objaśnić żywotnymi do dziś niekiedy postawami antypolskimi.

Źródłem, z którego czerpią litewscy historycy i pisarze historyczni, staje się zamierzchła przeszłość, przede wszystkim okres rządów Mendoga, czasy Olgierda, Kiejstuta, Giedymina i Witolda. Okres Litwy pogańskiej jest uważany za okres kultury litewskiej „czystej" etnicznie. Dlatego też pisarze historyczni najchętniej do niego się odwołują. Jest to jedna z form sprzeciwu wobec polskich wpływów kulturowych, negatywna ocena wspólnej historii politycznej (Berenis 2007, 181). W wyniku rezygnacji w literaturze z historycznej koncepcji Litwy na rzecz etnograficznej, na pierwszy plan wysuwają się tendencje mitotwórcze. Wszystko, co wykracza poza wąsko pojmowaną koncepcję etnograficzną, okazuje się niewarte uwagi. W taki sposób poza zainteresowaniem okazała się znaczna część dziedzictwa historycznego Litwy, gdyż podstawową zasadą konsolidacyjną mieszkańców kraju stała się przynależność etniczna. A wielokulturowość, wielowyznaniowość, niewątpliwie najważniejszy element bogactwa Litwy, zostały literacko pominięte. Według Donskisa na Litwie nastąpiło oddzielenie przeszłości od teraźniejszości (Donskis 2010).

Powieści historyczne wydawane po odrodzeniu przez kraj niepodległości są nieco bardziej zróżnicowane pod względem ideologicznym i treściowym. Za najwybitniejszego współczesnego pisarza historycznego uchodzi Petras Dirgėla, którego pisarstwo

[4] Według historyka Alvydasa Nikžentaitisa w wielowymiarowym procesie prymitywizacji historii narodził się stereotyp Witolda jako bohatera narodowego i Jagiełły jako zdrajcy interesów narodowych.

jest nastawione na stworzenie, nie zaś odtworzenie świata historycznego. Zwłaszcza w cyklu *Karalystė. Žemės keleivių epas* (*Królestwo. Epos podróżników ziemskich*, 1997-2005) historia Litwy XV-XVII w. została przedstawiona jako pole zrealizowanych i niezrealizowanych możliwości. Autor stawia hipotezy i snuje refleksje, odwołując się do obficie przywoływanego materiału historiograficznego (Kalėda 2008).

Od 1999 r. litewski pisarz Jonas Užurka realizuje projekt „Historia Litwy w powieściach", rozumiejąc misję pisarza jako tworzenie literatury patriotycznej, jednocześnie oczekując od czytelnika bezwarunkowego zaakceptowania stereotypowych mitów narodowych (Kalėda 2008). W ramach danego projektu ukazała się w 2008 r. trylogia opowiadająca o Mendogu, Giedyminie i Witoldzie (*Mindaugas – karališkasis kraujas* / *Mendog – królewska krew* (1999), *Gediminas – nevainikuotas karalius* / *Giedymin – niekoronowany król* (2003), *Vytautas Didysis – nuo bėglio iki monarcho* / *Witold Wielki – od uciekiniera do monarchy* (2005)). Za książkę o Giedyminie pisarz otrzymał nagrodę w ramach Obchodów Tysiąclecia Litwy.

W odróżnieniu od innych autorów powieści historycznych, stawiających w centrum władców i magnaterię, litewski pisarz Juozas Kralikauskas, autor m.in. takich dzieł jak *Vaišvilkas* (*Wojsiełk*, 1971), Mindaugas (*Mendog*, 1995), orientuje swój dyskurs na przedstawienie codzienności, bytu i obyczajów dawnych Litwinów (Kalėda 2008).

Polemikę z mitotwórczymi tendencjami w tekstach historycznych podjął kulturoznawca Gintaras Beresnevičius w swojej powieści eseistycznej *Pabėgęs dvaras* (*Uciekający dwór*, 2005). Zastosowany przez autora dyskurs ironiczny dementuje ukształtowane mity zbiorowe oraz koncepcję rozwoju historycznego opartego na utrwalonych stereotypowych obrazach.

Innym ważnym zagadnieniem jest obecność powieści historycznych w świadomości czytelniczej i krytyków literackich oraz historyków. Zarówno historycy, jak i literaturoznawcy, jak się okazuje, nie wyrażają większego zainteresowania danym gatunkiem literackim. Historycy nie biorą udziału w ich omawianiu, pozostawiając to zadanie literaturoznawcom. Podobnie teksty traktujące o historii nie są popularne wśród czytelników.

Być może dlatego, że w powieściach historycznych, opowiadających o Wielkim Księstwie Litewskim, z woli autorów czytelnik styka się prawie wyłącznie z książętami i możnowładcami. Na tym tle powieść Kristiny Sabaliauskaitė jest zjawiskiem zupełnie nowym. Autorka obiera bardzo tradycyjny sposób snucia opowieści – przez opowiedzenie historii życia jednej rodziny przedstawia koloryt epoki. Sukces swojej książce autorka zapewniła łącząc autentyczne fakty z historii Litwy XVII i XVIII w. z dramatem życia rodziny, kulturalnym środowiskiem Żmudzi, Wilna czy Nieświeża, dokładnie przekazując ducha epoki oraz tworząc historię fatalistycznej miłości. Skupianie się

na świecie duchowym, rozterkach i przeżyciach swoich bohaterów, które niczym nie różnią się od rozterek współczesnego człowieka, przysparza powieści czytelników.

Kobieta – autorka powieści historycznych – jest ponadto osamotniona wśród mężczyzn, uprawiających dany gatunek literacki. Jej wykształcenie – historia sztuki – również może być kluczem interpretacyjnym. Chęć wykorzystania własnej wiedzy na temat epoki baroku i rokoko w sposób naturalny prowadzi w kierunku podjęcia tematu szlachty, będącej reprezentantem i współtwórcą ówczesnej kultury.

Omawiane dzieło stanowi przełom w stosunku do dotychczasowych osiągnięć literackich, skupionych przede wszystkim na wielkich wydarzeniach i postaciach historycznych. W utworze Sabaliauskaitė pojawiło się wiele elementów opisu, charakterystycznych dla metod badawczych stosowanych w mikrohistorii: życie codzienne, praca, zabawa, kulinaria, strój, obyczaje, rodzina, wychowanie, przekonania, zachowanie i in.

Nieobecność w powieściach historycznych opisów życia codziennego można tłumaczyć dotychczasowym brakiem na Litwie historyków prowadzących badania interdyscyplinarne. Jedynie w niektórych pracach litewskich badaczy od niedawna pojawiają się metody badań charakterystyczne dla mikrohistorii (Trimonienė 2008, 11). W centrum uwagi Sabaliauskaitė, jak już zostało podkreślone, jest szlachta jako grupa społeczna, nadająca kształt ówczesnemu życiu codziennemu Wielkiego Księstwa Litewskiego, z całym repertuarem trosk, problemów i radości. Opisy rywalizacji o palmę pierwszeństwa w Wielkim Księstwie Litewskim między Radziwiłłami i Sapiehami są w pierwszych dwóch częściach powieści na drugim planie. Dopiero w trzeciej na plan pierwszy wysuwają się główni „gracze" historii.

Sabaliauskaitė zachowuje się jak prawdziwy badacz, naukowiec, znawca epoki baroku i rokoko, przede wszystkim historyk sztuki. Jako „mikrohistoryk" wprowadza do swojej powieści nowe podmioty, tradycyjnie zaliczane do nieciekawych grup społecznych, np. służba, bezdomni, nałożnice (Trimonienė 2008, 19). Temat, który autorka obiera, wynika przede wszystkim z zainteresowań, ale też z głębszego zrozumienia, że wyrzucenie w okresie odrodzenia narodowego poza pojęcie narodu litewskiego szlachty jest dużą stratą.

Konieczność formułowania przez naukowca hipotez pisarz może zastąpić fantazją twórczą. Swego rodzaju gra autorki z czytelnikiem polega na propozycji rozpoznania szczegółów z zakresu sztuki, muzyki, filozofii, historii i architektury[5].

Wokół powieści Sabaliauskaitė rozgorzały jednak dyskusje terminologiczne. Pytanie postawione przez jednego z recenzentów brzmi: czy tekst odtwarza epokę baroku i rokoko na Litwie czy też ją stwarza. Innymi słowy, czy powieść należy uznać

[5] Na podstawie książki został opracowany szlak turystyczny po Wilnie.

za powieść historyczną (Brazauskas 2009). Odwołując się do teorii Jörna Rüsena, głoszącej, że historia jest interpretacyjnym przedstawieniem przeszłości we współczesnej kulturze, można stwierdzić, że autorka *Silva rerum* kieruje się właśnie taką zasadą, gdyż w jej powieści fakt historyczny zostaje poddany wyobraźni interpretującej (Brazauskas 2009). Fakty historyczne są dla pisarki jedynie punktem wyjścia, pozwalającym rozwijać wymyśloną opowieść.

Powieść doczekała się też określenia „literatura popularna" (Speičytė 2009), mimo iż najczęściej stosowanym wobec niej terminem jest „powieść historyczna". Podstawowy zarzut stawiany autorce dotyczy nieco egocentrycznego stosunku do historii, gdyż podczas lektury tekstu o minionych wiekach, bez trudu rozpoznajemy siebie, rzeczywistość dzisiejszą lub całkiem niedawną (Speičytė 2009). Autorce recenzji brakuje w powieści kontrastowej barokowej dualistycznej świadomości. Inny recenzent za słabszy punkt uznał rozwijanie w powieści wątku kryminalnego, chęć postawienia nad każdą opowiadaną historią kropki, niepozostawienie niedomówień, w wyniku czego opowiedziane historie są zbyt łatwo przewidywalne i zbyt oczywiste (Brazauskas 2009).

Motywem przewodnim w pierwszej części *Silva rerum* jest napięcie między ciałem i duszą, retoryka i prawo, w drugiej – przeznaczenie, medycyna, muzyka, z kolei w trzeciej – dostatek, wpływy i początki emancypacji kobiet. Pierwsza część dotyczy nastolatków i osób w starszym wieku – naiwności, idealizmu, maksymalizmu pierwszych i doświadczenia drugich. Część druga opisuje w większości trzydziestolatków, ich okrucieństwo, cynizm, ujawniające się na tle dżumy, głodu i wojny. Jest tu przepych i śmiertelny głód, szwedzcy i rosyjscy żołnierze, lekarze Żydzi, tureckie nałożnice i francuskie damy, uparci Żmudzini i pełni ironii wilnianie, bezimienny zakonnik, który pogrzebał około dwudziestu tysięcy ofiar dżumy. Klucz do drugiej części książki autorka podaje na pierwszych stronach powieści: siedząca na fryzie kościoła Św. Kazimierza w Wilnie kawka obojętnym wzrokiem prowadza po zniszczonym, zastawionym rusztowaniami mieście i widzi zarażonego szczura, który bezpiecznie przedostaje się do piwnicy, gdyż wcześniej wójt miasta wydaje nakaz wyłowienia wszystkich bezdomnych kotów. W trzeciej części przedstawiciel rodu Narwojszów jest jedynie pionkiem na szachownicy Radziwiłłów. Autorka oparła się w tej części trylogii na prawdziwych wydarzeniach z lat 1748-1749 i biografiach Radziwiłłów, akcja dzieje się w większości w Wilnie i Nieświeżu.

Opisane w pierwszej części powieści uczty, troski związane z urządzeniem domu, zakładaniem sadu na wzór Arkadii, życiem studenterii wileńskiej, ich walkami, intrygami i burzliwymi historiami miłosnymi zastępują w drugiej części Wojna Północna, głód i dżuma. Tak samo na okładce książek w miejsce obejmujących się aniołków pojawia się wizerunek śmierci z kosą. Na pierwszy plan wysuwa się wątek

fatum. W trzeciej części na okładkę wracają aniołki. W połowie XVIII w. Wielkie Księstwo Litewskie przeżywa z jednej strony okres przepychu, z drugiej coś bardzo groźnego – rozkład wewnętrzny.

Jednym z najważniejszych pojęć w powieści jest pamięć. Do jej zachowania ma służyć tytułowa sylwa, gdyż zapis jest gwarantem wieczności, przetrwania w pamięci kolejnych pokoleń. Tym bardziej, że autorka swoją opowieść ujmując w ramy kompozycyjne jako punkty graniczne obiera śmierć, jeden z najważniejszych wyznaczników myślenia człowieka epoki baroku.

Silva rerum nie jest zatem powieścią przyczyniającą się do politycznej mobilizacji narodu, a kluczem do nowoczesnego świata i jego dramatów politycznych, moralnych, psychologicznych i egzystencjalnych. Wydarzenia historyczne stanowią tu jedynie kanwę, ważniejsze są ich skutki – zniszczone biblioteki, spalone dzieła sztuki, klasztory, zgwałcone zakonnice czy osierocone dzieci, ale też ciągle odbudowywane po zniszczeniach Wilno. Jest to alternatywa dla najczęściej spotykanego literackiego traktowania historii jako zbioru wydarzeń o wojennych zwycięstwach i porażkach.

Według Astridy Petraitytė, odwaga autorki polega na byciu staromodnym, pisaniu bez celu zadziwienia formą i oryginalnością poglądów (Petraitytė 2009). Sabaliauskaitė przybliża fragment historii Wielkiego Księstwa Litewskiego i Wilna, przeszłość czyniąc swojską, przekształcając ją w element teraźniejszości, co jest najlepszym świadectwem żywotności tradycji.

Bibliografia

Berenis Vytautas, 2007, *Kultūros intarpai istorijoje*, Vilnius.

Brazauskas Nerijus, 2009, *Lemties ir (at)minties žaidimai*, „Metai", nr 5-6, http://www.tekstai.lt/zurnalas-metai/5005-nerijus-brazauskas-lemties-ir-atminties-zaidimai-kristina-sabaliauskaite-silva-rerum-2008?catid=531%3A2009-nr-05-06-geguze-birzelis [dostęp: 20-09-2014].

Donskis Leonidas, 2010, *Suvenyrinės atminties ir istorijos alternatyva: Kristinos Sabaliauskaitės „Silva Rerum"*, http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2010-04-07-leonidas-donskis-suvenyrines-atminties-ir-istorijos-alternatyva-kristinos-sabaliauskaites-silva-rerum/43026 [dostęp: 28-09-2014].

Kalėda Algis, 2008, *Praeities dabartis. Lietuvių istorinio diskurso transformacijos*, „Metai", nr 11, http://www.tekstai.lt/zurnalas-metai/3464-algis-kaleda-praeities-dabartis-lietuviu-istorinio-diskurso-transformacijos?catid=499%3A2008-nr-11-lapkritis [dostęp: 20-08-2014].

Nikžentaitis Alvydas, 2000, *Witold i Jagiełło. Polacy i Litwini we wzajemnym stereotypie*, Poznań.

Pabarčienė Reda, 1996, *Petro Vaičiūno pasaulis,* Vilnius.
Petraitytė Astrida, 2009, *Tarsi barokinis gobelenas*..., „Literatūra ir menas", nr 3227.
Šapoka Adolfas (red.) 1936, *Lietuvos istorija*, Kaunas.
Speičytė Brigita, 2009, *Uodas, menka bjaurybė, arba Smulkiu šriftu apie Silva rerum*, „Literatūra ir menas", nr 3261.
Švedas Aurimas, 2011, *Czy sowiecki eksperyment rzeczywiście się skończył? Historiografia, miejsca pamięci, elita polityczna*, „Politeja", nr 2(16).
Trimonienė Rita Regina, 2008, *Mikroistorija. Studijų knyga*, Šiauliai.

KRISTINOS SABALIAUSKAITĖS ROMANAS *SILVA RERUM* LIETUVOS ISTORINIO ROMANO FONE

Santrauka

Istorinis romanas nesusilaukia Lietuvoje nei skaitytojų, nei literatūros kritikų didesnio susidomėjimo. Kristinos Sabaliauskaitės trijų dalių romanas *Silva rerum* yra savotiškas šio literatūros žanro atgimimas. Autorė įveikė giliai įsišaknijusius Lietuvos visuomenės sąmonėje ir istoriografijoje neigiamus bendros, Lietuvos ir Lenkijos istorijos, vertinimus. Jos istorinio romano herojumi tapo dėl ideologinių sumetimų arba neigiamai vaizduojama bajorija, iki šiol neegzistavusi literatūroje. Sabaliauskaitė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorijos fragmentą aprašė priartindama praeitį, transformuodama ją į dabartį, o tai ir yra geriausias tradicijos gyvybingumo įrodymas.

Esminiai žodžiai: Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė, istorinė atmintis, istorinis romanas, stereotipas.

NOVEL OF KRISTINA SABALIAUSKAITĖ *SILVA RERUM* OF THE BACKGROUND ON THE LITHUANIAN HISTORICAL NOVEL

Summary

Historical novels do not have many followers among the readers, nor among the critics in Lithuania. Release of the three parts novel „Silva rerum" by Kristin Sabaliauskaitė is a kind of renaissance for this literature genre. The author overcame firmly rooted awareness in Lithuanian community about a negative evaluation of the Polish-Lithuanian history. She introduced to the historical novel as the main character practically absent so far for ideological reasons or negatively prefigured nobility. Sabaliauskaitė brough closer a piece of history of the Grand Duchy of Lithuania, making it a familiar past and transforming it into a part of the present, which is the best testimony to the vitality of tradition.

Keywords: Grand Duchy of Lithuania, historical memory, historical novel, stereotype.

Monika Pokorska-Iwaniuk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

TOŻSAMOŚĆ I DZIEDZICTWO KULTUROWE WIDZIANE OCZAMI „DZIECI GUŁAGU" W ZESŁANIOWEJ LITERATURZE LITEWSKIEJ OKRESU II WOJNY ŚWIATOWEJ I POWOJENNEJ

Jedną z drastyczniejszych form represji w okresie II wojny światowej i po wojnie, które dotknęły całą ludność litewską, nie tylko wybranych, znanych działaczy czy ludzi kultury, ale zwykłych, prostych obywateli, w tym kobiety, młodzież i dzieci, były zsyłki. Aresztowania i deportacje były jedną z metod podporządkowania sobie zagarniętego kraju. Autor znanej książki „Europa walczy 1939-1945" Norman Davis przyznaje, że Związek Radziecki stosował tę metodę represji na ogromną skalę, „...albowiem *inżynieria społeczna* była jedną ze specjalności Stalina. W każdym kraju okupowanym przez ZSRR zjawiało się NKWD z przygotowaną z góry listą *niepożądanych elementów*, przesiewało całą miejscową ludność a potem *en masse* deportowało tłumy niepożądanych osób" (Davis 2008, 396).

W pierwszej kolejności prześladowaniu mieli podlegać przeciwnicy ustroju, następnie wszyscy ci o „niepożądanym" pochodzeniu społecznym i ci wykazujący „ponad przeciętną" stan posiadania (Anušauskas 2006, 9-27). Tak naprawdę „wrogiem klasowym", bo tak najczęściej określano tych, którzy nie pasowali władzy komunistycznej bądź sprzeciwiali się jej, był każdy wykształcony lub bogaty człowiek i jego najbliższa rodzina – żona, dzieci.

Jak podają statystyki i różne źródła, w trakcie pierwszej deportacji od 14-17 czerwca 1941 r. zostało wywiezionych około 5500 dzieci, w tej liczbie 316 niemowląt, 2867 dzieci w wieku od jednego roku do 10 lat i 2276 młodzieży od 11-18 roku życia. Druga fala deportacji z Litwy rozpoczęła się w 1945 roku i trwała generalnie do 1953 r. (w tym okresie było około 37 akcji deportacyjnych). Wśród liczby 129497 zesłanych aż 25241 stanowiły dzieci i młodzież (Balkelis 2012, 49-51).

Różne były miejsca deportacji, rozsiane po całym ogromnym terenie Syberii, ale większe skupiska ludności litewskiej były w republice Komi, Kraju Ałtajskim i u ujścia rzeki Leny. Niekiedy zesłańcy trafiali na kompletne pustkowie, bez innych osad ludzkich, gdzie od początku zesłania byli wyizolowani i pozostawieni samym sobie, w innych przypadkach rozwożeni byli po małych wioskach, lub na obrzeża skupisk miejscowej ludności.

Może dziwić fakt, że na zesłaniu w ogóle jakiekolwiek utwory mogły powstawać i powstawały. Znany litewski krytyk literatury Vytautas Kubilius podaje, że „…w minionym wieku, w hitlerowskich i stalinowskich obozach, tak licznych i różnorodnych strof poezji układanych przez litewskich zesłanych i więźniów nie stworzył żaden naród w Europie”[1] (Kubilius 1995, 425).

Pełne żalu i tęsknoty strofy rodziły się w bólu i chorobie, w strachu i niepewności, w każdym zakątku Syberii, w łagrach i na zesłaniu:

> Nowe litewskie wiersze były tworzone u ujścia rzeki Leny, w kopalniach rudy w Kołymie, w Jakuckiej tundrze, na stepach Kazachstanu, brzegach Bajkału, w karcerze więzienia we Władimirze, wszędzie, gdzie została zarzucona garstka litewskich więźniów i zesłańców. (Ibidem., 424)

Utwory, czasami tylko parę linijek, często pisane były na korze brzozowej, ścinkach materiału, kawałkach papieru. Część z nich już na zesłaniu doczekała się publikacji. Kary za taką działalność zawsze były bardzo wysokie. Na przykład, na 25 lat został skazany były gimnazjalista z Szawli za rozpowszechnianie wśród więźniów, gdzieś w głębokich lasach Irkucka ręcznie napisanej gazety „Taiga” (Ibidem, 424).

Na Litwie do początku lat dziewięćdziesiątych nastąpił okres długiego milczenia i zakazu druku utworów mówiących o deportacjach i więzieniach sowieckich. Kontakt z tą tematyką wtedy możliwy był dzięki emigracyjnym autorom, którzy na obczyźnie wydawali pojedyncze tomiki wierszy czy wspomnienia łagrowe.

Utrudniona sytuacja wydawnicza w kraju, strach przed zesłaniem i różnego innego typu restrykcjami jak utrata pracy, zepchnięcie poza nawias życia społecznego przeszkadzały pisać. Wspomnienia, listy, notatki, tych, którym udało się przeżyć, były chowane głęboko w szufladach, czekając na odpowiedni moment, w którym prawda mogłaby być ujawniona.

Niezaprzeczalnym faktem jest, że temat zesłańczy budził wielkie zainteresowanie wśród czytelników. Mimo jawnych prób zastraszania ludności, Litwini jakby na przekór losowi i całemu światu, chcieli podzielić się swoim bólem, mówić o niesprawiedliwości. Trzeba podkreślić również, że na zachodzie Europy wspomnienia zesłańcze i obozowe były przyjmowane z rezerwą, nie chciano wierzyć relacjom świadków, taka prawda o Rosji sowieckiej wydawała się trudna do przyjęcia, z niedowierzaniem przyjmowano pisarstwo najbardziej znanego i najczęściej drukowanego Aleksandra Sołżenicyna – pisze o tym chociażby Anne Applebaum w wydanej w 2005 roku książce *Gułag* czy Dariusz Tołczyk w publikacji z 2009 roku *Gułag w oczach zachodu*.

[1] Cytowane teksty zamieszczone w artykule są podawane w tłumaczeniu, dokonanym przez autorkę niniejszego opracowania.

Mimo wielu przeciwności, niezmiernie silna była chęć podzielenia się swoimi obozowymi doświadczeniami z innymi. Ci, którzy mimo groźby kary i osądzenia pisali i starali się wydawać, natrafiali na masę przeciwności. U wielu Litwinów do głosu doszło przekonanie o obowiązku świadczenia prawdy. Krążące między ludźmi, ręcznie przepisywane urywki wspomnień były ważne, przechowywane wręcz jak relikwie. W studium *Mapy cierpienia* pisze o tym Eugenijus Ignatavičius:

> Ile lat przekazywane były z rąk do rąk, pobrudzone, przesiąknięte dymem, maszynopisy Andrukaitisa. Albo Grinkevičiūtė bolesna spowiedź. Ile emocji budziło poszukiwanie prawdy, kształtowanie świadomości narodowej... (Ignatavičius 1992, 6)

Perypetie wydawnicze i historia zesłania Dalii Grinkevičiūtė, kilkunastoletniej autorki wspomnień *Lietuviai prie Laptevų jūros*, stają się żywym przykładem trudności, na jakie mogli natrafić i jakie były udziałem większości piszących i starających się publikować w trudnym okresie zniewolenia[2].

Dalia Grinkevičiūtė została wywieziona razem matką i bratem w 1941 r. W 1945 r. udało się jej samej powrócić do ojczyzny, ale w 1950 r. została znowu aresztowana i ponownie zesłana. Rękopis wspomnień, które pospiesznie zanotowała, włożyła do szklanego słoika i zakopała w ziemi. Viktorija Daujotytė we wstępie do wydanej w 2005 r. książki Dalii, *Lietuviai prie Laptevų jūros,* tak mówi o pierwszych spisanych naprędce wspomnieniach autorki:

> Swoje wspomnienia uparcie spisywała, mając nadzieję, że kiedyś będą one mogły dać wyraz prawdzie. Pierwsze próby bardziej przypominają spontaniczne nie tyle opowieści, co wzajemne rozmowy, jakby autorka podświadomie czuła, że otwarte urazy szybko znikną. (Daujotytė 2005, 16)

Po latach, już po powrocie do ukochanej Litwy, autorka po raz drugi spisała swoje przemyślenia z zesłania. Różnią się one od pierwotnej wersji:

> Gdy znowu zaczęła pisać po 1974 roku, trochę zmieniła taktykę przekazu; nie mogła nie zmienić, gdyż inny był już stopień doświadczeń, inne zadania. (Daujotytė 2005, 16)

[2] Pełna wersja wspomnień Dalii Grinkevičiūtė, razem z miniaturami zatytułowana *Lietuviai prie Laptevų jūros* ukazała się na Litwie po raz pierwszy w 1997 roku, a następnie w 2005 roku. Dzieło było tłumaczone na język angielski (ukazało się w 1981, 2001 i 2002 roku), niemiecki (drukowane w 2000 i 2002 roku). Urywki wspomnień napisane w języku rosyjskim pojawiły się po raz pierwszy w 1979 roku w gazecie „Pamięć", a pełna wersja książkowa została opublikowana w Jakucku w 1995 i 2001 roku (patrz: Matulevičienė 2003, 322).

Zauważa się, że utwory, które spisywane były już po powrocie do kraju są bardziej wyważone i dopracowane i właśnie taki charakter miały wspomnienia, opisywane przez „dzieci Gułagu", powstałe po wielu latach od zesłania. Wiadomo, że nie wszystkim tym, którzy doświadczyli piekła zesłania, udało się dożyć spokojnych dni w wolnej Litwie. Ogromną rolę odegrał w tym wypadku przekaz ustny, bo to młodsze pokolenie, rodziny ofiar, córki i synowie, chcąc ocalić dziedzictwo ich rodzin od zapomnienia, już w odrodzonym państwie spisywali, przepisywali i chętnie oddawali do druku zapamiętane przeżycia swoich najbliższych. Tak też było w przypadku dziennika pisanego przez Onutė Alksinytė-Garbštienė od 1942 roku przez 14 lat. We wstępie do wydania książki możemy przeczytać, że: „symboliczne jest to, że dzieci, dla których przede wszystkim przeznaczone zostały zapiski dziennika, zachowały je do naszych czasów. Zachowały i podzieliły się wspomnieniami matki z innymi" (Alksinytė-Garbštienė 1993, 8).

W tym ogromie wydanych wspomnień należy zwrócić uwagę na fakt, że w dużej liczbie są one spisywane przez osoby, które w momencie zesłania miały od kilku do kilkunastu lat. Jest to w zupełności zrozumiałe, gdyż większość „dorosłych" zesłanych, którym udało się powrócić do kraju, w latach 90., od kiedy to mogły zacząć się ukazywać wspomnienia, już nie żyła. W dużej mierze więc są to zapiski zesłanych dzieci albo spisane przez nie wspomnienia ich bliskich.

Tak też osoba nadawcy, jego wiek różnicują wydawane teksty. Inaczej patrzyli na świat, przez pryzmat innych wartości i problemów zesłani dorośli, którzy zostawiali w kraju domy, rodziny, i wyjeżdżając mieli już ukształtowane spojrzenie na życie, a inaczej dorastająca młodzież i dzieci.

Autorzy, którzy pisali „po latach" od zesłania, często oprócz dokumentalnej relacji, starali się wpleść w treść elementy moralizatorskie, które miały zmusić potencjalnych odbiorców do przemyśleń i zastanowienia, oraz dydaktyczne, które miały uczyć i wychowywać przyszłe pokolenia. Właśnie w nich można odnaleźć elementy patriotyczne podkreślające poczucie tożsamości narodowej. Zesłani opisywali swoją tęsknotę do kraju, uwypuklali te elementy, które wskazywały na wspólne korzenie osób wywodzących się z różnych stron Litwy, opisywali obyczaje, tradycje, które pielęgnowali na zesłaniu. Mimo bardzo trudnej rzeczywistości zesłańczej, przede wszystkim i głównie w relacjach z dziećmi starano się podtrzymać i przekazać elementy wspólnej kultury i tradycji.

We wspomnieniach podkreśla się, że to właśnie dzieci były silnym czynnikiem mobilizującym do określania się i zaznaczenia swojej kulturowej odrębności.

Kontakty z miejscową ludnością. Jak postrzegano zesłańców?

Pierwsze transporty z zesłańcami na Syberię dotarły po czerwcu 1941 r. Prawie w każdym zakątku, do którego trafiali zesłańcy, miejscowa ludność była wrogo nastawiona do przyjezdnych. Byli oni uważani za kryminalistów i przestępców, nazywano ich faszystami, szykanowano, bano się ich. Był odgórny nakaz, aby zesłańców nie wpuszczać do domów, nie rozmawiać z nimi, nie pomagać im. Oto kilka przykładów ze wspomnień dzieci, opowiadających o zachowaniu miejscowej ludności i kontaktach z rówieśnikami.

Algirdas Laskevičius zesłany z matką i siostrą w rejon Nowosybirska tak opisuje: „My dzieci, zostawaliśmy sami w domu, nie mówiąc po rosyjsku, nie mogliśmy bawić się z rówieśnikami. Prócz tego, na początku miejscowi unikali nas, gdyż byli informowani, że przyjezdni to wrogowie ludu" (Laskevičius 2012, 41).

Jak trudne z początku były te kontakty, opisuje Marija Beleckaitė-Rimkevičienė: „Ludzie mieszkający w okolicy, ryglując drzwi swoich domów, obserwowali nas przez szpary w drzwiach. Mówiono im, że przyjeżdżają krwiożerczy kapitaliści, rodziny faszystowskie – z nimi nie wolno się kontaktować, należy zamykać studnie, bramy, nie wpuszczać do domu dzieci" (Beleckaitė Rimkevičienė 2012, 56).

Inne wspomnienia sześcioletniej Marii opisują historię, gdy pewnego razu matka chciała pożyczyć wiadro wody, pukała, wołała, nikt nie otworzył drzwi, nie wpuścił, widać było, że przez okno są bacznie obserwowane, ale odzewu nie było, dopiero jak odeszły, ktoś przy ich drzwiach postawił dwa wiadra pełne wody. Była to ich sąsiadka, Rosjanka Marija Fiodorovna Šachova, która później tak wspominała całe to zdarzenie:

> ... mieliśmy przykazane nie wpuszczać burżujów do domu, nic nie dawać, nie sprzedawać, nie rozmawiać... Patrzymy z ukrycia i mówimy: Co to za przestępcy? Kobiety i dzieci, ładnie, trochę inaczej ubrane, tylko wyglądające jak ryba wyrzucona na brzeg, bez możliwości dojścia do wody. (Beleckaitė-Rimkevičienė 2012, 58)

Nie wszyscy z taką pobłażliwością odnosili się do zesłańców. Wspomnienie dziewięcioletniej Dainory Tamošiūnaitė-Urbonienė jest warte przytoczenia. Dziewczynka razem z mamą chodziła po domach sprzedawać wydziergane wełniane szale, w ten sposób udawało się troszeczkę zarobić. Najczęściej dostawały w zamian ziemniaki, mleko, niekiedy ktoś poczęstował zupą, a ponieważ mała Dainora cały czas była głodna, takich wyjść oczekiwała z niecierpliwością i wielką nadzieją. Pewnego razy zapukały do domu, w którym przy zastawionym stole biesiadowało kilka osób. Gospodyni, Rosjanka, nie zaprosiła ich do środka, obejrzała chustę, zapłaciła grosze, a całe towarzystwo naigrywało się z ich wyglądu i postawy.

…a ja cały czas myślę, kiedy zaproszą i dadzą coś do zjedzenia. Ale wydaje się, że oni w ogóle o tym nie myślą (…) Pomyślałam, że zaraz rozpłaczę się. Chwyciłam mamę za rękę i poprosiłam, abyśmy jak najszybciej wyszły. Mama również zmieszana poprosiła, abym jeszcze trochę wytrzymała, aż przyniosą zapłatę za chustę. Potem ta kobieta dała pieniądze. Mama po rosyjsku, chociaż słabo mówiła, coś odpowiedziała. Zrozumiałam słowa „mało", „mleko", „ziemniaki". Ale gospodyni pokręciła głową, usiadła przy stole i coś swoim powiedziała. Wszyscy zaśmiewali się do rozpuku. Rosjanin wyciągnął z ust do połowy zjedzonego ziemniaka i rzucił nam go pod nogi. Usłyszałam słowo Niemcy (…) mama chwyciła mnie za rękę i wyszłyśmy. Będąc już przy furtce, zza drzwi wybiegł chłopiec, chwycił kamień i rzucił w nas. (Tamošiūnaitė-Urbonienė 2012, 94)

Z czasem oczywiście ta wrogość słabła, często ustępując miejsca, najpierw zwykłej ludzkiej ciekawości, niekiedy przeradzała się w przyjaźń, dlatego we wspomnieniach można przeczytać i takie urywki:

Zmieniają się oceny Litwinów przez Rosjan. Widzą, że Ci to nie mordercy, jak o nich było mówione, ale pracowici, odpowiedzialni ludzie; Litwini każdą pracę wykonują sumiennie, można na nich polegać. (Bakaitytė-Švilpienė 2012, 165)

Jak zesłańcy postrzegali miejscową ludność ?

Zesłaniec, trafiając w kompletnie obce kulturowo miejsce, musiał zaakceptować nowe warunki. Wszystko oczywiście zależało od tego, w jakie rejony Rosji był deportowany. Było wiele pozytywnych opinii, takich jak chociażby we wspomnieniu Antoniny Makaraitė:

Komiacy żyli bardzo prosto, skromnie, ale czysto. Chaty całkiem przyzwoite, chociaż wkoło lasy. Sumienni, serdeczni ludzie. Wychodząc z domu nie zamykali drzwi, tylko przystawiali miotłę. Zajmowali się łowiectwem, rybołówstwem (…) Komiacy jedyni współczuli zesłańcom, żałowali nas, przyjmowali. Inni bali się, żebyśmy ich nie okradli, nie wpuszczali do siebie. (Makaraitė 1991, 14)

Niestety, zdarzało się, że wiele rzeczy gospodarnych i oszczędnych Litwinów raziło i denerwowało, przede wszystkim nie mogli patrzeć na marnotrawstwo, lenistwo i brud.

Kazachowie albo miejscowi Jakuci. To ciemny, prostej kultury naród. W swoim życiu niczego nie widzieli, na nas patrzyli poprzez swoje doświadczenia, tak też na początku wiele od nich wycierpieliśmy. (Svitkauskas 1991, 42)
W tym okresie gdy mieszkaliśmy u tej rodziny, my ich, a oni nas bali się. Dziwni ludzie, podobni do Mongołów (…) miejscowi nie umieli mięsa przygotowywać. Zabijali prosiaka, a podroby wyrzucali psom i kotom (…) nie wiedzieli też jak mięso

solić, aby dłużej je przechowywać (...) potem wiele od nas zesłańców nauczyli się. (Jakubauskaitė-Linkūnienė 2012, 134-135)

W nawiązywaniu wspólnych kontaktów zdecydowanie jedną z ważniejszych ról odgrywały właśnie dzieci. Po pierwsze chodziły one do szkoły, po drugie miały więcej czasu niż dorośli na podtrzymywanie znajomości, poza tym nie miały oporów i lęku, co często wynikało z ich dziecięcej bezpośredniości i niewiedzy, naiwności. Dzieci były bardziej otwarte, chłonne nowych znajomości, przeżyć, czasami wykazywały się sprytem i przebiegłością. Widać to w przytoczonym poniżej fragmencie, w którym, zesłany do Kraju Ałtajskiego, zaledwie trzyletni w momencie opuszczania kraju, Romualdas Zubinas opowiada, jak z kolegami wymyślili sposób, aby zdobyć trochę jedzenia:

Czasami zachodziliśmy do ludzi. Szczególnie chętnie w okresie Świąt Bożego Narodzenia. Nauczyliśmy się krótkiej modlitwy, i jak tylko przed nami otwierały się drzwi, od razu ją szybko recytowaliśmy. Niekiedy dostawaliśmy kromkę chleba, a czasami ugotowanego ziemniaka. (Zubinas 2012, 115)

Język jako jeden z najistotniejszych czynników w przekazywaniu dziedzictwa kulturowego

Dzieci, przymuszane i zobligowane do porozumiewania się na co dzień po rosyjsku, musiały szybko uczyć się tego języka. Po litewsku mówiły w domu, z bliskimi. Jak ważną rolę spełniały przede wszystkim matki, ucząc dzieci mowy ojczystej, podkreśla w swoim wspomnieniu przytaczany już Romualdas Zubinas: „w szkole nigdy nie mogliśmy wspominać nazwy Litwa. Tak było nakazane „z góry" (...) Nasze Mamy zawsze i ciągle przypominały, aby w domu mówić tylko po litewsku" (Zubinas 2012, 99).

W dalszej części wspomnień tak opisuje te pierwsze lata zesłania autor. Jego mama, Elżbieta, która sama uczyła syna języka litewskiego, również walczyła o zachowanie mowy ojczystej w szkole, do której uczęszczały litewskie dzieci. W tym czasie uczyło się tam 30 Litwinów i około 10 Rosjan, a wszystkie przedmioty były wykładane po rosyjsku, mało tego był kompletny zakaz porozumiewania się po litewsku, nawet na przerwach. Walka „o język" przybierała niekiedy drastyczne formy. Romualdas zachował w pamięci wspomnienie pierwszej kłótni swojej mamy z nauczycielką w szkole. Warto przytoczyć tutaj słowa autora w oryginale:

Tej zimy zdarzyło się pierwsze, o ile wiem, spotkanie mamy z moją nauczycielką prawie na poziomie politycznej debaty. Zaczęło się od tego, że nauczycielka ukarała mnie za to, że zbyt marnie posługuję się językiem ojczystym, to znaczy po rosyjsku, a w szkole z przyjaciółmi rozmawiam dodatkowo po litewsku. I za to mi

wpisała uwagę. Gdy dowiedziała się o tym mama, nie wytrzymała i na łeb na szyję poleciała do szkoły, aby wyjaśnić nauczycielce, że językiem ojczystym jej syna jest język litewski, a nie rosyjski. Nauczycielka pokazała jej podręcznik do języka rosyjskiego, na którego okładce był napis „Rodnoj Jazyk". Ten gest nauczycielki mówił: od dzisiaj językiem ojczystym twojego syna będzie rosyjski. (Ibidem, 116)

Jak dzieci postrzegały i rozumiały wyraz „Ojczyzna" ?

Zrozumiały wydaje się fakt, że najwięcej zostało wydanych utworów, które mówiły o bezmiarze ludzkiego cierpienia i poniżenia, o rozpadzie osobowości i heroicznych próbach ocalenia własnego „ja". Młodzi bohaterowie wspomnień zesłańczych do tematu związanego ze słowem „Moja Ojczyzna" podchodzili z szacunkiem, czcią, czasami respektem, zawsze z adoracją, idealizując ukochany kraj, jednak niekiedy ma się wrażenie, że z ukrywanym niezrozumieniem. Oczywiście na kartach utworów autorzy często wspominają swoją ojczyznę, wychwalając jej piękno, ale są to bardziej życzenia, westchnienia zesłańca, błagającego o powrót do domu, powtarzane jak strofy litanii. Słowo „Litwa" wypowiadają z namaszczeniem, melodramatycznym, patriotycznym akcentem. Odnosi się wrażenie, że ojczyzna, stanowi jakiś twór wyimaginowany, nierealne marzenie, symbol. Wydaje się, że dla zesłańca przede wszystkim było to cudowne miejsce, bez głodu, krzywdy, cierpienia, raj utracony. Z jednej strony Litwa była taka bliska i znajoma, bo ciągle wspominana i przywoływana w pamięci dorosłych, z drugiej strony zagadkowa i trudna do wyobrażenia.

Mama opowiadała nam o Litwie, że tam wszystko jest: chleb, mięso, kasza i czerwone jabłka. Jabłka tak duże, ze dwiema rękami nie obejmiesz. Tam piękne domy, kościoły. Pewnego dnia Trijoniene przyniosła dzieciom gdzieś tam zdobyte jabłka. Powiedziała – to są jabłka, a my spytaliśmy się: Mamusiu, czy my już jesteśmy na Litwie? Litwa dla nas była krajem piękna i dobra. (Makaraitė 1991, 34)

Oczywiście nie wszyscy jednakowo postrzegali i rozumieli pojęcia narodu, społeczności, wspólnoty. Sugestywnie opowiadają o tym dwa urywki wspomnień.

O miłości do Ojczyzny, kultywowaniu obyczajów, o pielęgnowaniu języka i kultury litewskiej w patriotyczny sposób pisze Antanina Garmutė, która została zesłana na Syberię, nad brzegi Angary, jako trzynastoletnia dziewczynka:

Dla nas dzieci (...) słowo Litwa było święte. Dlatego wielką wdzięczność i szacunek czuję wobec rodziców, którzy w bardzo trudnych warunkach, głodując, tam, w Arktyce, uczyli nas, dzieci, języka litewskiego, kultury, zwyczajów i historii. Wielkie święto było, kiedy rodzina z Litwy (...) wysyłała elementarz, albo jakąś litewską książkę (...) Maironisa i jego twórczość znałam lepiej niż obecnie jest to opisane w podręcznikach dla szkół średnich. (Garmutė 1989, 95)

Inaczej odbierała rzeczywistośc zesłaniową Birutė Taujenytė, która była jeszcze małym dzieckiem, kiedy razem z rodzicami znalazła się w osadzie Murtuk, leżącej na skraju bezkresnej tajgi. W jej wspomnieniach zatutułowanych *Laiškas tėvams,* spisanych już po latach, ale mówiących o odczuciach małej dziewczynki, możemy przeczytać:

> Tak, Litwa dla mnie była krajem z bajki (...) pamiętam, prosiłam, modliłam się, żeby nie zakładać mi czapki ani fartuszka ze skrzydełkami, a ty, mamo, tłumaczyłaś mi, że tak jest bardzo ładnie, że wszystkie dzieci na Litwie takie noszą (...) nie chcę, nie chcę tak jak na Litwie, chcę tak jak wszyscy (...) ciagle nie rozumiałam, dlaczego mówiono mi, że my jesteśmy inni, że na Litwie nie jest tak samo jak tutaj. (Taujenytė 1991, 207)

Widać, jak nieocenioną rolę pełnili rodzice, bliscy, którzy przekazywali najmłodszym wartości rodziny, ojczyzny, umacniali i podtrzymywali więzi. We wspomnieniach pojawiają sie urywki, poświęcone rodzinie, matkom, najbliższym, ich staraniom i trosce, walce o zachowanie tożsamości.

W utworach wspomnieniowych pojawiają się opisy, które opowiadają, jak Litwini wspólnie spędzali święta, chętnie siadali do wspólnej modlitwy, wspólnego śpiewania z dziećmi *dajn*, pomagali sobie i dzieciom w nauce czytania i pisania w języku ojczystym.

Modlitwy

Modlitwy, przede wszystkim zaś wspólne modlitwy, były niezmiernie ważnym elementem życia zesłańczego, wspólną rozmową – czymś, co łączyło, a najważniejsze – dawało nadzieję, wiarę w ocalenie.

„Nie mieliśmy ani książeczek do nabożeństwa, ani różańców. Wszystko podczas rewizji odebrali nam enkawudziści. Matki starały się z pamięci odtworzyć teksty niektórych litanii" – pisze Marija, która na zesłaniu była małą dziewczynką, ale do dziś pamięta słowa modlitwy, która zesłańcy sami ułożyli i codziennie razem z dziećmi odmawiali:

> Wieczorami, przed snem matki otulały nas ręcznie szytymi watowanymi kołdrami, kazały klękać i wszyscy razem odmawialiśmy ułożoną przez siebie modlitwę: Boże, dziękujemy, że ochroniłeś nas w ciągu dnia, ocal nas i nocą, daj zdrowie i wytrzymałość, chroń od zbłądzenia i pokus. Pozostaw przy życiu Ojców, pozwól im wrócić do swoich rodzin. Oszczędź wszystkich cierpiących Litwinów na Syberii i na Litwie, wskaż im drogę powrotu do kraju. (Beleckaitė 2012, 62)

Dajny, czyli pieśni litewskie

Wspólne śpiewanie pieśni dawało wytchnienie, takie chwilowe oderwanie się od zesłańczej codzienności. Litwini, naród rozśpiewany, właśnie w ten sposób wyrażali emocje, pragnienia. Niemalże w każdym tomiku wspomnieniowym pojawiają się rozdziały, w których wymieniane sa tytuły, często w całości przytaczane słowa dajn. Niektóre z nich to teksty wierszy Maironisowych, inne to ludowe przyśpiewki, cześć z nich to strofy i melodie stworzone przez samych zesłańców. Bez wyjątku wszystkie mówiły o miłości do kraju, ukochanej ziemi, wierze w Boga. Jedną z najpopularniejszych pieśni stała się, ułożona przez zesłańców, przekazywana ustnie *Pieśń Sybiraków* (Jakštienė 1991, 159).

Dla Antaniny Makaraitė *dajną*, która towarzyszyła jej przez cale lata zesłania, była „pieśń zatytułowana: *Pamiętam mój domek rodzinny*. Śpiewając ją, czuliśmy się, jak gdybyśmy byli na Litwie. Litwa przybliżała się do nas, pukała do naszych serc. Pocieszała i rozpalała" (Makaraitė 1991, 14).

Obchody świąt

Święta zawsze były oczekiwanym czasem, tak jak wszędzie, na całym świecie towarzyszyły im silne emocje. Mimo że obchodzenie Bożego Narodzenia jako święta katolickiego było zabronione, starano się o nim pamiętać. Często Wigilię obchodzono na Nowy Rok, tym sposobem, unikając podejrzeń, że celebruje się święto religijne. Święta były ciche, smutne i pełne skupienia, zamyślenia i przesiąknięte wspomnieniami z domu, z kraju. Wśród wielu wspomnień można odnaleźć takie zapiski z 1947 roku dotyczące spędzania świąt:

> Nadszedł 24 grudnia – Wigilia. Pracowaliśmy do późna. Rozmawiałam z córkami o tym, jak obchodzimy święta na Litwie. W tym dniu cała rodzina zbiera się przy wigilijnym bogato zastawionym stole, dzieliliśmy się opłatkiem (...) a teraz jesteśmy daleko od Ojczyzny. Wszystkie trzy wybuchnęłyśmy płaczem. Ugotowałyśmy ziemniaki, bo chleba nie było nawet okruszynki (...) to były nasze pierwsze Święta na Syberii. (Šapokienė 1991, 57)

Podobnie wspomina zesłana w 1948 r. Lilija Žitkevičienė:

> Wigilia. Zbieraliśmy się wszyscy przy stole, a on jakiś taki pusty i ponury. W sercach wszystkich w tę noc ma być spokój i bliskość. Milczymy zebrani, a myśl jest tam, w Ojczyźnie. Przypominamy sobie, z jaką miłością mama przygotowywała się do tej kolacji, jakie były piękne tradycje. (Žitkevičienė 1991, 125)

Podsumowując wcześniejsze rozważania i głosy młodych zesłańców, warto poddać krótkiej analizie książkę, która niedawno, bo w 2013 roku, ukazała się na litewskim rynku wydawniczym, zatytułowaną *Karta nuo Sibiro*.

Ta pozycja jest inna niż wszystkie dotąd napisane o Syberii, w wielu momentach kontrowersyjna, odmienna w sposobie przekazu, zapisu, wyborze poruszanych kwestii.

Wspomnienia spisuje najmłodsza z rodziny, Eglė Gudonytė, która już urodziła się na Litwie, ale z opowieści i rozmów domowych tworzy niezwykle barwny opis rzeczywistości zesłaniowej. Narracja operuje wypowiedziami w pierwszej osobie małej dziewczynki, zesłanej na Syberię, do Kraju Ałtajskiego. Pod osobą narratora i autora tego tekstu zarazem, kryją się dwie inne postacie – matka i babka – i to właśnie ich losy i doświadczenia zesłaniowe opisuje Eglė Gudonytė. Autorka mówi o koncepcji narratora w ten sposób:

> Narratorem w książce są trzy kobiety: moja babcia, mama i ja. Ale nie zalecam czytelnikowi doszukiwać się, kto w danym momencie opowiada, czy jest to autentyczne doświadczenie tej osoby, czy nie, gdyż pamięć niekoniecznie jest tym, co zapamiętaliśmy. Pamięć jest taka, jakimi dzisiaj jesteśmy. (Gudonytė 2013, 1)

Te słowa autorki sa bardzo ważne, bo stanowią nie tylko wytłumaczenie całej koncepcji utworu, ale dotykają innej bardzo ważnej kwestii w pisarstwie wspomnieniowym, a mianowicie stawiają pytanie, na ile to, co zostało opowiedziane po latach, jest realnym przekazem rzeczywistości, a na ile fikcją literacką, pomysłem literackim, ile zostało przemilczane, niekiedy po prostu zapomniane. Eglė radzi czytelnikowi, aby nie próbował demaskować nadawcy przekazu, w jej odczuciu to nie ma znaczenia. I tutaj niekoniecznie trzeba się z jej poglądem zgodzić. Od razu daje się zauważyć bardzo wyważony stosunek emocjonalny nadawcy tekstu do opisywanych wydarzeń. Ten dystans czasowy, ale przede wszystkim brak uczestnictwa w opisywanych wydarzeniach, stwarza zupełnie inną perspektywę spojrzenia. Tylko niekiedy w tekście pojawiają się zdania bezpośrednio mówiące o trudnej rzeczywistości, ale wypowiadane są bez emocji, nie ma narzekania, płaczu, słów skargi. Opowiedzenie historii zesłania widzianej oczami małego dziecka stawia odbiorcę w zupełnie innym świecie. Ta prostota i przebijająca w zdaniach naiwność młodego człowieka, który mówi o rzeczach potwornych i przerażających w sposób spokojny, wyważony, normalny, stanowi tak duży kontrast, że nie pozwala czytającemu „przejść obok" opisanej historii, pominąć, zapomnieć ją.

Poprzez użycie kilku zadziwiających technik sztuki pisarskiej, budowanie napięcia odbywa się na zasadzie kontrastów: piękna – szpetoty, strachu – uspokojenia, gło-

du – wielości i różnorodności smaków. Autorka uwydatnia i pokazuje, jak skrajnym przeżyciom ulegali zesłańcy i jak z czasem te makabryczne doświadczenia stawały się normalnymi, codziennymi. Ironią jest to, że te doświadczenia poszczególnych jednostek, których istnienie wpisane zostało w cały system stalinowski, doświadczenia tysięcy zesłanych stały się normą postępowania, zwyczajnym działaniem, że nikogo nie dziwiły. Normy moralne przyswajane przez dzieci chowane w takich warunkach i w takich okolicznościach kształtowały spaczony i nienormalny obraz świata, różny od tego, który opierał się na zasadach etycznych cywilizowanej Europy. Dlatego może, autorka dzisiaj, sama sobie zadaje pytanie: „Czy oni wychowali nas inaczej? Czy syberyjskie dziedzictwo przenosi się wraz z krwią?" (Gudonytė 2013, 1).

Pytań o to, kim jestem, gdzie jest moja ojczyzna, pojawia się w książce wiele. Dla bohaterki wspomnień Kraj Ałtajski był jej miejscem na ziemi, tu mieszkała, tu żyli jej bliscy, to był jej świat. Litwa to był kraj z opowieści, miejsce magiczne, dla niej kompletnie nieznane, jednak dla jej bliskich, dorosłych tak ważne, że tę miłość i tęsknotę do nieznanego kraju miała wpajaną od najmłodszych lat. Litwa była tym rajem utraconym, do którego każdy chciał wrócić, ona też, tylko nie wiedziała, do czego, ale po prostu tak należało myśleć. Mając pięć lat, tak pisała o Litwie:

> Jestem już duża, mam pięć lat. Dzisiaj zrozumiałam, że jestem już wystarczająco dorosła, żeby wrócić na Litwę (...) wiem, że Litwa jest daleko, tak daleko, że jej nie widać, tak daleko, gdzie strzelają w niebo wierzchołki drzew (...) to będzie zaskoczenie, nikomu nic nie powiem, pójdę na Litwę i wszyscy będą się cieszyć. (Gudonytė 2013, 45)

Gdzie jest jej dom? To pytanie zadawała sobie do ostatnich dni zesłania, również po powrocie na Litwę: „Chcę do domu! Na Syberię? Dom? Przecież dom jest tam, gdzie są domy. Gdzie mama piecze chleb, tata piłuje drzewo. Oni jeszcze tam są. Oni jeszcze nie mogą wrócić" (Gudonytė 2013, 142).

Ta ukochana, wymarzona ziemia po powrocie nie przyjęła jej z otwartymi ramionami, dalej była wyrzutkiem, kimś gorszym, niepotrzebnym:

> Na Syberii byliśmy zesłańcami, na Litwie też nimi pozostaliśmy – jesteśmy Litwinami, ale innymi niż wszyscy. Niesiemy bagaż naznaczenia zesłaniem, jak jacyś inwalidzi. Nazywamy siebie „Sybirakami". Wszyscy Ci, którzy wrócili na Litwę, pozostali równocześnie na Syberii – jesteśmy jak przez piorum rozdarte drzewa. (Gudonytė 2013, 140)

Po latach spędzonych na zesłaniu okazało się, że Eglė ma dwie ojczyzny, Litwę – tę nieznaną, ale wyśnioną i wyuczoną oraz Syberię – tę realną, w której mieszka i której doświadcza każdego dnia. Okazuje się, że ta jej ojczyzna, nadana z przymusu,

zachwyca ją, wiele rzeczy jest tu najlepszych i najpiękniejszych: czysta woda, urodzajna ziemia, nieziemsko kolorowe kwiaty.

> Kiedy jeszcze nie widziałam Litwy, wyobrażałam sobie ją jak jakiś cud. Na przykład kwiaty powinny być nie brzydsze niż te wielkości lotosu. A mnie powitał zakurzony przez przydrożny pył łopian. (Ibidem, 142)
> Rabarbar był niesamowicie smaczny, nie taki kwaśny jak na Litwie. Jedliśmy też kwiaty rabarbaru. Nazywalismy je „pučkomis“ . (Ibidem, 84)
> Uprawialiśmy ziemniaki i inne warzywa. Mama zadowolona z tych ziemniaków rosnących na Syberii, mówi, że nie da się zebrać takich na Litwie. (Ibidem, 88)

To tylko kilka z wielu występujących w książce przykładów opisu miejsc, otoczenia, przyrody i zachwytów nad jej drugą, a może pierwszą ojczyzną.

Eglė opisuje również zachowanie, zwyczaje i tradycje miejscowej ludności, nazywając ich *Altajiečiai* (mieszkańcy Ałtaju), porównując z zachowaniem Rosjan od stuleci mieszkających na tych terenach – starowierców i przyjezdnych oraz zesłańców, których nazywa „zagatskotu", czyli tych, którzy, jak bydło zostali przywiezieni eszelonami.

Wśród wielu wydanych wspomnień zesłańczych te wydają się najbardziej dokładne, które z wiernością i wnikliwością opisują konkretne miejsca, otoczenie zesłanego, zagłębiają się w szczegóły życia deportowanych na Syberię, dodatkowo porównując sposoby zachowania ludności różnych narodowości, zamieszkujących te same tereny.

> Altajiečiai – rdzenni mięsożercy, hodują jakąś tam owcę, jedzą zawsze rękami, nie potrzebują sztućców. Najbardziej szacownego gościa częstują baranią głową (...) W Ust Kan najwięcej mieszka Rosjan. To starowiercy, już kilkaset lat tu mieszkają w małych populacjach. Są niesamowicie czyści i porządni (...) no i my Litwini. (...) Rosjanie są inni – dzień wypłaty jest dniem balowania. Kupują wódkę, piją i śpiewają, dla dzieci kupują parę kilogramów cukierków, te zjadają je w kilka dni, a potem następne parę dni chorują. Na koniec pozostają jeszcze trzy tygodnie do wypłaty i wtedy wszyscy głodują solidarnie z nami zesłańcami. (Ibidem, 28-29)

Eglė przytacza w książce wiele opisów zdarzeń, które w założeniu autorki miały pokazać, że życie dziecka na zesłaniu było jak najbardziej normalne, otoczenie zwykłe, przeciętne. Jak wszystkie dzieci tęskniły za rzeczami wyśnionymi, wymarzonymi, które dla rówieśników z zachodniego świata były banalnymi, dla nich „baśniowymi". Lody w lecie, guma do żucia – świat dziecięcych marzeń.

> Tak, tak, lody. Prawdziwy cud w sklepie. Lody nie oszukane, nie z mchu czy żurawin, nie myślcie sobie, prawdziwe..." (Ibidem, 100)
> ...gdy do wioski przywożono drewno, dzieci biegły je obejrzeć, ale nie ścięte drzewa, oczywiście, przybiegały, aby znaleźć gumę do żucia. Tak, tak – kramtoškės.

> Prawdziwy smakołyk, guma do żucia z żywicy drzew. Mmm… A najciekawsze, że z różnych rodzajów drzew była guma o innym smaku, najsmaczniejsza modrzewiowa. Czyż to nie wspaniałe. (Ibidem, 45)

Dzieci wiedziały, że w społeczności tej nie należało się wyróżniać, wszyscy mieli być podobni, a Eglė tak rozumiała konieczność podporządkowania się tej zasadzie: „nawet jeżeli jesteśmy ubrani identycznie, różnimy się tym, czym naprawdę wyróżniamy się spośród innych" (Ibidem, 97-98).

To pierwsza wspomnieniowa książka zesłańcza, która porusza tak wiele problemów, mówi o tematach, które do tej pory były przemilczane. Autorka nie boi się pytać o znaczenie słowa ojczyzna, wolność, swój kraj kocha bardzo: „Lietuvą aš myliu, nemanykit" ('Litwę kocham, nie myślcie'), mówi, ale pokazuje miejsce zesłania jako magiczne miejsce jej dzieciństwa, które pokochała, które w jej odczuciu jest piękne, piękniejsze od Litwy. Nikogo nie oskarża, raczej pokazuje pewne mechanizmy, które determinowały zachowania ludzi.

Podsumowując, należy podkreślić, że wspomnienia widziane oczami dzieci są bardzo różnorodne w wyrazie, sposobie przekazywania treści, emocji, nastrojów. Bardzo wiele zależy od tego, kiedy wspomnienia zostały spisane – czy na zesłaniu czy po powrocie do kraju. Ile czasu upłynęło od przeżytych wydarzeń do momentu zanotowania ich i najważniejsze, czy są to bezpośrednie doświadczenia zesłanych dzieci, zapamiętane z dzieciństwa, czy przekazane doświadczenia dorosłych, zanotowane tylko przez młodych zesłańców.

Bibliografia

Alksinytė-Garbštienė Ona, 1993, *Sibire….tremtinių žeme. Dienoraštis 1942-1956*, Vilnius.

Anušauskas Arvydas, 2006, *Terroras ir nusikaltimai žmoniškumui*, Vilnius.

Applebaum Anne, 2009, *Galago istorija*, Vilnius.

Bakaitytė-Svilpienė Ona, 2012, *Atsiminimai*, w: Mickevičiūtė V. (red.), Sibiro vaikai, Kaunas.

Balkelis Tomas, 2012, *Ethnicity and Identity in the Memoirs of Lithuanian Children Deported to the Gulag,* w: Davoliutė V., Balkelis T. (red.), *Maps of Memory,* Vilnius.

Beleckaitė-Rimkevičienė Marija, 2012, *Atsiminimai*, w: Mickevičiūtė V. (red.), Sibiro vaikai, Kaunas.

Daujotytė Viktorija, 2005, *Kelyje į literatūros lobyną*, w: Dalia Grinkevičiūtė, *Lietuviai prie Laptevų jūros*, Vilnius.

Davis Norman, 2008, *Europa walczy 1939-1945*, Kraków.

Garmutė Antanina, 1989, *Ešelonai*, w: *Amžino įšalo žemėje*, Vilnius.

Grinkevičiūtė Dalia, 2005, *Lietuviai prie Laptevų jūros*, Vilnius.

Gudonytė Eglė, 2013, *Karta nuo Sibiro*, Vilnius.
Ignatavičius Eugenijus, 1992, *Kančių žemėlapai*, w: *Kryžius šiaurėje*, Vilnius.
Jakštienė Adelė, 1991, *Sibiro taigoje*, w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas.
Jakubauskaitė-Linkunienė Ona, 2012, *Atsiminimai*, w: Mickevičiūtė V. (red.), Sibiro vaikai, Kaunas.
Kubilius Vytautas, 1996, *XX amžiaus literatūra*, Vilnius.
Laskevičius Algirdas, 2012, *Atsiminimai*, w: Mickevičiūtė V. (red.), Sibiro vaikai, Kaunas.
Makaraitė Antanina, 1991, *Kur Vyčegda teka rūsti*, w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas
Matulevičienė Saulė, 2003, *Naujausioji lietuvių literatura,* Vilnius.
Paulavičius Antanas, 1989, *Leiskit į Tėvynę*, Kaunas.
Svitkauskas Kostas, 1991, *Laimės vaikai*, w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas.
Šapokienė Albina, 1991, *Svetur ir namie*, w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas.
Tamosiūnaitė-Urbonienė Dainora, 2012, *Atsiminimai*, w: Mickevičiūtė V. (red.), Sibiro vaikai, Kaunas.
Taujenytė Birutė, 1991, *Laiškas tėvams*, w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas.
Tołczyk Dariusz, 2009, *Gułag w oczach zachodu*, Warszawa.
Zubina Romualdas, 2012, *Atsiminimai*, w: Mickevičiūtė V. (red.), Sibiro vaikai, Kaunas.
Žitkevičienė Lilija, 1991, *Sugrįžimas,* w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas.

TAPATYBĖ IR KULTŪRINIS PAVELDAS „GULAGO VAIKŲ“ AKIMIS ANTROJO PASAULINIO KARO IR POKARIO TREMTIES LITERATŪROJE

Santrauka

Antrojo pasaulinio karo ir pokario laikų lietuvių tautos trėmimai į Sibirą palietė visą tautą, tarp jų moteris, jaunimą ir vaikus. Straipsnyje analizuojami vaikų užrašyti tremtinių prisiminimai, kuriuose jaunatviškas požiūris į tremties pasaulį skiriasi nuo Sibiro realijų vaizdų, išlikusių suaugusiųjų atmintyje. Turinio, emocijų, nuotaikų perteikimo būdas, pasakymų naivumas ir nekaltumas, kartais pasireiškiantis stebinantis veiksmų ryžtingumas išskiria šiuos tekstus iš daugelio kitų tremtinių užrašų. Analizuojant pabrėžiama, kad būtent vaikai buvo svarbus veiksnys, skatinantis apibrėžti ir akcentuoti savo kultūrinį išskirtinumą. Straipsnyje nagrinėjami tie prisiminimai, kuriuose pateikiami elementai apie tapatybę, paveldo perteikimą, gvildenama kontaktų su vietiniais gyventojais problema, aprašoma kova dėl gimtosios kalbos išsaugojimo, aprašomi religinių švenčių apeigų būdai, atskleidžiama bendrų maldų ir patriotinių giesmių reikšmė.

Esminiai žodžiai: prisiminimų ir tremties literatūra, deportacija, tapatybė ir kultūrinis paveldas, „Gulago vaikų“ prisiminimai, gimtoji kalba, šventės, dainos.

NATIONAL IDENTITY AND CULTURAL HERITAGE SEEN IN THE EYES OF "GULAG CHILDREN" IN THE LITHUANIAN, II WORLD WAR EXILE'S LITERATURE

Summary

Mass deportation on Siberia during the II world war and after, offended the whole Lithuanian nation, also ordinary citizens, among them many women, youth, and children. Article aims to analyze memoirs written by children. Their youthful way of interpreting the reality of "deportee world" is different from this remembered by adults. The methods of handing down to posterity truth about Siberian life, emotions, feelings, sometimes the naiveness and innocence of opinion, at times surprising cunning and determination in action seem to distinguish these texts among all exile's memoirs. The statements emphasize the fact, that children were the most mobilizing factor to define and to determine their cultural heritage and national identity. First of all there are discussed different contacts with local community, the struggle for national language, the way to survive tradition in celebrating religion fests, singing national songs.

Keywords: Lithuanian exile literature, gulag, culture heritage, nation identity, distinctiveness, affinity to social community, children's memoirs, national language.

Krystyna Syrnicka
Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

DUSZA Z CIAŁA WYLECIAŁA... RZECZ O NIEŚMIERTELNOŚCI MOTYWU (NA PRZYKŁADZIE PIEŚNI POGRZEBOWYCH Z WILEŃSZCZYZNY)

W latach 2011-2012 w wyniku badań terenowych na Wileńszczyźnie został zgromadzony obszerny materiał dotyczący pieśni pogrzebowych (ponad 1200 pieśni i ich wariantów)[1], który w sposób niewątpliwy wskazuje na żywotność na tych terenach zwyczaju wykonywania śpiewów w trakcie obrzędów przedpogrzebowych i pogrzebowych. Co więcej, współczesny repertuar pieśni pogrzebowych na Wileńszczyźnie stanowi zadziwiająco anachroniczne zjawisko. Minione stulecia pozostawiły tu wiele śladów, znaków i nawiązań, których rozpoznanie, odczytanie i zrozumienie czasami nie jest łatwe chociażby z tego powodu, że – jak w tekstach, tak też w melodiach pieśni (zob. Syrnicka 2013, 63-76; Žičkienė 2013, 94-107) – splata się nierozerwalnie ze sobą wiele warstw kulturowych, stylów, form pochodzących z różnych wieków. Dochodzi tu też do zderzenia zjawisk kościelnej i świeckiej kultury wysokiej oraz kultury ludowej, która bezustannie je wchłania, przywłaszcza, przystosowuje w sposób twórczy. Zadziwiać może również trwałość pewnych bardzo starych motywów, utrwalonych i zadomowionych w kulturze ludowej, jak też odzwierciedlających się w wileńskim repertuarze pogrzebowym, czego interesującym przykładem jest popularny utwór średniowiecznej proweniencji o duszy, która „z ciała wyleciała, na zielonej łące stała". Trudno dzisiaj powiedzieć, w jaki sposób przeniknął ów utwór (motyw) do folkloru polskiego i jakimi drogami pieśń ta w postaci licznych rozbudowanych wariantów i parafraz trafiła do współczesnego repertuaru pogrzebowego na Wileńszczyźnie. Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, że odnotowana została w 7 miejscowościach na Wileńszczyźnie spośród 13 badanych, co świadczyłoby o jej nieprzemijającej popularności i „długim trwaniu", o czym jeszcze będzie mowa.

Pieśń o duszy opuszczającej ciało i błąkającej się po zaświatach jest ciekawa z różnych względów. Najstarszy przekaz tekstu, rozpoczynającego się od słów *Dusza z ciała wyleciała,* pochodzi z wieku XV:

[1] Wyniki badań zostały opublikowane w antologii pieśni pogrzebowych z Wileńszczyzny, zob. Masojć, Syrnicka, Žičkienė 2013.

Dusza s ciała wyleciała
Na zielone łące stała
Stawszy, silno, barzo rzewno zapłakała.

K nie przyszedł święty Piotr a rzeknęcy:
„Czemu, duszo, rzewno płaczesz?"

Ona rzekła:
„Nie wola mi rzewno płakać,
A ja nie wiem, kam się podzieć".

Rzekł święty Piotr je:
„Podzi, duszo moja miła!
Powiedę cię do rajskiego,
Do królestwa niebieskiego. (Włodarski 1992)

Tekst przedstawia sytuację po śmierci człowieka, gdy po opuszczeniu ciała zagubiona i bezradna dusza stoi na zielonej łące, nie wiedząc „kam się podzieć". Następnie spotyka św. Piotra, który pełni tu rolę orędownika w pośmiertnej wędrówce i pomaga duszy w odnalezieniu raju. W takim to największym skrócie pieśń opowiada o pośmiertnym losie człowieka.

Utwór ten zachował się w jednym tylko zapisie, wkomponowanym w inny średniowieczny tekst wierszowany większych rozmiarów, zwany potocznie *Skargą umierającego*, który przedstawia sceny konania człowieka – stąd też *Dusza z ciała wyleciała* stanowiłaby niejako finałową sekwencję owego obszerniejszego tekstu. Ów jedyny zapis pochodzi z rękopisu Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu (zob. Michałowska 1989, 3).

Trudno też powiedzieć, w jaki sposób funkcjonowały oba teksty i kiedy zyskały funkcję funeralną, pieśni o śmierci bowiem w średniowieczu nie miały raczej przeznaczenia pogrzebowego (Kolbuszewski 1986, 50) – tego rodzaju teksty powstawały zazwyczaj na fali domorosłego rymotwórstwa lub jako „ćwiczenia duchowe bractw i kongregacji dobrej śmierci" (Nowicka-Jeżowa 1992, 308). Sfunkcjonalizowanie ich w roli pieśni pogrzebowych mogło przypadać na połowę wieku XVII lub XVIII, kiedy siedemnastowieczny katolicyzm polski w swych kontrreformacyjnych poczynaniach ujawnił dążenie do unarodowienia form życia religijnego. Kościół z czasem przeciwko polskim śpiewom już nie występował, jednakże ekspansja elementów rodzimej kultury dokonywała się początkowo tylko na obrzeżach oficjalnej, sformalizowanej liturgii, gdy ta stwarzała ku temu okazję, np. podczas nocnego czuwania, wyprowadzania zwłok z domu, po zakończeniu ceremonii pogrzebowej na cmentarzu (Kolbuszewski 1996, 27). Podobne spostrzeżenia, dotyczące funkcjonowania

Skargi umierającego, podaje P. Grochowski (2001), mówiąc, że była przypuszczalnie czytana nad zwłokami, być może z podziałem na role. Prawdopodobnie mogła być w jakiś sposób inscenizowana, np. na cmentarzu, w kościele czy w domu zmarłego, a zatem może stanowić przykład tekstu wchodzącego w skład średniowiecznego obrzędu pogrzebowego.

Do dziś pozostaje zagadką sprawa genezy tego tekstu[2], zdania bowiem w tej kwestii są podzielone. Wybitna znawczyni literatury średniowiecza Teresa Michałowska uważa, że pieśń wykazuje związek z tradycją łacińskiej literatury wizyjnej (m.in. *Visio S. Pauli*), gdyż schemat treściowy utworu *Dusza z ciała wyleciała* zbliża się w ogólnym zarysie do fabuły wizyjnej. Pomysł pieśni ma według niej genezę literacką: „Nieznany autor pieśni *Dusza z ciała wyleciała* bądź samodzielnie sparafrazował wskazany fragment *Visio S. Pauli*, bądź też wykorzystał zaczerpnięty z późniejszego ujęcia (...) obiegowy topos fabularny" (Michałowska 1989, 14). Badaczka zaznacza także, że istotną rolę w popularyzowaniu wątków wizyjnych w Polsce odgrywały kazania, wygłaszane w języku narodowym, należały one również do repertuaru lektur duchowieństwa. A zatem ogromna popularność tego typu piśmiennictwa wpływała niewątpliwie na kształtowanie się określonej „zbiorowej" wyobraźni eschatologicznej, uformowanej w kręgu oddziaływania myśli zarówno judeo-chrześcijańskiej, jak starożytnej (Michałowska 1989, 11-13; 25).

Odmienne sugestie genetyczne wyrażał natomiast A. Brückner (uważał on m.in., że obecny w pieśni topos „zielonej łąki" wywodzi się z mitologii germańskiej), a także K. Wyka i J. Woronczak, którzy również skłaniali się ku tezie o jej ludowym pochodzeniu (zob. Michałowska, 1989, 6-7). Za ludowym rodowodem pieśni mogłyby świadczyć późniejsze, XIX- i XX-wieczne zapisy etnograficzne (zob. Grochowski 1999, 199-205), dowodzące tego, że był ten tekst niezwykle popularny i mocno zakorzeniony w wiejskiej tradycji ustnej. Założenie to nie jest jednak takie oczywiste, gdyż zdarzało się często, iż tekst literacki stawał się z czasem bardzo popularny, przenikał do tradycji ustnej i funkcjonował tam w wielu wariantach, co mogło sprawiać wrażenie o jego folklorystycznym pochodzeniu.

Zresztą w ten sam sposób prezentuje się kwestia pochodzenia tzw. ludowych pieśni pogrzebowych. Jak konstatuje wybitny znawca polskiej pieśni pogrzebowej J. Kolbuszewski, „stosunkowo najwięcej kłopotów sprawia dziś prezentacja tak zwanych ludowych pieśni pogrzebowych", autentyczne bowiem pogańskie pieśni pogrzebowe zostały niegdyś wyeliminowane z liturgicznej („kościelnej") części

[2] Istnieje przypuszczenie m. in. także, że pieśń *Dusza z ciała wyleciała* jest prawdopodobnie tłumaczeniem powstałej po roku 1424 czeskiej pieśni *O rozděleni duše z tilěm,* która podejmuje popularny w owych czasach wątek *ars bene moriendi* (Grochowski 2001).

obrzędu, a na ich miejsce w kulturze ludowej zaczęły się pojawiać „teksty będące nośnikami ludowej religijności":

> W ten sposób *ludowymi* pieśniami pogrzebowymi stały się w ciągu przynajmniej ostatnich dwóch stuleci (w istocie proces ten przebiegał jednak dłużej, ale czy ktoś będzie dzisiaj umiał precyzyjnie wyznaczyć jego miary czasowe, skoro owa chrystianizacja pogrzebu przebiegała tak nierówno?) nie tyle pieśni przez lud wytworzone, ile utwory przez lud aprobowane i wykorzystywane. (Kolbuszewski 1986, 51) [3]

Podobne teorie definiujące pojęcie *ludowości* pieśni znajdujemy m. in. w opracowaniu Bolesława Bartkowskiego *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy* (1987), gdzie ludowość na gruncie etnografii muzycznej jest interpretowana dwojako: genetycznie i funkcjonalnie. Genetycznie ludowymi byłyby w tym rozumieniu pieśni powstałe wśród ludu, w tej warstwie społecznej funkcjonujące i przekazywane w jej ramach dzięki tradycji. Za funkcjonalnie ludowe zaś uważa się pieśni „przyswojone przez lud", „popularne wśród ludu", pieśni, które służą warstwie społecznej określanej mianem ludu i w niej się rozpowszechniają. Powyższe rozgraniczenia budzą jednak według B. Bartkowskiego (1987, 28) pewne wątpliwości:

> Przed wszystkim pieśń uznana za powstałą wśród ludu może się okazać pieśnią artystyczną zmienioną w ustach ludu. Ponadto w repertuarze śpiewów popularnych wśród ludu trudno jest oddzielić pieśni ludowe od pieśni przyswojonych przez lud. Wątpliwości też budzi interpretacja zmiany pieśni w ustach ludu, która z psychologicznego punktu widzenia chyba może być postawiona na równi z twórczością pierwotną (podkreślenie K.S.).

Powyższe ustalenia definiujące pojęcie *ludowości* mogą być niewątpliwie zastosowane w spornej kwestii o pochodzeniu pieśni *Dusza z ciała wyleciała*. Wydaje się, że podobnie prezentuje się pytanie o genezę owej zagadkowej „zielonej łąki" w pieśni, w której na pewne wyobrażenia znacznie starsze, archaiczne nawarstwiły się treści chrześcijańskie (zob. Michałowska 1989, 14-19). Topos ten, mimo wielorakich konotacji, jest wyraźnie przedchrześcijański, gdyż tego typu wyobrażenia zaświatów znajdujemy w wielu archaicznych mitologiach; nie jest też on obcy mitologii słowiańskiej, a także bałtyckiej. Obraz ten został wchłonięty przez średniowieczne

[3] Czerpane ze śpiewników i kancjonałów pieśni podlegały najróżniejszym zabiegom adaptacyjnym i parafrazom, powszechność zaś uczestnictwa mieszkańców wsi w pogrzebach nadała im charakter pieśni powszechnych (Kolbuszewski 1986, 52). Potwierdzają te spostrzeżenia również słowa A. Fishera, który zauważył, że „pieśni śpiewane przez lud przy okazji pogrzebowej, przeważnie opierają się na ustalonych z wiekami tekstach polskich pieśni kościelnych. Wśród nich jest jedna bardzo znamienna o duszy błądzącej po zielonej łące, którą św. Piotr lub anioł zabiera do nieba" (Fisher 1921, 216).

wizje eschatologiczne, stał się wyjątkowo żywotnym toposem piśmiennictwa i malarstwa średniowiecznego.

W kontekście tradycji chrześcijańskiej „zielona łąka" jest interpretowana jako czyściec, *miejsce trzecie,* pośrednie – ani raj, ani piekło. Bardzo dobrze wpasowała się ona w świat chrześcijańskich wyobrażeń, w którym brakowało krainy pośredniej, różnicującej całkowicie potępionych i skazanych na wieczne męki grzeszników od tych, którzy wprawdzie nie zasługują natychmiast na niebo, ale też nie zasłużyli na piekło.

Proces kształtowania się wizji miejsca bądź krainy, gdzie miała się dopełniać pokuta, przebiegał bardzo nierówno, podobnie jak długo nie mogła ukształtować się wspólna opinia na temat tego, czym ona jest. Podług Philipe'a Arièsa (1989, 151; 155-156) w powszechne użycie pojęcie *czyściec* weszło dopiero w połowie XVII w. Należy zauważyć, że przekazy z owego okresu ukazują całkowicie odmienne wizje czyśćca, nie jest to już „piękna, kwiecista łąka" – barokowy *czyściec* niewiele różnił się od piekła, zmarli płonęli tu w wyraźnie zlokalizowanych ogniach oczyszczających, jak to prezentowały ołtarzowe malowidła z wieków XVIII-XIX.

Oczywiste jest, że obraz „zielonej łąki" jako miejsca trzeciego jest znacznie starszy od wizji czyśćcowych, stanowiących temat wielu tradycyjnych pieśni pogrzebowych proweniencji barokowej, jak np. *Więzień w czyśćcu zatrzymany* i wiele in. (zob. Syrnicka 2008). Jak się wydaje, *Dusza z ciała wyleciała* jest jedyną tego rodzaju pieśnią pogrzebową, w której „miejsce pośrednie" jest zlokalizowane na „zielonej łące". W przeciwieństwie do groźnych obrazów ogni czyśćcowych z innych wizji, dawała ona człowiekowi nadzieję – nic zatem dziwnego, że zyskała sobie olbrzymią popularność i doczekała się wielu parafraz w przekazach ludowych w XIX w.

W popularyzacji owej pieśni sporą rolę odegrać musieli wędrowni dziadowie, w takim też dziale („pieśni dziadowskie") umieszcza ją często Oskar Kolberg i inni zbieracze. Adam Fisher czyni natomiast ważne spostrzeżenie o jej wykonywaniu „przy okazji pogrzebowej" (Fisher 1921, 216).

Kolberg podał zapisy różnych wariantów interesującej nas pieśni z Łęczyckiego, Kieleckiego, Lubelskiego, Radomskiego[4], co dało możliwość zaobserwowania, jakim charakterystycznym przekształceniom uległ omawiany wątek pieśniowy w XIX-XX w. Grochowski (1999, 199-205), badając na materiale kolbergowskim parafrazy ludowe na terenie Polski, stwierdził, że w folklorze wiejskim wspomniana wcześniej *Skarga umierającego* i pieśń *Dusza z ciała wyleciała* nader rzadko występowały jako odrębne utwory. Najczęściej ulegały one kontaminacji – przy czym opowieść o pośmiertnych losach duszy nieobowiązkowo stanowiła rozwinięcie *Skargi*, tzn. jej

[4] Jak podaje Fisher (1921, 216-217), pieśń znana oprócz tego na Mazowszu, na Podlasiu, w Międzyrzeckiem, u ludu nadrabskiego, w Kaliskiem, u Małorusinów chełmskich. Czesi znają również tę pieśń.

finałową scenę, jak to miało miejsce w rękopisie wrocławskim. W tekstach ludowych obie historie wielokrotnie się krzyżowały. Ze *Skargi umierającego* ostawało się przy tym zazwyczaj tylko kilka zwrotek, niekiedy kilka wersów (zob. Grochowski 1999, 200-201). W repertuarze wileńskim *Skarga* nie występuje, natomiast pieśń *Dusza z ciała wyleciała* jako utwór samodzielny została tu znacznie rozbudowana i wzbogacona o dodatkowe epizody. Poza tym zmianom uległ pierwszy wers pieśni, która na Wileńszczyźnie znana jest dzisiaj pt. *Wyszła, wyszła dusza z ciała*. W Mickunach (rej. wileński) pierwszy wers różni się nieco od pozostałych, a mianowicie – Wyszła nędzna dusza z ciała. Zapisy parafraz tej pieśni (z lat 2011-2012) pochodzą z Podbrodzia, Turgiel, Landwarowa, Mejszagoły, Mickun, wsi Szawle *(zob.* Masojć, Syrnicka, Žičkienė *2013, 246-248)*. Bardzo podobne parafrazy (zapisy z lat 90. XX w.) znane są także z niektórych miejscowości białoruskich (zob. Adamowski, Doda, Mickiewicz 1997/1998, 253-318).

Przyjrzyjmy się jednemu z wariantów tej pieśni, pochodzącej ze współczesnego repertuaru śpiewaków z Dziewieniszek (rej. solecznicki):

1. Wyszła, wyszła dusza z ciała,
   Na zielonej łące stała.
   Stała, stała zapłakała,
   Gdzie ja będę nocleg miała.
2. Czy ja w polu, czy ja w lesie,
   Gdzie mnie Pan Jezus zaniesie.
   Idzie, idzie Pan Bóg z nieba
   Pyta duszy, czego trzeba.
3. Dla mnie biednej nic nie trzeba,
   Tylko Pana Boga z nieba.
   Weź się, dusza, za me płaszcze,
   Poprowadzę cię do raju.
4. Rajskie wrota są zamknięte,
   A piekielne otworzone.
   Święty Piotrze, podaj klucze,
   Odemknij bramę dla duszy.
5. Czy ta dusza spowiadana,
   Czy olejkiem namaszczana?
   Ja w spowiedzi być nie była,
   Bo mnie czarna fala biła.
6. Święty Michał w trąbę trąbi,
   Idzie dusza na sąd Boży.
   Na tym sądzie sam Bóg będzie,
   Złych i dobrych sądzić będzie.

7. Dobre staną po prawicy,
   A grzesznicy po lewicy.
   Dobre stali, zaśpiewali
   A grzesznicy zapłakali.
8. Matka Boska usłyszała,
   Do Jezusa zawołała
   Ach, mój Jezu, mój kochany,
   Ulituj się nad duszami.
9. Jak ja mogę się litować,
   Grzesznik nie chce pokutować.
   Oni sami nagrzeszyli,
   Rany moje odnowili.

Jak można zauważyć, średniowieczna opowieść o pośmiertnych losach duszy w tradycji ludowej została znacznie rozbudowana, jej fabuła uległa zdecydowanemu wydłużeniu. Znaczące jest też to, że wiele motywów skupia się tu wokół grzeszności owej duszy: ciężkie przewinienia, których nie sposób już naprawić (w wileńskim wariancie jest to przede wszystkim brak spowiedzi), bezskuteczne pukanie do bram raju, perspektywa pokuty i piekła. Sprawia to, że całość pieśni nabiera charakteru dydaktycznego, w takiej postaci staje się ona pouczającą historią, mającą stanowić przestrogę dla żyjących. Poza tym, jeśli w pieśni średniowiecznej „zielona łąka" stanowiłaby coś na kształt „przedraju", to w wersjach ludowych staje się ona raczej „przedsionkiem piekła". Można założyć, że przesunięcie to mogło się dokonać pod wpływem pieśni, podbarwionych barokowymi psychomachiami i przerażającymi wizjami potępienia.

Inne motywy nieobecne w tekście średniowiecznym, a częste w wersjach ludowych, to rozmowa duszy z Aniołem i/lub Bogiem, pukanie duszy do bram raju oraz sąd nad nią, w którym bierze udział rajski klucznik Piotr. Pojawiają się tu również postacie Matki Boskiej i Jezusa (por. Grochowski 1999, 201-205). W fabule wileńskiej uwidacznia się niezwykle interesujący wątek spotkania duszy z „idącym z nieba" Panem Bogiem we własnej osobie.

Mimo że duszę do bram raju prowadzi Bóg osobiście, o otworzeniu owej decyduje surowy i nieprzejednany klucznik Piotr, który odmawia wpuszczenia grzesznika do raju. A zatem, jeśli w średniowiecznej pieśni *Dusza z ciała wyleciała* cała historia kończy się optymistycznie – św. Piotr prowadzi duszę do raju, to w większości tekstów ludowych dalszą perspektywę dla obciążonej grzechami duszy stanowi jednak piekło, bowiem Jezus, mimo próśb swojej Matki, nie chce się ulitować nad grzesznymi duszami. Wyjątek w tym sensie stanowi wariant z Podbrodzia, w którym pojawiają się dodatkowo dwie strofy rokujące „szczęśliwe" zakończenie:

Jak ta dusza wychodziła,
Szczerą skruchę, żal wzbudziła.
Matka Syna uprosiła,
Duszę do nieba wpuściła. (...)

Interwencja Matki Bożej stanowi istotny epizod w pieśni, wszak w ludowym kulcie religijnym zajmowała ona centralne miejsce. Należy przypomnieć również, że w eschatologii katolickiej w dziele ratowania dusz ogromna rola przypadała osobie Jezusa, jednakże z biegiem czasu (ok. XVI w.) jego sprawiedliwości zostało niejako przeciwstawione miłosierdzie jego Matki. „Podsądny" szukał u Niej ocalenia przed Bogiem Ojcem lub Chrystusem. W baroku, który lubował się w tzw. mariologii chrystotypicznej, wielkość Maryi przedstawiano jako paralelną do Chrystusa (Perszon 1999, 80-81). Maryi, „ucieczce grzesznych", musiała przypadać szczególna rola w umniejszaniu strachu przed śmiercią i niepewności pośmiertnego losu zmarłego, ona bowiem w powszechnej świadomości posiadała moc zbawienia. Stąd też w licznych pieśniach „czasu śmierci" (zwłaszcza XVII i XVIII w.) postać Matki Boskiej ma bezpośredni związek z tematyką czyśćcową (zob. Syrnicka 2006)[5]. Rozbudowana w folklorystycznych przekazach pieśń o błąkającej się duszy, przynosiła zatem sugestywny obraz zaświatów zgodny z duchem tzw. ludowej religijności, wiążąc treści teologiczne z konkretnym i obrazowym sposobem myślenia ludności wiejskiej.

Nie wiadomo, kiedy pojawiła się wileńska wersja parafrazy o duszy i od jak dawna była ta pieśń wykonywana na pogrzebach (obecnie wykonuje się ją zazwyczaj podczas wieczornego czuwania), sądzę jednak, iż mogła ona być wielokrotnie zmieniana w zależności od aktualnego zapotrzebowania na określone treści, albo też podlegać zniekształceniom w wyniku wadliwych przekazów. Ciekawym przykładem aktualizacji może być celowe eliminowanie pierwotnego zwrotu, zawierającego obcy eschatologii katolickiej topos „zielonej łąki", zaczerpnięty z wierzeń przedchrześcijańskich, dlatego też pieśń ta jest bardzo krytycznie oceniana jako „niedorzeczna" i „absurdalna" przez niektórych księży z Wileńszczyzny. Aby uniknąć tych kontrowersji i zachować pieśń w swoim repertuarze, śpiewacy z Szawel zastąpili „zieloną łąkę" bardziej uniwersalną i typową współczesnemu obrazowi świata – metaforą „drogi": *na zielonej drodze stała*, a w Turgielach zmienili na *i u bramie Boga stała*.

Warianty omawianej pieśni na Wileńszczyźnie są śpiewane na różne melodie (zob. Masojć, Syrnicka, Žičkienė 2013, 246; 248).

[5] W modłach za cierpiące dusze poczesną rolę odgrywa wstawiennictwo Maryi, która nie tylko oręduje za „więźniami", lecz także „wyciąga własną ręką z morza płomieni". Podobny obraz znajdujemy w żywotnej do dziś osiemnastowiecznej pieśni *Przez czyśćowe upalenia* (w niektórych kantyczkach pieśń miała dopisek *O najświętszej Maryi Pannie, za dusze w czyśćcu cierpiące*).

> Utrwaliła się tu szczególnie jedna melodia, której rozpowszechnienie z polskimi, litewskimi i ukraińskimi tekstami (chociaż dokładniejszych danych nadal brakuje) świadczy najprawdopodobniej o jej szerzeniu się i popularności w okresie istnienia Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej Obojga Narodów (zatem w XVI-XVIII w.). Melodia dotychczas nie trafiła do żadnych zaaprobowanych śpiewników, jej pochodzenie podobno nie jest kościelne. (zob. Žičkienė, 2013, 98-99)

Tekst pieśni ukazał się jednakże w *Modlitewniku pogrzebowym*, wydanym w 2000 r. (bez miejsca wydania), który znajduje się w obiegu w niektórych miejscowościach na Wileńszczyźnie. W latach 90-tych XX w. kilka wariantów, zbliżonych do wersji wileńskiej, odnotowanych zostało na Białorusi wśród ludności polskiej (zob. Adamowski, Doda, Mickiewicz 1997/1998, 253–318). Podobny tekst, niezwykle poetycki, funkcjonował niegdyś również w litewskiej tradycji ludowej (zapisy z pierwszej poł. XX w.), być może jest to parafraza polskiego wariantu, ponieważ jest tam także mowa o udręczonej, błąkającej się duszy, szukającej sobie miejsca: *Dusavo dušė iš kūno aidama / Kur aš nakvosi pirmojo naktele (...)*[6]. (LTR 3099-278_Pn_ 1926).

Tego rodzaju teksty folkloru, zawierające charakterystyczny motyw błąkającej się duszy po śmierci człowieka, stanowią bardzo ciekawe świadectwo tradycyjnego, ludowego sposobu myślenia o zaświatach. I mimo że pieśń o omawianym motywie nie do końca zgadza się z oficjalną nauką kościoła, śpiewacy zaś nie zawsze potrafią uzasadnić jej obecność w swoim repertuarze, przetrwała ona do pierwszego dziesięciolecia XXI wieku i wciąż funkcjonuje w żywej tradycji śpiewów pogrzebowych wśród Polaków na Wileńszczyźnie.

Bibliografia

Adamowski Jan, Doda Jadwiga, Mickiewicz Halina, 1997/1998, Śmierć i pogrzeb w relacjach Polaków mieszkających na Białorusi, w: „Etnolingwistyka", t. 9/10, 253–318.

Ariès Philippe, 1989, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa.

Bartkowski Bolesław, 1987, *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy,* Kraków.

Fisher Adam, 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów.

Grochowski Piotr, 1999, *Obraz śmierci w ludowych parafrazach „Skargi umierającego" i pieśni „Dusza z ciała wyleciała"*, w: Kolbuszewski J. (red.) *Problemy współczesnej tanatologii*, t. III, Wrocław, 199-205.

[6] *Wzdycha*ła dusza wychodząc z ciała/ Gdzie będę nocowała pierwsz*ej nocy (...)*.

Grochowski Piotr, 2001, *Dusza z ciała wyleciała…*, „Wędrowiec" nr 1, wyd. IN CRUDO, Warszawa (http://www.muzykatradycyjna.pl/pl/leksykon/artykuly/articles/dusza-z-ciala-wyleciala, dostęp: 10. 10.2014)
Kolbuszewski Jacek, 1986, *Polska pieśń pogrzebowa. Prolegomena,* w: „Polska Sztuka Ludowa", nr 1-2, 49-56.
Kolbuszewski Jacek, 1996, *Z dziejów polskiej pieśni pogrzebowej. Uwagi o pieśniach katolickich*, w: „Literatura i Kultura Popularna t. V, Wrocław, 23-39.
Masojć Irena, Syrnicka Krystyna, Žičkienė Aušra, (opr.), 2013, *Vilniaus krašto lenkų laidotuvių giesmės/ Polskie pieśni pogrzebowe na Wileńszczyźnie*, Vilnius.
Michałowska Teresa, 1989, *„Dusza z ciała wyleciała". Próba interpretacji*, w: „Pamiętnik Literacki", t. LXXX, z.2, 3-26.
Nowicka-Jeżowa Alina, 1992, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI-XVIII wieku*, Lublin.
Perszon Jan, 1999, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Pelplin.
Syrnicka Krystyna, 2006, *Tematyka Maryjna w polskich pieśniach pogrzebowych na Wileńszczyźnie* w: Kosman M. (red.) *Kultura polityczna w Polsce. Litwa w polskiej tradycji i kulturze politycznej*, t. VI. część druga, Poznań, 131-144.
Syrnicka Krystyna, 2008, *Motywy purgatoryjne we współczesnym repertuarze pieśni pogrzebowych na Wileńszczyźnie* w: Kolbuszewski J. (red.) *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna-Antropologia kultury-Humanistyka*, seria A, Nr. 262, vol. XII, Wrocław,163-170.
Syrnicka Krystyna, 2013, *Polskie pieśni pogrzebowe na Wileńszczyźnie: tradycja i współczesność*, w: Masojć I., Syrnicka K., Žičkienė A. (opr.), *Vilniaus krašto lenkų laidotuvių giesmės/ Polskie pieśni pogrzebowe na Wileńszczyźnie*, Vilnius, 63-76.
Włodarski Maciej, 1997 (opr.), *Polska poezja świecka XV wieku*, Wrocław.
Žičkienė Aušra, 2013, *Melodie polskich pieśni pogrzebowych na Wileńszczyźnie. Kilka uwag historycznych*, w: Masojć I., Syrnicka K., Žičkienė A. (opr.), *Vilniaus krašto lenkų laidotuvių giesmės/ Polskie pieśni pogrzebowe na Wileńszczyźnie*, Vilnius, 94-107.
LTR 3099-278_Pn_ 1926 (Dział Rękopisów Folkloru Instytutu Literatury i Folkloru Litewskiego).

SIELA IŠ KŪNO IŠSKRIDO… NEMIRTINGUMO MOTYVO TEMA (VILNIAUS KRAŠTO LAIDOTUVIŲ GIESMIŲ PAVYZDYS)

Santrauka

Straipsnyje aptariama garsios XV amžiaus giesmės, prasidedančios žodžiais *Dusza z ciała wyleciała/ na zielonej łące stała* (*Siela iš kūno išskrido / žalioje lankoje sustojo*), istorija. Šios giesmės atsiradimas iki šiol tyrėjų vertinamas prieštaringai. Daug dėmesio skiriama paslaptingo giesmės topo *zielona łąka* (žalia lanka) interpretacijai. XIX–XX a.

ši giesmė tapo labai populiari, žinoma daugybė jos parafrazių / interpretacijų. Be to, ji pradėta giedoti ir kaip laidotuvių giesmė (nors tiksliai ir nežinoma, kada tai įvyko). Iki pat šių dienų ši giesmė yra šiuolaikinio Vilniaus krašto lenkų laidotuvių giesmių repertuaro dalis.

Esminiai žodžiai: lenkiškos laidotuvių giesmės, „žalios lankos“ motyvas, Vilniaus kraštas.

THE SOUL FLEW OUT OF THE BODY... THE SUBJECT OF THE IMMORTALITY OF A THEME (BASED ON FUNERAL SONGS FROM THE VILNIUS REGION)

Summary

This article discusses the history of the famous fifteenth-century song, beginning with the words *'the soul flew out of the body / it stood on a green meadow...'* Its genesis is still argued in research. Much attention has been paid to interpretation of its mysterious locus, which is the "green meadow". In the nineteenth and twentieth centuries, this song became very popular among folk in the form of numerous paraphrases; moreover, it gained a dirge function (although it is not known exactly when it happened). To this day, it belongs to the contemporary repertoire of Polish funeral songs in the Vilnius region.

Keywords: Polish funeral songs, a locus "green meadow", the Vilnius region.

Гендрик Петкевич

Литовский эдукологический университет, Литва

«ОТГОЛОСКИ» НАРОДНОЙ КОСМОЛОГИИ В ДЕТСКОЙ СРЕДЕ

Вводная часть

Многоплановость взаимодействия фольклора и массовой культуры широко проявляется в детской аудитории. Речь детей жадно впитывает в себя тексты массовой культуры и это влияние необходимо учитывать. В этом отношении очень показательны детские анекдоты, садистские стишки и считалки, героями которых регулярно становятся актуальные персонажи поп-культуры. Как пример можно привести варианты известных считалок, записанные при сборе материала русского детского фольклора в Литве. Старшее поколение прекрасно помнит популярные, «ходовые» считалки *Вышел месяц (немец) из тумана…* и *Эники-Беники*:

Вышел месяц из тумана,
Вынул ножик из кармана.
Буду резать, буду бить –
С кем останусь – буду жить!

Эники-Беники ели вареники,
Эники-Бэники – эскимо.
Эники-Бэники – нет вкуснее ничего!

Внуки уже не обращаются к «месяцу», не понимают, почему именно «*немец вынул ножик из кармана*», но старые считалки наполняют новой жизнью, новым содержанием. И уже бабушки и дедушки с трудом постигают смысл старой-новой считалки:

Вышел Децл[1] из тумана,
Вынул пейджер из кармана.
Пейджер пискнул, Децл сдох,
Потому что Децл – лох.

Эники-бэники ели вареники,
Драники, финики, кексы и пряники,
Дыни, филе, чебуреки, лангеты,

[1] Децл – российский рэпер, получивший известность под псевдонимом ДеЦл

Манку, перловку, икру, винегреты,
Зельц, кабачки, беляши, цеппелины,
Персики, щавель, цыплята, маслины,
Спагетти, миндаль, мед, галушки, ромштексы,
Ростбифы, манты, фасоль и бифштексы,
Репу, редиску, харчо, чахохбили…
Слегка закусили и Пепси запили.

Детская аудитория, сама того не подозревая, в своем обиходе использует и многие элементы народных традиций. Фольклористами-исследователями неоднократно отмечалось, что детский фольклор представляет для них благодатный объект: не нужно ехать в экспедицию за тридевять земель; достаточно просто напрячь собственную память или выйти во двор, где играют дети. Автор данной статьи, также пытается быть «во все готовности» и записать услышанное на улице, в общественном транспорте или в гостях. Часто это «услышанное» дает повод для серьезных размышлений. Опишем один из таких случаев. В автобусе мальчишки-школьники, устроившись на заднем сидении, вели непринужденный разговор:

– …Жаль, что земля промерзла: я бы заставил его землю есть, а то клянется пустяками…
– Ты что, с дубу рухнул, – удивился второй. – Ваша тайна небольшая, зачем «землю есть».
– Зырь, а про «дуб» ты не в тему заметил. Это сейчас так говорят типа «офонареть». У предков в старину земля представлялась не только на китах или слонах, но и как дерево: вверху на ветках – боги, потом мы люди, а черти – в земле, в корнях… Когда «с главных» ты становился «простым» – вот и летел с дерева. Хотя это неважно… А этот еще ответит. Чтоб я сгорел, если не так…

К сожалению, этот интересный для автора статьи разговор прервался из-за так некстати прибытия автобуса на конечную остановку.

Действительно, в мифологических представлениях, нашедших отражение в фольклорных текстах, *дуб* воплощает образ мирового древа, которое являет собой модель мирового пространства. Ветви, ствол и корни мирового древа соединяют, соответственно, верхний, средний и нижний миры, а ветви — стороны света. *Дуб*, он же Мировое дерево (лат. *Arbor mundi*) – характерный для мифопоэтического сознания образ, воплощающий универсальную концепцию мира: противопоставление хаоса организованному космосу. По преданиям, *дуб* имел три яруса. Быть сброшенным богами с самого верхнего из них, т. е. «*рухнуть с дуба*» – считалось высшей мерой наказания. Поэтому кроме названия «древо жизни», «древо восхождения», «древо познания» за *дубом* закрепились и дру-

гие, более редкие варианты: «древо смерти», «древо зла», «древо нисхождения». Также особым почитанием у древних славян пользовалась мать-земля. Испокон веков землей клялись, и такая клятва считалась нерушимой: «*Чтоб я сквозь землю провалился!*» или «*Чтоб не видать мне вовек сырой земли!*» Если возникали серьезные споры, землю клали в рот, за пазуху и произносили: «*Пускай эта земля меня задавит!*» Силой доказательства обладал также обычай целовать землю и съедать горсть земли. Подозреваемый в преступлении мог оправдать себя, проглотив горсть земли или поцеловав землю перед мирским судом. Обманывать не решались – лжесвидетель рисковал навлечь на свою голову страшные несчастья. Даже народные сказки, известные детской аудитории, упоминают об этом обычае – произнося клятву, есть землю, чтобы таким действием еще крепче скрепить нерушимость произносимого обета или справедливость своих слов. Цель данной статьи – показать, что национальная картина мира во многом базируется на представлениях об основных составляющих всего сущего. Эти представления, сохранившиеся отчасти и в детском фольклоре, очень архаичны, что подтверждается их близостью у жителей разных континентов.

Основная часть

Большинство народов Европы, Азии и Северной Америки всегда выделяли четыре основные стихии мироздания: землю, воду, огонь и воздух. Наши предки не воспринимали эти стихии как что-то абстрактное. В повседневной жизни они соприкасались с ними постоянно. С водой – в виде реки, моря, дождя или снега; с землей – в виде камня, скал, песка, глины, плодородной почвы; с воздухом – в виде ветра, бури, смерча, дыхания; с огнем – познавая его в Солнце, молниях, пожарах и тепле домашнего очага. Четыре стихии имели как позитивное влияние на жизнь человека, так и силу, способную уничтожить все живое – стихийные бедствия (наводнения, ураганы, землетрясения, пожары).

В языческом пантеоне восточных славян не было богини земли, подобной древнегреческой Гее. Но отношение крестьян к ней как к источнику жизни, воплощению материнского начала всегда было трепетным и почтительным (*земля-кормилица, мать сыра земля, земля приголубила, земля вскормила* и т.д.). Мать Сыра Земля представлялась воображению язычника, обожествлявшего природу, живым человекоподобным существом. Травы, цветы, кустарники, деревья казались ему ее пышными волосами; каменные скалы признавал он за кости; цепкие корни деревьев заменяли жилы, кровью земли была сочившаяся из ее недр вода. И, как живая женщина, она рождала существ земных, она стонала от боли в бурю, она гневалась, учиняя землетрясения, она улыбалась под

солнцем, даруя людям невиданные красоты, она засыпала студеною зимою и пробуждалась по весне, она умирала, обожженная засухой. И, точно к матери, прибегал к ней человек во всякую пору своей жизни. Припадет богатырь к сырой земле – и преисполнится новых сил. Ударит в землю копьем – и она поглотит черную, ядовитую кровь змеиную:

Расступись-ка, матушка сыра земля,
На четыре расступись да ты на четверти!
Ты пожри-ка эту кровь да всю змеиную!
Расступилась тогда матушка сыра земля,
Пожрала она кровь да всю змеиную.
(Былина *Добрыня и змей*)

Не только в фольклорных сюжетах, но и в быту множество поверий было связано именно с родной землей. Если человек куда-то уезжал на чужбину, то непременно с собой брал горсть родной земли. Высыпал ее на чужой земле и, ступая по ней, говорил: «По своей земле хожу». Считалось, что и там, на чужбине, в случае чего, родная земля поможет, силы придаст. Землю хранили в ладанках во время путешествий как оберег от злых сил. «*Чем заболел, тем и лечись*» – говорили старики и советовали выносить тех, кто ушибся, на то самое место и молить землю о прощении. Земля и сама считалась самым сильным лекарством. Знахарь смачивал землю слюной и прикладывал к ранам или больной голове, нашептывая при этом заговор: «Как здорова земля, так и твоя голова была бы здорова». Во многих детских компаниях и ныне к ушибленному или обожженному месту, не взирая на медицинские запреты, приложить сырую землю считается нормой.

Кто не почитает земли-кормилицы, тому она, по словам крестьян, не даст хлеба – не то что досыта, а и в впроголодь; кто сыновьим поклоном не поклониться Матери-Сырой Земле, на гроб того она ляжет не пухом легким, а тяжелым камнем. «Мать-Сыра Земля! Уйми ты всякую гадину нечистую от приворота и лихого дела!» – произносится в некоторых деревнях еще и теперь при первом выгоне скотины на весенний подножный корм. «Правду говорю – землю съем!» или «Пусть прикроет меня Мать-Сыра Земля навеки, если я вру!» – говорит человек, давая клятву, и такая клятва священна и не рушима. Те, кто братается не на жизнь, а на смерть, смешивают кровь из разрезанных пальцев и дают друг другу по горсти земли: значит, отныне родство их вечно. А в стародавние годы находились такие ведуны-знахари, что умели гадать по горсти земли, взятой из-под левой ноги желающего узнать свою судьбу. *Вынуть след* у человека считается и теперь самым недобрым умыслом. Зная заговоры нашептать над этим

вынутым следом – значит, по-старинному поверью, связать волю того, чей след, по рукам и ногам. Суеверные люди и ныне боятся этого как огня.

В народном православии *земля-матушка* сближается с образом Богородицы. Щепотке родной земли издавна приписывалась особая магическая сила. Ее брали, как упоминалось выше, с собой в военные походы и торговые поездки в качестве оберега от всех бед. Отправляясь в опасный путь, былинный богатырь подвязывает под мышки *земли сыро-матерой*. Во избежание споров о границах между соседними полями и покосами их хозяева проходили по меже с куском дерна на голове. Считалось, что если кто-то из них нарушит уговор и присвоит хотя бы пядь чужой земли, он скоро умрет или же на том свете этот дерн будет нещадно давить его. Подростков секли розгами на меже, чтобы они на всю жизнь запомнили, где она проходит. Землю целовали, возвращаясь домой после длительных отлучек. Знахари и колдуны использовали землю в магических целях – как во благо, так и во вред человеку. Детей лечили от тяжелых болезней, просовывая трижды их через прокопанное в меже отверстие. Особенно опасной считалась земля, взятая недоброжелателем с могилы и рассеянная по двору, подброшенная в дом или под порог.

У славянских народов широко распространены поверья и мифологические сказания о том, что земля не принимает самоубийц, колдунов, нарушителей клятвы, проклятых родителями детей. Их тела после погребения земля исторгает на поверхность или наказывает тех, кто похоронил «нечистых» покойников – поздними заморозками, засухой, градом и другими стихийными бедствиями.

С землей тесно связана и вода, которая увлажняет почву (*мать сыра земля*), гарантируя крестьянам высокие урожаи и материальный достаток. Особенно благоприятными считаются майские дожди и роса: *Как в мае дождь, так будет и рожь; Одна майская роса коням лучше овса. Март сухой да мокрый май – будет каша и каравай. Дождь в мае хлеба подымает. Май мокрый делает хлеб добрый*.

Еще на заре человеческой истории люди отчетливо сознавали великое значение водной стихии. Это подтверждает и мифология всех стран и народов, и позднейшие философские системы: как без огня нет культуры, так без воды нет и не может быть жизни. Сообразно с таким пониманием мировой роли воды языческие народы неизменно обоготворяли эту стихию как неиссякаемый источник жизни, как вечно живой родник. Позднее, с распространением христианства, вера в божественное происхождение воды хотя и умерла, но на обломках ее выросло убеждение в святости и чудодейственной силе этой стихии. Одно из наследств нашей старины – вера в родники и почтение к ним как к хранителям таинственных целебных сил.

Магией плодородия и деторождения обусловлены многие обряды и обычаи: прохожих неожиданно обливали водой, на Масленицу молодоженов осыпали снегом или выталкивали из саней в сугробы, сталкивали пастуха в воду и т.д. Чтобы вызвать дождь, в засушливое лето тоже прибегали к обливанию или выполняли другие магические действия (имитируя дождь, над колодцами просеивали через решето песок; на мелководье женщины плугом *пахали реку* и др.). Считалось, что избежать засухи помогает ритуальное умывание в тот момент, когда слышны первые в году раскаты грома.

Многие родники, ключи, ручейки прослыли святыми источниками; взятой из них воде приписывались целебные свойства; по всеобщему убеждению, она не портится в течение целого года. Природные свойства воды, ее прозрачность и свежесть способствовали тому, что ее повсеместно использовали в качестве одного из самых надежных средств *очищения* (ритуальная баня во время свадебного обряда, в *Чистый четверг* на страстной неделе, обмывание покойников перед погребением и др.). Услышав первый весенний гром, девушки старались тут же умыться, чтобы стать еще красивее и привлекательнее. Для усиления этого эффекта в воду бросали монеты, кольца или другие серебряные предметы. Умывшись, человек мог спастись от *порчи*, последствий сильного испуга, затруднить действия нечистой силы и злых чар. Вода не терпит и нравственной нечистоплотности людей (на воде нельзя ругаться матом, купаться пьяным и т.д.). Все это покоится на том убеждении, что вода мстит за нанесенные ей оскорбления, насылая на людей болезни.

В лечебных целях и в практике заговаривания широко используется талая и дождевая вода и вода, зачерпнутая в месте слияния двух или трех речек и ручьев. На северо-востоке Литвы и в приграничных районах Беларуси староверы и сегодня называют проточную воду *живой*, в противоположность стоячей; для лечебных целей ее никогда не грели: «*Она через огонь прошла – и все, и уже мертвая*». Дети до сих пор «очень чтят» дождевую воду. Выбегая на улицы босыми, с непокрытыми головами, «ребячий наш люд» становится под благодатные потоки дождя (особенно первого весеннего), чтобы подрасти или, пригоршнями набрав воды, вымыть лицо три раза, чтобы «*вся зараза ушла*».

Людям после Ильина дня (2 августа) запрещалось купаться в открытых водоемах: Кстати, этот обычай жив и сейчас. Наши предки говорили: «Илья Пророк бросил в воду ледяшок»; «*С Ильина дня ночь длинна, а вода холодна*»; «До Ильи мужик купается, а с Ильи с рекой прощается»; «На Илью до обеда лето, а после обеда осень». Воздух становился влажным, и хозяйки, вывешивая постиранное белье, замечали: «До Ильина дня под кустом сушит, а после Ильина дня и на

кусте не сохнет». Нередки были и дожди: «До Ильи поп дождя не намолит, после Ильи и баба фартуком нагонит».

Дополнительную магическую силу вода обретает благодаря контактам с христианскими атрибутами. *Водосвятие* (освящение воды в храме) связывают с разными праздниками, прежде всего с Крещением. Святую воду приносят не только из церквей, ее освящают в естественных водоемах, опуская распятие в прорубь, часто вырубленную в форме креста. Многие верующие даже в трескучие морозы купаются в таких *иорданах*. Широко распространено поверье, согласно которому в полночь перед Крещением вода во всех водоемах становится святой. Но ее рекомендуется набирать ранним утром, по пути к колодцу или роднику ни с кем не разговаривать (а лучше и не встречаться), не переливать воду в другую посуду. С этим связаны народные термины *ранняя, немая, неделимая вода*. Целебной считалась вода, которой обмывали иконы и церковные колокола, в которой варили пасхальные яйца.

От языческих времен традиционная культура унаследовала веру в чудодейственную силу *заговоренной воды*. Вода, особенно настоянная на лекарственных травах, широко использовалась для лечения болезней. Ее уважительно именовали *водицей-царицей*; считалось, что она смывает все скорби. Наговоренную воду использовали и для наведения *порчи*, в любовной магии. Считалось, что *на остуду* (для того чтобы разлучить влюбленных) ее лучше всего набирать до восхода солнца из проруби. Целебная сила приписывается также воде, оставшейся в банном котле после мытья.

Вода издавна осознавалась и как излюбленное место обитания «нечистой силы», она также считается *границей между миром людей и «чужими» мирами*. По дороге на тот свет души покойников переправляются через *Забыть-реку* и забывают все, что было с ними при жизни. Опасной считалась вода, в которой крестили ребенка или которой обмывали усопших. Во избежание неприятностей ее выливали в такие места, где никто не ходит. Если человек нес воду и встречал похоронную процессию, он выливал ее, возвращался к колодцу или реке и вновь наполнял ведра. Вода широко использовалась в *гаданиях*. На святки девушки со свечами выходили на реки или озера и смотрели в проруби – *ворожили* о своем будущем. В блюдо с водой бросали корочку хлеба, уголек из печки, бумажки с надписями и судили о грядущей жизни по тому, какой предмет окажется против них. С этой же целью на Семик, Троицу и в Иванов день пускали по водоему венки. Если он уплывет далеко – его хозяйка в этом году выйдет замуж, если застрянет – она останется в девках, если утонет – умрет.

К другой стихии – огню, как и к воде, у людей с давних пор сложилось двойственное отношение, рудименты которого сохраняются и в наши дни. С одной стороны, огонь осознавался как одна из опаснейших стихий, среда, не пригодная для жизни. Пожары безжалостно уничтожали леса и посевы, жилые и хозяйственные постройки, от них страдали и люди, и животные. В средние века, когда каменные строения на Руси были редкостью, а громоотводы еще не были изобретены, от «*небесной кары*» (молнии) выгорали целые города и села; немногие деревянные церкви и монастыри, боярские усадьбы и постоялые дворы хотя бы один или два раза не подвергались нашествию огня. Грозная, неукротимая стихия огня трактовалась как «непреодолимое препятствие». В волшебных сказках, мифологических сказаниях, христианских легендах и духовных стихах огненная река служит границей между разными мирами (прежде всего – между миром живых и миром мертвых). В некоторых русских легендах повествуется о том, что Георгий Победоносец, одолев дракона, разрубил его на куски, сжег их на костре, а пепел развеял по чистому полю. В огне сжигают обрядовые чучела Масленицы, Русалки, Мары (Морены), символизирующей зиму и смерть, и т.п.

С другой стороны, огонь всегда воспринимался как величайшее благо цивилизации; его похищение у богов (древнегреческий миф о Прометее) по праву считается величайшим подвигом во имя людей. На заре человечества огонь одухотворяли, ему поклонялись и даже обожествляли. К огню относились с величайшим почтением, как к живому, разумному существу, способному разговаривать, наказывать нарушителей бытового этикета (*огонь проглотил, огонь спит, огонь рассердился, огонь поселился* и т.д.). Уголья в печи нельзя мести грязным веником; запрещалось заливать костры водой, плевать в них, топтать ногами. На ночь в печку нередко клали сухое полено и ставили горшок с водой, чтобы огонь не «проголодался» и не страдал от жажды. С одухотворением огня связаны запреты одалживать его соседям после захода солнца, в праздничные и воскресные дни, выносит вещи из горящего дома по направлению других построек – огонь непременно перекинется на них, словно не желая отдавать то, что «принадлежит» ему. Считалось, что домашний очаг охраняет всю семью, и если в печи рассыпались дрова – это к большой беде. При новоселье тлеющие угли из печки старого дома бережно переносили в новый, разводили огонь в печи и зажигали лампады и свечи под иконами, лампы или лучины, которые в старину использовали для освещения жилых помещений. Повсеместно распространен обычай сжигать в печи бытовой мусор, чтобы чародеи не использовали его во вредоносной магии; с этим связан фразеологизм «*не выносить сор из избы*». Одежду покойника, постель, на которой он умирал, выносили за околицу и

сжигали не перекрестке дорого, при этом следили за направлением ветра, чтобы «смертельный дым» не понесло в сторону деревни.

Вера в чудодейственную силу огня пронизывает *заговоры и магические действия*, направленные на лечение тяжелых болезней; их нередко произносили и выполняли в бане. Матери бросали в горящую печь одежду больных детей (считалось, что огонь уничтожает все недуги).

Уже в глубокой древности огонь стал одним из символов жизни, его десятилетиями поддерживали в языческих храмах (ср. современные традиции вечного огня у памятников погибшим воинам, олимпийский факел и др.). В волшебных сказках и мифологических сказаниях горящая свеча – знак жизни, а погасшая – символ смерти. Чтобы отомстить врагу, свечу зажигали снизу или, переломив ее пополам, с середины, приговаривая: «Да истлеет враг так же, как эта свеча!» По тому, как горят свечи в руках молодоженов во время венчания в церкви, судил об их будущей семейной жизни.

Считалось, что сила огня зависит от его происхождения. Самый «слабый» – обычный огонь, полученный с помощью кремня (а позднее – спичек или зажигалки). Сильнее огонь от молнии – его тушили с помощью магических средств или предметов. Для обрядовых целей, лечения болезней обычно использовали огонь, добытый трением (*святой, деревянный, небесный, живой, самородный, царь-огонь, новый огонь*). Время от времени в деревнях гасили все очаги и светильники и вновь зажигали их от такого огня. Огнем, как и землей, и сейчас клянутся, особенно дети – *Чтоб я сгорел! Сгори мой дом!*

Воздух и связанные с ним атмосферные явления (ветер, вихрь, мороз) у крестьян пользуется недоброй славой. Он является средой пребывания душ умерших людей, демонических существ, а также многих болезней. Оставаясь невидимой для живых, душа покойника сорок дней после его кончины витает над ними (отсюда *«сороковины»* – один из главных поминальных дней). На кладбищах, в местах самоубийства, возле заброшенных захоронений, особенно в вечерние и ночные часы, они преследуют живых и чрезвычайно опасны для них. Чтобы избавиться от преследования, надо бежать против ветра или неожиданно свернуть за угол или за большое дерево (сюжеты многих детских страшилок). В воздухе в виде пара или густого дыма летают различные болезни, черти и ведьмы, которые используют для этого «колдовскую» мазь или помело.

Крайне непостоянным и ненадежным считается ветер. Отношение к нему отразилось во многих пословицах и фразеологизмах: *Ветреный человек, У него ветер в голове, Все пошло на ветер, На ветер надеяться – без помолу быть,*

Собака лает – ветер носит, Ветер в голове попутным не бывает, Кто посеет ветер – тот пожнет бурю и др.

Ветра побаивались, а потому старались не гневить, разговаривали с ним ласково, а порой и кормили – хлебом, остатками праздничных блюд и т.п. Особенно усердствовали представители тех профессий, благополучие которых напрямую зависело от силы и направления ветров – мореходы, рыбаки, мельники. Благоприятный ветер вызывали или *запрягали* с помощью легкого посвистывания, мелодичного пения, колокольного звона, имитации птичьего щебета. Крестьяне дули в ту сторону, откуда нужен был ветерок для провеивания зерна. Рыбаки уговаривали сильный ветер угомониться, а если он «не слушался», пытались воздействовать на него угрозами и руганью.

Суеверный страх вызывали у крестьян вихри и смерчи**.** Повсеместно распространены поверья о том, что они являются источниками опасных болезней (в первую очередь – связанных с расстройством нервной системы); что в них дерутся, танцуют, справляют свадьбы черти, ведьмы, колдуны, лешие. Эти фольклорные мотивы использовал А.С. Пушкин в известном стихотворении *Бесы*:

Бесконечны, безобразны,
В мутной месяца игре
Закружились бесы разны,
Будто листья в ноябре...
Сколько их? Куда их гонят?
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают?

Из детских «правдивых» историй можно узнать, что если бросить нож в центр такого вихря и он упадет окровавленным, значит, ранили ведьму или колдуна. В летнюю пору опасными считались так называемые *воробьиные ночи*, когда абсолютное отсутствие ветра сопровождалось частыми зарницами (короткими сполохами без грозы – вспышками света на ясном небе).

В русском фольклоре, в том числе и в детском, особенно часто персонифицируется *мороз***.** Его, как и ветер, приглашали на праздничную трапезу, во время зимних святок *кормили* кутьей, киселем, выставляя их на ночь на крыльцо. Угощая мороз, обычно просили его «не бить» овес, горох, цветущие деревья и ягоды.

Образы Деда Мороза и Снегурочки пришли в народную традицию сравнительно поздно (в середине XIX века) из городской культуры. Дед Мороз по происхождению связан со святым Николаем и Санта-Клаусом, которые на Рождество и Новый год приносят детям праздничные подарки. Определенную

роль в закреплении этих антропоморфизированных (уподобленных человеку) персонажей в фольклоре сыграли классические произведения русской литературы (поэма Н.А. Некрасова «Мороз, Красный нос» и пьеса-сказка А.Н. Островского «Снегурочка»).

Выводы

Абсолютно ясно, что детский фольклор тесно связан с фольклором взрослых, зависим от среды его бытования, жанровой системы, и все процессы, которым подвержен фольклор взрослых, так или иначе находят отражения и в детском. Только в связи с фольклорной средой взрослых рождается и живет детский фольклор. Провести между ними четкую грань не всегда просто. Существуют жанры, которые можно отнести и к взрослому фольклору, и к детскому, например, загадки, песни, сказки. Нередко произведения из репертуара взрослых переходят в детскую среду и приспосабливаются к ней в соответствии с особенностями детской эстетики и психики. Однако, детская аудитория, оперативно реагируя на все новшества в нашей жизни, более бережно в своей среде сохраняет многие элементы древних представлений о национальной картине мира.

Bibliografia

Гачев Г., 1988, *Национальные образы мира*, Москва.
Еськова Н., 2005, *Популярная и занимательная филология*, Москва.
Капица Ф., 2008, *Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: справочник*, Москва.
Лихачев Д., 2006, *Человек и литература Древней Руси*, Москва.
Новиков Ю., 1999, *Живое слово. Фольклор русских старожилов Литвы*, Вильнюс.
Новиков Ю., Петкевич Г., *Национальная картина мира в русском фольклоре. Истоки, динамика развития, межкультурная коммуникация. Учебная книга*, Вильнюс.
Современный городской фольклор, 2003, Москва.

NACIONALINIO PASAULĖVAIZDŽIO ATSPINDŽIAI VAIKIŠKOJE PASAULĖJAUTOJE

Santrauka

Straipsnio autorius parodo, kad nacionalinio pasaulėvaizdžio pagrindą sudaro visų dalykų pagrindinių komponentų suvokimas. Šis suvokimas atsispindi ir vaikų folklore, archaiškame, išsaugojusiame akivaizdžius panašumus skirtinguose kontinentuose gyvenančių tautų liaudies kūryboje. Daugelis Europos, Azijos ir Šiaurės Amerikos tautų

visados išskyrė keturis pagrindinius gamtos elementus: žemę, vandenį, ugnį ir orą. Mūsų protėviai šias stichijas suvokė kaip visiškai realias. Ne tik liaudies kūrinių siužetuose, bet ir buityje daug prietarų buvo susiję būtent su šiomis stichijomis.

Esminiai žodžiai: folkloras, vaikiška auditorija, visatos stichijos, žemė, vanduo, ugnis, oras.

"ECHO" OF FOLK COSMOLOGY IN CHILDREN'S SURROUNDINGS

Summary

The author of an article aimed to show that a national view of the world is largely based on the understanding of the main components of all things. This conception, partially preserved in child lore, is very archaic, which is evident from its similarity across different continents. Most peoples in Europe, Asia, and North America have always distinguished four main elements of nature: earth, water, fire, and air. Our ancestors did not perceive these elements as something abstract. Not only in folk stories but also in everyday life many legends were related to exactly these elements.

Keywords: folklore, children's audience, classic elements, earth – water – fire – air.

III.

RELACJE JĘZYKOWE NA POGRANICZU KULTUROWYM

KALBINIAI RYŠIAI KULTŪRŲ PARIBYJE

Hanna Burkhardt

Uniwersytet Humboldtów w Berlinie, Niemcy

PORÓWNANIA FRAZEMATYCZNE Z KOLOKATOREM ZOONIMICZNYM W JĘZYKU NIEMIECKIM I POLSKIM

1. Inspiracją do podjęcia niniejszego tematu stał się opracowywany wspólnie z Instytutem Germanistyki Uniwersytetu Wrocławskiego słownik kolokacji niemiecko-polskich, w którym między innymi znajdą się porównania frazematyczne typu *schlafen wie ein Murmeltier* 'spać jak świstak' i ich polskie odpowiedniki, tu: *spać jak suseł*[1]. W przygotowywanej publikacji zamieszczone zostaną jedynie kolokacje wykazujące w obu językach różnice morfo-składniowe, leksykalno-semantyczne i/ bądź pragmatyczne.

W poniższym artykule ograniczę się do frazemów komparatywnych, w których nośnikiem porównania jest leksem *Affe/ małpa*. Zanim przejdę do meritum, najpierw omówię kluczowe terminy, scharakteryzuję krótko kolokacje, zilustruję lematyzację interesujących nas porównań w słownikach przekładowych oraz przedstawię dwie publikacje: *Słownik porównań* Mirosława Bańki (2004; dalej – B) i *Wörterbuch deutscher sprichwörtlicher und phraseologischer Vergleiche* Harry´ego Waltera (2008; dalej – W), które posłużyły za podstawę ekscerpcji analizowanych poniżej porównań frazematycznych.

2. W literaturze przedmiotu porównania frazematyczne funkcjonują m. in. jako *wyrażenia i zwroty o charakterze porównawczym* (Skorupka 1987, t.1, 7), *porównania frazeologiczne/ phraseologische Vergleiche* (Lewicki, Pajdzińska 1993, 311; Činkure 2006), *porównania konwencjonalne* (B, 11), *porównania zleksykalizowane* (Wysoczański 2005), *frazeologizmy komparatywne/ komparative Phraseologismen* (Brehmer 2010, 195), *frazemy komparatywne/ komparative Phraseme* (Burger 1998, 44; Matulina i in. 2004, 403; Rodziewicz 2007, Lapinskas 2012) i *zwroty porównawcze/ Vergleichswendungen* (Czochralski 2000, 151). Powodem zróżnicowania terminologicznego wydaje się być m. in. odmienne podejścia badawcze do porównań – do ich struktury i stopnia leksykalizacji. Problem łączliwości interesujących nas porównań jest w zasadzie omawiany w obrębie frazeologii z zaznaczeniem, że związki te należą „[...]

[1] Problem ekwiwalencji frazemów komparatywnych z kolokatorem zoonimicznym w języku niemieckim i polskim został omówiony w referacie wygłoszonym na wrześniowej konferencji „V Glosa do leksykografii" (Burkhardt, Jurasz 2014).

zdaniem niektórych badaczy do pogranicza stałej i łączliwej frazeologii […], mimo iż jako całość nie wykazują jakiejś odrębności semantycznej" (Bąba, Liberek 2002, 8). Odosobnionym zdaje się być zatem pogląd, że miejscem frazemów porównawczych są luźne związki wyrazowe (por. WuW, 29).

Kolokacjom, do których zaliczamy porównania frazematyczne, przypisuje się zatem cechy zarówno charakterystyczne dla związków łączliwych, jak i stałych. Są to: polileksykalność (składają się przynajmniej z dwu wyrazów), kompozycyjność (transparentna semantyka, choć niekiedy jeden z członów może cechować nieregularność semantyczna), frekwentywność (duża częstotliwość w występowaniu w określonych kontekstach) i stabilność (są strukturami bardziej lub mniej skonwencjonalizowanymi/ zleksykalizowanymi/ utartymi, np. *powolny jak żółw* ale *zwinny jak fryga/ jak jaskółka/ jak kot/ jak piskorz/ wiewiórka*).

Z leksykograficznego punktu widzenia niezwykle przydatnym podejściem w opisie interesujących nas połączeń wyrazowych jest zaproponowana przez Franza Josefa Hausmanna (1984, 401) semantyczna hierarchia elementów kolokujących. Autosemantyczna baza (element nadrzędny) determinuje semantycznie zależne od niej kolokatory. Innymi słowy chodzi o afinitywność kolokatorów względem bazy. „Właściwa interpretacja znaczenia kolokatora/ kolokatorów jest możliwa dopiero w połączeniu ze znaczeniem bazy i uwzględnieniem jej właściwości morfoskładniowych" (Burkhardt, Jurasz, 2014). I tak np. baza *Alter* 'wiek' i kolokator *hoher* 'wysoki' tworzą kolokację *hohes Alter* (dosł. 'wysoki wiek'), której znaczeniowym odpowiednikiem w języku polskim będzie *podeszły wiek*.

Również w porównaniach frazematycznych wyróżniamy bazę realizowaną najczęściej przez czasowniki: *sich benehmen, porusza się* (1), rzadziej przez przymiotniki: *stark, silny* (2) i niekiedy przez rzeczowniki: *Kerl, chłop* (3) oraz kolokator wyrażony zwykle frazą nominalną w mianowniku, por. (2)-(3) bądź frazą przyimkową, por. *wie ein Elefant im Porzellanladen, jak słoń w składzie porcelany* (1). Bazę i kolokator łączy koniunktor porównawczy *wie/ jak*:

(1) *[sich benehmen] wie ein Elefant im Porzellanladen*$_{pot.}$ (W, 88), dosł. 'zachowywać się jak słoń w sklepie z porcelaną' – *porusza się ktoś się jak słoń w składzie porcelany*$_{pej.}$ (B, 117);
(2) *stark wie ein Bulle*$_{pot.}$ (W, 70), dosł. 'silny jak buhaj' – *silny jak byk/ tur/ koń/ wół/ niedźwiedź* (B, 143);
(3) *ein Kerl wie ein Bär*$_{pot.}$ (W, 50), dosł. 'chłop jak niedźwiedź' – *chłop jak byk/ tur* (B, 25).

Inaczej natomiast układają się proporcje klas wyrazów w opracowywanym słowniku kolokacji – najliczniejsze są bazy rzeczownikowe, na drugim miejscu znajdują

się czasowniki, znacznie mniejszą grupę tworzą przymiotniki przed stosunkowo niewieloma przysłówkami. Zdecydowana przewaga baz rzeczownikowych w słowniku stanowi językowe potwierdzenie tego, co jest właściwe naturze człowieka. Najpierw postrzega on obiekty fizyczne (wyrażane przez rzeczowniki), a dopiero później relacje zachodzące między nimi (wyrażane przez czasowniki, przymiotniki i przysłówki).

3. Poniżej przyjrzymy się lematyzacji interesujących nas porównań w niemiecko-polskich słownikach przekładowych. Okazuje się, że we frazemach porównawczych z bazą przymiotnikową wyrazem hasłowym jest najczęściej kolokator, por. przykłady (4), (6), (8) i (10) z leksemami *Fisch/ ryba*, natomiast zwykle brak ekwiwalentów dla bazy, por.: *gesund* (7) i *munter* (9), (11)[2]. Uderzający ponadto jest brak konsekwencji przy podawaniu polskojęzycznych odpowiedników tłumaczeniowych. W przykładzie (4) frazem *zdrowy jak ryba* został poszerzony o element *w wodzie*, natomiast w składzie leksykalnym wyrażenia (5) już go nie znajdziemy. W tłumaczeniu frazy (8) na język polski nie została uwzględniona polisemiczność całego porównania *munter wie ein Fisch im Wasser*. Dlatego ekwiwalentem w języku docelowym dla tego frazemu powinny być trzy frazy: 1. *zdrowy (zdrów) jak ryba* 'bardzo zdrowy', 2. *wesoły jak szczygieł*$_{\text{pot.}}$ 'bardzo wesoły' i 3. *czuje się jak ryba w wodzie* 'czuje się pewnie, jest w swoim żywiole' (B, 40), por.:

(4) *gesund wie ein* FISCH[3] *im Wasser – zdrowy jak ryba w wodzie* (Piprek, Ippoldt 1980, t.1, 595),
(5) *er ist* GESUND *wie ein Fisch im Wasser – jest zdrów jak ryba* (Piprek, Ippoldt 1980, t.1, 696),
(6) *gesund wie ein* FISCH *im Wasser – zdrów jak ryba* (WSNP, 342),
(7) GESUND *wie ein Fisch im Wasser* – brak ekwiwalentu w WSNP,
(8) *munter wie ein* FISCH *im Wasser*$_{\text{fam.}}$ *– zdrów jak ryba* (PONS, 370),
(9) MUNTER *wie ein Fisch im Wasser*$_{\text{fam.}}$ – brak ekwiwalentu w PONS,
(10) *munter wie ein* FISCH *im Wasser – wesoły jak szczygieł*$_{\text{pot.}}$ (WSNP, 342),
(11) MUNTER *wie ein Fisch im Wasser*$_{\text{fam.}}$ – brak ekwiwalentu w WSNP.

Inne leksykograficzne niekonsekwencje widzimy w przykładach (12)-(15), w których baza *stumm* (*sein*) została wyrażona poprzez *milczeć, niemy* (Piprek, Ippoldt 1980) i *milczy, milczący* (PONS 2007), a kolokator *wie ein Fisch* 'jak ryba' odpowiednio przez: *jak grób, jak ryba* i *jak zaklęty*. I tu wydaje się, że najtrafniejszym ekwiwalentem w języku polskim dla bazy czasownikowej *stumm sein* byłoby *milczeć jak ryba*

[2] W słowniku Stanisława Bąby i Jarosława Liberka „[...] każdy związek został odnotowany tyle razy, z ilu komponentów pełnoznacznych się składa [...]" (2002, 10), np. *zielone światło* znajdziemy pod hasłami ZIELONE i *ŚWIATŁO*.

[3] Kapitaliki oznaczają leksemy w artykułach hasłowych i ich polskie odpowiedniki tłumaczeniowe w słownikach niemiecko-polskich.

(z zachowaniem tożsamego kolokatora w obu językach), a dla przymiotnikowego komparatum *stumm – niemy jak kamień*, por.:

(12) *stumm sein wie ein Fisch – milczeć jak grób* (Piprek, Ippoldt 1980, t.1, 595),
(13) *stumm wie ein Fisch – niemy jak ryba* (Piprek, Ippoldt 1980, t.2, 541),
(14) *er ist stumm wie ein Fisch* – [on] *milczy jak zaklęty* (PONS, 370),
(15) *er ist stumm wie ein Fisch – milczący jak grób* (PONS, 983).

W *Słowniku porównań* Bańki znajdziemy następujące, uporządkowane według malejącej frekwencji wyrażenia: *milczeć jak zaklęty, …jak grób, …jak głaz, jak kamień, …jak ryba* (B, 84) oraz *niemy jak kamień, …jak głaz* (B, 91).

4. Jeśli przyjrzymy się bliżej porównaniom frazematycznym z kolokatorem zoonimicznym w słownikach Bańki i Waltera, to zauważymy, że różnią się one między sobą danymi liczbowymi. W pierwszym odnotowano ponad 410 porównań, w drugim natomiast jest ich dwa razy więcej, tzn. ponad 970[4]. Przewaga liczebna tych ostatnich wiąże się z koncepcją słownika, w którym został uwzględniony materiał językowy odnoszący się do różnych rejestrów stylistycznych. Znajdziemy tam m. in. porównania zaczerpnięte z folkloru, dialektów i socjolektów, frazemy o odmiennym zasięgu terytorialnym, czasowym, jak i jednostki o niskiej frekwencji (W, 12, 14). Na marginesie należy dodać, że w słowniku Waltera podobnie jak i u Bańki obok porównań komparatywnych typu *glatt wie ein Aal/ śliski jak węgorz* i wyrażeń porównawczych, por. *wie eine Hammelherde laufen (gehen)*$_{pej.}$ */ jak stado baranów* uwzględnione zostały ponadto przysłowia porównawcze, np. *Ein armer Mann hat so viel Kinder wie ein Sieb Löcher/ Biedny tylko w dzieci bogaty* oraz typowe dla języka niemieckiego złożenia, por. *Bärenstark/ silny jak niedźwiedź*. Warto dodać, że cały słownik Waltera liczy ponad 4080[5] jednostek, Bańki natomiast – 2200 (B, 7).

Obie publikacje różnią się ponadto sposobem lematyzacji interesujących nas porównań. W słowniku Bańki wyrazy hasłowe są uporządkowane od lewej strony porównania według zasady „słowo po słowie" (B, 12), np. we frazemie *łagodny jak baranek* wyrazem hasłowym jest *łagodny jak…* (B, 75). W publikacji Waltera odpowiednie porównanie znajdziemy pod hasłem *Lamm*: *sanft wie ein Lamm*$_{pot.}$ (W, 184). Pierwszy słownik plasuje się w kręgu słowników aktywnych, służących tworzeniu tekstów, drugi natomiast jest słownikiem pasywnym, będącym dobrą podstawą do prowadzenia badań nad językowym obrazem świata.

[4] Wg własnych obliczeń (HB).
[5] Jak wyżej.

5. Eksploracja frazemów komparatywnych[6] w obu słownikach pokazała zróżnicowanie ilościowe pod względem przypisywania cech poszczególnym zwierzętom.

Po pierwsze, obok wspólnych dla języka niemieckiego i polskiego zoonimicznych nośników porównania, liczne są również takie, które występują tylko albo w języku niemieckim albo w języku polskim. I tak w publikacji Bańki znalazły się zleksykalizowane jednostki z odniesieniem do zwierząt niewystępujących w obszernym słowniku Waltera. Są to ptaki: *jaskółka, kania, perkoz, pisklę, szczygieł, wrona*; ryby: *piskorz*; dzikie zwierzęta: *łania*, *norka, odyniec, suseł*; zwierzęta domowe: *szczenię*; zwierzęta egzotyczne: *pantera, żółw* i zwierzęta mityczne: *yeti*. Słownik Waltera odnotowuje znacznie więcej kolokatorów animalistycznych niepoświadczonych w skromnych rozmiarami, jak pisze w przedmowie sam autor, słowniczku (B, 10). W porządku alfabetycznym są to: *Adler* (orzeł), *Affenpinscher* (pinczer małpi), *Amöbe* (ameba), *Auerhahn* (głuszec), *Auster* (ostryga), *Bandwurm* (tasiemiec), *Buchfink* (zięba), *Bulldogge* (buldog), *Bussard* (myszołów), *Dackel* (jamnik), *Dachs* (borsuk), *Dohle* (kawka), *Drossel* (drozd), *Eber* (knur), *Eidechse* (jaszczurka), *Emu* (emu), *Eule* (sowa), *Ferkel* (prosię), *Fledermaus* (nietopierz), *Fohlen, Füllen* (źrebię), *Forelle* (pstrąg), *Gaul* (szkapa), *Gazelle* (gazela), *Gemse* (kozica), *Gorilla* (goryl), *Hai* (rekin), *Hamster* (chomik), *Hecht* (szczupak), *Hornisse* (szerszeń), *Hummel* (trzmiel), *Hund* (pies), *Hyäne* (hiena), *Kabeljau* (młody dorsz), *Kanninchen/ Karnickel* (królik), *Kapaun* (kapłon), *Karpfen* (karp), *Krokodil* (krokodyl), *Kröte/ Itsche* (ropucha), *Kuckuck* (kukułka), *Lachs* (łosoś), *Luchs* (ryś), *Maikäfer* (chrabąszcz), *Meerschweinchen* (świnka morska), *Motte* (mól), *Mistkäfer* (gnojak), *Mücke* (komar), *Murmeltier* (świstak), *Nachteule* (puszczyk), *Ohrwürmchen* (skorek), *Pinguin* (pingwin), *Pudel* (pudel), *Reiher* (czapla), *Rhinozeros* (nosorożec), *Rohrspatz* (potrzos), *Rüde* (pies-samiec), *Sägefisch* (piła), *Sardelle* (sardela), *Schmetterling* (motyl), *Scholle* (gładzica), *Specht* (dzięcioł), *Spinne* (pająk), *Star* (szpak), *Stint* (stynka), *Storch* (bocian), *Tiger* (tygrys), *Uhu* (puchacz), *Unke* (kumak), *Walfisch* (wieloryb), *Wallach* (wałach), *Walross* (mors), *Wiesel* (łasica), *Wildschwein* (dzik), *Wanze* (pluskwa) i *Zikade* (cykada). Wśród nich znajduje się również leksem-hiperonim *Insekt* (insekt) i wyraz oznaczający w języku dzieci małego ptaszka *Piepmatz*. Wiele z powyższych leksemów występujących w funkcji kolokatora komparatywnego jest poświadczonych w słownikach ogólnych polszczyzny bądź w *Narodowym Korpusie Języka Polskiego*.

Po drugie, frekwencja występowania tożsamych dla obu języków nośników zoonimicznych jest często bardzo różna. Na przykład wśród grupy zwierząt egzotycznych takie dysproporcje dają się zauważyć w przypadku leksemu *małpa*. W

[6] Kontrastywnemu opisowi zleksykalizowanych porównań z komponentem zoonimicznym w języku polskim i niemieckim poświęcone są m. in. prace: Szczęk (2003) oraz Szczęk, Wysoczański (2004).

słowniku Waltera znajdziemy sześciokrotnie więcej porównań z odniesieniem do tego zwierzęcia niż u Bańki. I właśnie fakt ten stał się przyczynkiem do bliższego przyjrzenia się owym konstrukcjom.

6. Poniżej przedstawię językowy obraz *małpy*, w którym oglądowi zostały poddane obie publikacje z tym leksemem.

6.1. *Małpa* w słowniku Bańki:

– jest bardzo brzydka → *brzydki jak małpa*: 'o kimś bardzo brzydkim' (B, 23);

– jest zręczna i zwinna → *zręczny jak małpa*: 'o kimś bardzo zręcznym i zwinnym' (B, 211);

– skacze → *skacze ktoś lub coś jak małpa*: 'skacze zwinnie' (B,144);

– wspina się → *wspina się ktoś jak małpa*: 'wspina się zwinnie' (B, 186);

– naśladuje → *naśladuje ktoś kogoś jak małpa*: 'naśladuje jego ruchy i miny, często złośliwie' (B, 90).

6.2. Obraz *Affe* w słowniku Waltera znacznie się różni od utrwalonego w słowniku Bańki. Eksploracja danych pokazała jedynie dwa ekwiwalentne dla obu języków porównania: *wspina się ktoś jak małpa – klettern wie ein Affe*$_{\text{pot.}}$ (W, 34) i *naśladuje ktoś kogoś jak małpa* – [jmdm.] *alles nachmachen wir ein Affe*$_{\text{pot., pej.}}$ (W, 35).

W pozostałych frazemach niemieckich *małpie* przypisywane są następujące cechy:

– szybko biega → *wie ein Affe*$_{\text{pot.}}$ (W, 35); *wie ein gebissener Affe*$_{\text{pot.}}$ (W, 35), dosł. 'jak pogryziona małpa'; *wie ein vergifteter Affe*$_{\text{pot.}}$ (W, 35), dosł. 'jak zatruta małpa'; *rennen wie ein vergifteter* Affe[7]$_{\text{pot.}}$ (W, 34), dosł. 'biegać jak zatruta małpa': 'chodzić, biegać bardzo szybko, nerwowo';

– jest aktywna → *fitt wie ein Affe*$_{\text{pot.}}$ (W, 34), 'sprawna jak małpa': 'jest w świetnej formie'[8];

– gryzie → *wie vom Affen gebissen*$_{\text{pot.}}$ (W, 35), dosł. 'jak pogryziony przez małpę': 'bardzo szybko';

– głośno skrzeczy → *angeben wie ein wildgewordener Affe*$_{\text{pot.}}$ (W, 34), dosł. 'przechwalać się jak dzika małpa': 'hałasować, przechwalać się'; *angeben wie seches wilde (eine Lore) Affen*$_{\text{pot.}}$ (W, 34), dosł. 'przechwalać się jak sześć dzikich (lora) małp': 'bardzo przechwalać się'; *angeben wie tausend Affen (wie eine Kiepe voll Affen; wie eine Lore Affen; wie eine Steige voll Affen)*$_{\text{pot.}}$ (W, 34), dosł. 'przechwalać się jak tysiąc małp (jak kosz pełen małp; jak lora małp; jak skrzynka pełna małp)': 'bardzo głośno hałasować, bardzo przechwalać się'; *angeben wie ein Wald voll Affen*$_{\text{pot.}}$ (W, 34),dosł. 'przechwalać się jak las pełen małp': 'popisywać się';

[7] Małpa, jak się uważa, biega jeszcze szybciej, kiedy jest zatruta albo się boi (Küpper 1993, 19).

[8] Odnosi się albo do wielkiej ruchliwości małpy albo do jej silnego popędu płciowego (Walter 2008, 34).

– jest dzika → *sich wie ein wilder Affe benehmen*$_{pot.}$ (W, 34), ‘zachowywać się jak dzika małpa’: ‘zachowywać się bardzo nieobyczajnie’;

– poci się → *schwitzen wie ein Affe*$_{pot.}$ (W, 34), dosł. ‘pocić się jak małpa’: ‘bardzo się pocić’;

– młode samice marzną → *frieren wie ein Affe*$_{pot.}$ (W, 34), dosł. ‘marznąć jak małpa’[9]: ‘bardzo mocno marznąć’;

– źle, niechętnie pływa → *das ist der Moment, wenn (wo) der Affe ins Wasser rennt (springt, luppt)*$_{pot., żart.}$ (W, 34), dosł. ‘to jest moment, w którym małpa wpada, skacze do wody’: ‘ważny, z napięciem oczekiwany moment’;

– jest zgarbiona → *sitzen (dasitzen) wie ein Affe auf dem Schleifstein*$_{pot., żart.}$ (W, 34-35), dosł. ‘siedzieć jak małpa na kole szlifierskim’: ‘siedzieć w postawie zgiętej, mieć przygarbione plecy (szczególnie na rowerze, podczas jazdy konnej)’;

– siedzi nieruchomo → *jemand sitzt da wie ein Affe im Garnladen*$_{pot., rzad.}$ (W, 35), dosł. ‘siedzieć jak małpa w sklepie z nićmi’: ‘być niezdecydowanym, nie wiedzieć jak sobie pomóc’;

– śmierdzi → *stinken wie in einem (wie im) Affenstall*$_{pot., pej.}$ (W, 36), dosł. ‘śmierdzieć jak w pomieszczeniu z małpami’; *ein Gestank wie im Affenstall*$_{pot., pej.}$ (W, 36), dosł. ‘smród jak w pomieszczeniu z małpami’; *hier mieft (stinkt) es wie in einer Affenbude*$_{pot., [ord.]}$ (W, 35), dosł. ‘cuchnie (śmierdzi) tu jak w pomieszczeniu z małpami’: ‘bardzo nieprzyjemny zapach’;

– twarz starej małpy jest tępa → *ein Gesicht machen wie ein pensionierter Affe*$_{pot., pej.}$ (W, 34), dosł. ‘robić minę jak małpa na emeryturze’: ‘spoglądać, patrzyć obojętnie, apatycznie’.

W słowniku potocznym Heinza Küppera (1993, 19) znajdziemy jeszcze jeden ciekawy związek, który uległ sfrazeologizowaniu: *blau wie tausend Affen* ‘niebieski jak tysiąc małp’: ‘pijany w sztok’. W znaczeniu przenośnym przymiotnikowa baza *blau* ‘niebieski’ w języku niemieckim oznacza osobę pijaną (motywacją jest tu niebieski/fioletowy kolor twarzy, nosa), natomiast w kolokatorze *jak tysiąc małp* nośnikiem porównania jest obraz nawiązujący do kołyszącego się sposobu chodzenia małp, a leksem *tysiąc* pełni tu rolę intensyfikatora.

Pozostałe kolokacje, które w swym składzie leksykalnym zawierają wyraz *Affe*, opatrzone zostały w publikacji Waltera kwalifikatorem pragmatycznym *derb.* ‘wulgarne’. Odnoszą się one do wyglądu zewnętrznego pupy i jej głównego przeznaczenia – wydalania. I tak pośladki *małpy* są bardzo gładkie → *glatt wie ein Affenarsch*$_{wulg.}$ (W, 35): ‘bez żadnych nierówności, gładki’; czyste → *blank wie ein Affenarsch*$_{wulg.}$ (W, 35) ‘są bardzo czyste’; czerwone → *aussehen wie ein Affenarsch*$_{wulg.}$ (W, 35): ‘o twarzy

[9] Na podstawie zachowania młodych małp (Küpper 1993, 19).

umalowanej na kolor jaskrawo czerwony' i świecą się → *glänzen wir ein lackierter Affenarsch*$_{wulg.}$ (W, 35): 'o jasno lub intensywnie świecącej się twarzy; o silnym makijażu'. Ekskrementy *małp* mają ostry zapach: *geil wie Affenscheiße*$_{wulg.}$ (W, 36): 'bardzo pożądliwy, głodny, żądny miłości', *scharf wie Affenscheiße*$_{wulg.}$ (W, 36): 'pożądliwy, lubieżny', *frech*[10]*wie Affenscheiße*$_{wulg., pej.}$ (W, 36): 'bardzo bezczelny', *dumm*[11] *wie Affenscheiße*$_{wulg., pej.}$ (W, 36): 'bardzo głupi'.

7. Przeprowadzona na podstawie słowników jednojęzycznych ekscerpcja materiału leksykalnego pokazała, że mimo bliskości arealnej obu języków istnieją istotne różnice w nazywaniu świata pozajęzykowego. Poddane oglądowi w publikacji Bańki i Waltera frazemy porównawcze z kolokatorem zoonimicznym jak dotąd nie stanowiły według naszego rozeznania przedmiotu badań kontrastywnych. W wyniku powyższej analizy zostały wyłonione odmienne zoonimiczne nośniki porównania w obu językach, co może stać się przyczynkiem do dalszych badań nad językowym obrazem zwierząt (por. str. 5). Już sama ekscerpcja frazemów komparatywnych z leksemem *Affe/ małpa* pozwoliła odtworzyć wycinek utrwalonej o niej w języku wiedzy potocznej. Analiza porównań niemieckich pokazała, że wszystkie formacje są nacechowane potocznie, a część z nich została opatrzona kwalifikatorem *wulgarne*[12].

Ponadto eksploracja wybranych przykładów utartych jednostek zoonimicznych z koniunktorem *wie/ jak* w słownikach przekładowych wykazała, że konsekwentnie lematyzowany jest jedynie kolokator.

Bibliografia

Brehmer Bernhard, 2010, *Komparative Phraseologismen in den slavischen Sprachen: Vorüberlegungen zu einer areallinguistischen Betrachtung*, w: Korhonen J., Mieder W., Piirainen E., Pinel R., (red.), *Phraseologie global – areal – regional*, *Akten der Konferenz EUROPHRAS 2008 vom 13.-16.8.2008 in Helsinki,* Tübingen, 195-203.

Burger Harald, 1998, *Phraseologie. Eine Einführung am Beispiel des Deutschen*, Berlin.

Burkhardt Hanna, Jurasz Alina, 2014, *O ekwiwalencji porównań frazematycznych na przykładzie języka niemieckiego i polskiego*, (referat wygłoszony na konferencji „V Glosa do leksykografii", 18-19 wrzesień, w druku).

Činkure Inese, 2006, *Semantische Analyse der phraseologischen Vergleiche mit Tiernamen im Deutschen und im Lettischen*, w: „Studies About Languages", nr 9, 11-16.

[10] *Frech* 'bezczelny' występuje tu w znaczeniu 'ostry', ze względu na przenikliwy zapach małpich odchodów (W, 36).

[11] Również *dumm* 'głupi' znaczy tu 'ostry', por. przypis nr 10.

[12] Wulgaryzmy w języku niemieckim wiążą się na ogół ze sferą wydalania, w polszczyźnie natomiast z seksualnością.

Czochralski Jan A., 2000, *Deutsche und polnische Vergleichswendungen. Ein Versuch*, w: Kramer U. (red.), *Lexikologisch-lexikographische Aspekte der deutschen Gegenwartssprache*, Tübingen, 151-156.
Hausmann Franz Josef, 1984, *Wortschatzlernen ist Kollokationslernen: Zum Lehren und Lernen franz*ösischer Wortverbindungen, w: „Praxis des neusprachlichen Unterrichts", nr 31, 395-406.
Lapinskas Saulius, 2012, *Zur Konzeption eines mehrsprachigen Wörterbuchs komparativer Phraseme*, w: „Linguistics: Germanic and Romance Studies", nr 64, 45-59.
Lewicki Andrzej Maria, Pajdzińska Anna, 1993, *Frazeologia*, w: Bartmiński J. (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, Wrocław, t. 2, 307-326.
Matulina Željka, Jerolimov Ivana, Pavić-Pintarić Anita, 2004, *Adjektivische komparative Phraseme im Deutschen, Kroatischen und Italienischen aus interkulturellen Sicht*, w: Bračič S., Čuden D., Podgoršek S., Pogačnik V. (red.), *Linguistische Studien im Europäischen Jahr der Sprachen*, Frankfurt/Main, 403-414.
Rodziewicz Barbara, 2007, *Frazemy komparatywne z komponentem zoonimicznym w języku polskim, rosyjskimi i niemieckim*, Szczecin.
Szczęk Joanna, 2003, *Tierbezeichnungen im Komponentenbestand der deutschen und der polnischen Phraseologismen. Versuch eines Vergleichs*, w: Korčakova J., Beyer J. (red.), *Königgrätzer Linguistik- und Literaturtage*, Hradec Kralove, 313-329.
Szczęk Joanna, Wysoczański Włodzimierz, 2004, *Das sprachliche Weltbild am Beispiel der deutschen und polnischen Wie-Vergleiche mit Tierbezeichnungen im Komponentenbestand*, w: Cirko L. (red.), „Studia Linguistica", nr XXIII, Wrocław, 87-143.
Wysoczański Włodzimierz, 2005, *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych*, Wrocław.

Słowniki

WuW – *Wörter und Wendungen. Wörterbuch zum deutschen Sprachgebrauch*, Agricola E. (red.), Leipzig 1979.
B – Bańko Mirosław, 2004, *Słownik porównań*, Warszawa.
Bąba Stanisław, Liberek Jarosław, 2002, *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*, Warszawa.
Küpper Heinz, 1993, *Wörterbuch der deutschen Umgangssprache*, Stuttgart-Dresen.
Piprek Jan, Ippoldt Juliusz, 1980, *Wielki słownik niemiecko-polski*, Warszawa, t.1-2.
PONS – Wielki słownik niemiecko-polski, Dargacz A., Janus D. (red), Poznań 2007.
Skorupka Stanisław, 1987, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa, t. 1-2.
W – Walter Harry, 2008, *Wörterbuch deutscher sprichwörtlicher und phraseologischer Vergleiche*, Teil 1, Hamburg.
WSNP – *Wielki słownik niemiecko-polski*, Wiktorowicz J., Frączek A. (red.), Warszawa 2010.

FRAZEOLOGINIAI PALYGINIMAI SU ZOONIMAIS VOKIEČIŲ IR LENKŲ KALBOSE

Santrauka

Vokiečių kalbotyroje kolokacijos yra vienas iš aktualiausių frazeologijos klausimų. Tiriant kolokacijas, dažniausiai taikoma leksikografinė ir lyginamoji analizė. Šiame straipsnyje aptariami frazeologinių palyginimų dvikalbiuose vokiečių–lenkų kalbų žodynuose lematizavimo klausimai, pateikiami Miroslawo Bańko *Słownik porównań* ir Harrio Waltero *Wörterbuch deutscher sprichwörtlicher und phraseologischer Vergleiche* žodynuose užfiksuoti visi frazeologiniai junginiai su animalistiniais palyginimaisiais elementais. Remiantis leksemos *Affe / małpa* vartojimo pavyzdžiais, atkreipiamas dėmesys į kalbinio pasaulėvaizdžio skirtumus.

Esminiai žodžiai: dvikalbiai žodynai, kolokacijos, lyginamoji frazeologija, pasaulio vaizdas kalboje.

PHRASEMATIC SIMILES WITH ANIMAL COLLOCATOR IN GERMAN AND POLISH

Summary

In German collocations belong to the phraseological units very often discussed. Modern research in this field puts specific focus on the lexicographical and comparative perspective. This article is focusing on problems linked with the lemmatisation of phrasematic similes in German-Polish-translation dictionaries by excerpting all comparative phrases with an animal collocator from the *Słownik porównań* by Mirosław Bańko and the *Wörterbuch deutscher sprichwörtlicher und phraseologischer Vergleiche* by Harry Walter. Using the example of the lexem Ape (Affe/ małpa) attention is paid to the differences in the linguistic picture of the world.

Keywords: collocations, comparative phraseology, bilingual dictionaries, linguistic picture of the world

Alicja Nagórko

Uniwersytet Humboldtów w Berlinie, Niemcy

FROMME POLEN, GOTTLOSE TSCHECHEN – STIMMEN DIE STEREOTYPE, WENN MAN DAS SPRACHVERHALTEN UNTERSUCHT?

Am Institut für Slawistik der Humboldt-Universität ist seit 2009 ein Forschungsprojekt angesiedelt, welches das polnisch-slowakisch-tschechische Sprachareal im Visier hat. Sein Ziel ist es, den Gebrauch religiöser Lexik außerhalb religiöser Situationen zu beobachten, ihre Verbreitung im profanen Bereich also, oder anders gesagt den schleichenden Prozess der sprachlichen Säkularisierung. Natürlich hat die Säkularisierung (auch Laizisierung genannt) viele Dimensionen. Es ist ein im kanonischen Recht verankerter Begriff (Übergang eines Ordensgeistlichen in den Status des Weltgeistlichen), es gibt auch sich zum Teil überlappende juristisch-politische, sozioreligiöse und gesellschaftlich-kulturelle Dimensionen, die man Säkularisierung nennt. Uns interessieren sprachliche Phänomene, die man dennoch im breiten gesellschaftlichen Kontext sehen möchte. Es gibt Linguisten, z.B. den tschechischen Forscher František Daneš (1997, 12), die die Säkularisierung in eine Reihe mit der Urbanisierung, informatischer Revolution und anderen Anzeichen der Modernisierung stellen. Andere Autoren (wie der Berliner Theologe Joachim Willems 2012, 91 ff.) erinnern daran, dass Säkularisierung nicht unbedingt etwas Modernes sei, und dass sogar Modellstaaten wie Frankreich keineswegs eine neutrale Religionspolitik führen.

Sprache ist das Allgemeingut der Sprechergemeinschaft. Es heißt: ich spreche meine Sprache, die zugleich nicht meine ist. In grammatischen Strukturen, im Wortschatz, ist eine bestimmte Sicht der Welt enthalten, die wir uns im Spracherwerb einprägen. Man soll also zwischen dem meistens unbewusst tradierten sprachlichen Weltbild einerseits und der selbstreflektierten, individuellen Weltanschauung andererseits unterscheiden. Auch Nicht-Gläubige verwenden Lemmata wie *Beichte*, *Engel*, *Gott*, *Paradies*. Religiöse Wörter müssen nicht im Rahmen von 'Credo' gesagt werden. Manchmal zeugen sie bloß von dem Niveau der Allgemeinbildung des Sprechers. Ein Linguist, der religiöse Sprache untersucht, darf nicht einen konfessionellen Bekennerstandpunkt annehmen. Irena Bajerowa, eine gute Kennerin der religiösen Kommunikation, hat die Kritik, die aus dem Lager der theologischen Anthropologie kommt, folgendermaßen zusammengefasst:

> Stanowisko konfesyjne musi być ostrożne. Główne zastrzeżenie polega na tym, że w życiu religijnym podstawowe pojęcia są niemożliwe do zdefiniowania, stąd język, poza tym, że operuje umowną nazwą (np. *Bóg*, *niebo*, *piekło*, *Trójca Święta*, *Duch Święty*), bezpośrednio nie odsyła – zwłaszcza dzisiejszego człowieka – do niczego konkretnego. [Man muss vorsichtig sein, wenn man den konfessionellen Standpunkt annimmt. Der Haupteinwand beruht darin, dass die Sprache mit konventionellen Namen umgeht (wie *Gott*, *Himmel*, *Hölle*, *Dreifaltigkeit*, *Heiliger Geist*), die auf keine konkreten Objekte hinweisen – sie haben, vor allem in Augen des modernen Menschen – eine Null-Referenz.] (Bajerowa 1988, 12)

Andererseits wäre es falsch, die religiöse Sprache als Fiktion bloßzustellen und religiöse Erfahrung nicht nur der großen Mystiker sondern auch anonymer Gläubiger zu negieren. Diese Praxis wurde der Wörterbuchschreibung durch den militanten Amtsatheismus unter kommunistischer Regierung aufgezwungen, zum Teil erfolgreich. Es sei an solche Metakommentare innherb einer Definition erinnert, wie poln.: *jakoby*, *rzekomy* 'angeblich', *tak zwany* 'so genanter' etc (über solche sehr verbreitete Praxis in der Sowjetunion siehe Dorota Pazio-Wlazłowska 2011).

Für unsere Forschung ist die Sichtung vorhandener Wörterbücher ein Pflichtprogramm – sonst könnte man nicht den Sprachwandel verfolgen. Sie fußt zugleich auf großen digitalen Sprachkorpora und ist länder- und sprachvergleichend. Untersucht werden somit Texte oder Diskurse, d.h. nicht nur der Sprachvorrat, sondern primär der Sprachgebrauch.

Das Endprodukt unseres Projekts ist ein Online-Wörterbuch, dessen Titel lautet: „Sacrum und Profanum. Religiöse Lexik in der Allgemeinsprache (Deutsch, Polnisch, Slowakisch, Tschechisch)". Das Werk ist im Netz unter der Adresse zugänglich: www2.hu-berlin.de/sacrumprofanum.

Wonach im heutigen Sprachusus gesucht werden sollte, geben einige Leitfragen Auskunft, die zugleich versteckte Thesen sind:

1. Ist die Säkularisierung in der Kultur und Sprachform ein Preis für die Modernisierung? (vgl. Daneš 1997, 12)

2. Fördern die demokratische Wende nach dem Wendejahr 1989 und der weltanschauliche Pluralismus auch die beschleunigte Säkularisierung der Sprache? Sie ist nicht mit dem Antiklerikalismus mancher neuer Parteien in Polen gleichzusetzen. Das Schlimmste wäre die Apathie – oder wie der Prager katholische Theologe Tomáš Halík (2012, 17) sagte, der „Apathieismus", d.h. Gleichgültigkeit, wenn Menschen keine religiösen Fragen mehr stellen. Von dem Soziologen Max Weber stammt die oft wiederholte Formulierung „religiös unmusikalische Menschen", die in transzendentalen Dingen stocktaub sind. Der Slawist Holger Kuße (2011, 62) fügt hinzu: „Die Säkularisierung wird total, wenn Menschen nicht einmal wissen, dass sie religiös unmusikalisch oder taub sind, weil die Musik selbst ganz unbekannt ist."

3. Welche Rolle spielen neue „demokratische“ und anonymisierte Kommunikationsformen (Internet), die Massenkultur bzw. die aggressive Werbung, die es früher in Ostmitteleuropa im solchen Ausmaß nicht gab? (In unserem Online-Lexikon sind bei jedem Lemma solche Rubriken vorgesehen, wie „Kulturelle Kontexte“ und „Werbung“. Man kann staunen, wie genuin religiöse Konzepte, z.B. *Sünde*, *Versuchung* – von *Engeln*, *Himmel* und *Paradies* ganz zu schweigen – in der Werbebranche beliebt und banalisiert sind.)

4. Hat die deutsche Sprache immer noch die Mittlerfunktion für ihre östlichen Nachbarn oder ist im Zeitalter der Globalisierung der direkte Einfluss des Englischen zu beobachten? Eher das Letztere ist der Fall – vgl. die säkulare Karriere des Anglizismus *Celebrity* – den Gleichnamigen Titel des Spielfilms von Woody Allen, 1998; zweispurig im Polnischen: *celebryta* (neu, laut einer bösartigen Definition ‘Mensch, der dafür bekannt ist, dass er bekannt ist’) neben dem kirchlichen Latinismus *celebrans* ‘Zelebrant’, von *celebrować* ‘die heilige Messe feiern’, aber auch: ‘zelebrieren, mit einem abwertenden Tonfall’ (zum Slowakischen *celebrovať* siehe Pavlovič 2011, 96). Auch die säkulare Bedeutung der Wörter poln./ tschech. *idol* und *ikona* kommt direkt aus der amerikanischen Popkultur. Das erste Substantiv *idol* ist gegenwärtig nur etymologisch und in der Fachsprache definierbar als ‘Darstellung einer falschen Gottheit’ (vgl. *Idolatrie* ‘Götzenverehrung’). Ein Durchschnittssprecher assoziiert es mit vergötterten Stars, wie Schauspielern, Sportlern, Musikern. (Auf die Häufigkeit des neuen Begriffs weisen Neubildungen hin, wie tschech. *idolizace*, z.B. *idolizace herců*, *idolizování*, *idolizovat* (*si*), z.B. *idolizovat si princeznu Dianu* (Martincová et al. 2004, 169). Das zweite Beispiel, das Wort *ikona* (vgl. Waszakowa 2011), ist noch in der alten Bedeutung bekannt als ‘Heiligenbild, vor allem in der orthodoxen Kirche’. Hinzu kommt immer öfter die Übertragung auf nicht-sakrale Objekte, wobei diese Doppelsinnigkeit parodistisch benutzt werden kann, vgl. das Cover der polnischen



Abb. 1

Zeitschrift „Polityka“ (13.12.2011) mit der Darstellung von der Bundeskanzlerin. Das Bild evoziert den ganzen religiösen Frame, in dem verwandte Begriffe aktiviert und visualisiert werden: der Vorname *Angela* (von *Engel*), *Patronka Europy* [Schutzpatronin Europas], *reformacja* (Deutschland gilt als Prototyp der Reformation schlechthin), dazu noch der Nimbus und der goldene Hintergrund wie auf einer russischen Ikone (vgl. Abb. 1).

5. Gibt es eine Verbindung zwischen der Weltanschauung und dem tradierten sprachlichen Weltbild? (Die Sprache konserviert die christliche Sicht der Dinge, dennoch geht solche Motivation für viele Sprecher verloren). Die Bibel wird als Teil der Bildung wahrgenommen, vgl. die Losungen auf den Massenprotestdemos in der DDR 1989 mit intertextuellen Anspielungen an die Bibel:

> Nach 40 Jahren Wüstenwanderung glauben wir nicht mehr an die alten Propheten! – vgl. Zahlen 14,33
> Zu viele Wölfe von gestern im Reformerschafspelz von heute – vgl. Mt. 7,15
> (Lang 1990, 170)

6. Wie stark wirkt sich die nationale Tradition aus? (Etwa der kulturelle Katholizismus Polens, die protestantische Tradition in Norddeutschland, der religiöse Indifferentismus in Ostdeutschland und Tschechien?)

7. Kann die Lexikographie dem semantischen Wandel standhalten? Was muss in Wörterbücher aufgenommen werden? (Die Wörterbuchschreibung distanziert sich vom vorübergehenden okkasionellen sprachlichen Ausdruck, von der sprachlichen Mode usw. – vgl. die Neuinterpretation des Wortes *krzyżowiec* ‘Kreuzfahrer’ > ‘Kreuzverteidiger des Kreuzes vor dem Präsidentenpalast in Warschau’, oder *wniebowzięcie* ‘Himmelfahrt’ als ‘Begeisterung’, vgl. *wniebowzięcie kolorystyczne*, wenn dem Sprecher die bunte Herbstlandschaft sehr gefällt).

Bevor auf die oben gestellten Fragen eingegangen wird, möchte ich zunächst ein paar wichtige enzyklopädische Informationen anführen, die religionsgeschichtlich für die beiden Nationen – Polen und Tschechen – relevant sind. Wie man weiß, kam die Christianisierung Polens über tschechische Nachbarn, durch die Heirat des Herzogs Mieszkos mit der Prinzessin Dobrava im Jahre 966. Böhmische Länder waren damals schon längst Missionsgebiet der Missionare aus Regensburg, Passau und Salzburg. Dies hatte auch sprachliche Konsequenzen. Viele griechisch- und lateinisch-christliche Termini gelangten ins Slawische über Althochdeutsch. Die Sprachhistoriker gehen davon aus, dass sich in der für Missionszwecke geschaffenen *lingua missionarica* viele direkte Entlehnungen aus dem Althochdeutschen befanden (wie *Altar*, *Fasten*, *Krist* > *chrzest/ křest*). Ins Polnische kamen die Wörter

dann über die tschechische Vermittlung. Diese (zugegeben hypothetische) *lingua missionarica* ging dem Schrifttum der Slawenapostel – wie die heiligen Kyrill und Method genannt werden – voraus. Die Wirkungsstätte der Gebrüder Kyrill und Method war Mähren (das Großmährische Reich). Ihr Erbe – die slawische Liturgie und die Schriften in Altkirchenslawisch – verbreiteten sich in ganz Süd- und Ostslavia (sog. Slavia Orthodoxa). Wenn man den westslawischen Sprachraum (Slavia Latina) beobachtet, kann man in der tschecho-slowakischen Gruppe Spuren der kyrillo-methodianischen Mission finden, die es im Polnischen in der Form nicht gibt, vgl. tschech. *spasit* (slow. *spasiť*), *Spas* – poln. *zbawić*, *Zbawiciel*. Das tschechische Wort *láska* 'Liebe' wird buchstäblich als *laska* 'Stock' verstanden, obwohl es von derselben Wurzel stammt, wie poln. *łaska* 'Gnade' und einen religiösen Tiefsinn hat. (Wir haben es hier mit einem lexikalischen Kreislauf zu tun: die Liebe heißt auf polnisch *miłość*; auf tschechisch bedeutet *milost* 'Gnade'). Solche Faux Amis – falsche Freunde des Übersetzers – bieten dankbaren Stoff für Kabarettisten und werden dadurch bekannt: *láska nebeská* 'himmlische Liebe', polnische Lesart 'blauer Stock'. Der Tschechophile Mariusz Szczygieł hat diesen Ausdruck als Titel seines Buches 2012 benutzt (sein „sprechender" Familienname bedeutet auf deutsch 'Stieglitz'), vgl. Abb. 2.

Charakteristisch für den Buchautor und Reporter von „Gazeta Wyborcza" ist, dass seine Bücher über die Tschechen programmatisch schon durch die Titelwahl auf die Religiosität des Nachbarn anspielen. Neben dem Titel „Láska nebeská", dessen Wortspiel nicht für jeden sofort als religiös eingestuft werden könnte, gibt es auch frühere Buchbenennungen von ihm, worüber polnische Leser schmunzeln mussten: „Gottland" 2006 (d.h. das Land von Karel Gott) und „Zrób sobie raj" [Mach dir selber ein Paradies] 2010. In diesem letzten Band befindet sich ein Kapitel „Jak się państwu żyje bez Boga?" [Wie lebt es sich Ihnen ohne Gott?], wo nach dem Zufallsprinzip befragte Personen auf



Abb. 2

Fragen polnischer Katholiken Antworten geben. Sie zeugen von einem ungezwungenen, unbelasteten Verhältnis der Tschechen zum Sacrum und insbesondere zum Katholizismus, was manche Polen schockieren mag.

Es hängt auch damit zusammen, dass sie die pathetische Rhetorik im öffentlichen Leben wie die Pest meiden. Jeder nationale Diskurs hat seine Dominanten, die historisch veränderbar sind. Wenn man den tschechischen Diskurs um die nationale Wiedergeburt ins 19. Jahrhundert hinein zurückverfolgt, fällt auf, wie stark religiöse Metaphern und biblische Parallelen das Bild der zum Tode verurteilten Nation, die wie Christus erwacht und auferstanden ist, mitprägen. Die junge Forscherin Jana Marková (2011, 2014), die verschiedene Textgattungen aus dieser Periode im Rahmen ihrer Dissertation analysierte, merkt am Rande einer Festrede vom führenden böhmischen Politiker Karel Sladkovský zur Grundsteinlegung des Prager Nationaltheaters (1868) an (die Grundseinlegung war eines der wichtigsten Ereignisse der tschechischen Nationalbewegung):

> Texte aus früheren Epochen hinterlassen manchmal einen befremdlichen Eindruck. (…) In Sladkovskýs Rede fällt auf, dass einer der dominanten Bezugsrahmen, auf dessen Hintergrund die nationalen Ereignisse benannt und kategorisiert werden, die Religion bzw. das Christentum ist. Es werden im Zusammenhang mit dem Nationalen viele Ausdrücke verwendet, deren Bedeutung sich religiös profiliert, z.B. *svatý* ‘heilig’, *chrám* ‘Tempel’, *oltář* ‘Altar’, *vskříšení* ‚Auferstehung’. Sladkovskýs Festrede ist dabei kein Einzel-, sondern vielmehr der Regelfall. (Marková 2011, 170)

Wie schon der Reaktion der jungen Forscherin zu entnehmen ist, hätte solche Rhetorik heutzutage keine Wirkung erreicht. Es wäre interessant zu untersuchen, welche Rolle bei der Sakralisierung der tschechischen Nation der polnische politische Messianismus gespielt hatte. Auch der Zustand Polens wurde in der prophetischen Dichtung der Romantik mit dem toten Christus vor der Auferstehung verglichen, wie im Zygmunt Krasińskis Poem „Przedświt“ (Uffelmann 2006, 262). Im Allgemeinen wird das Polnische als Gebersprache für den terminologischen Bedarf im Bereich der Biologie, Chemie und Medizin gewürdigt. Man sagt scherzhaft, Polnisch habe dem Neutschechischen seine auf das Mittelalter zurückgehenden Schulden abbezahlt (Siatkowska 1992, 285).

Uns interessiert aber die religiöse Lexik. Der Philosoph und laizistischer Ethiker Tadeusz Kotarbiński (1886-1981) hat in seinem Werk „Żyć zacnie“ [Ehrwürdig leben] eine Figur eingeführt, welche die religiösen *Schutzengel* oder sogar die *Vorsehung* ersetzen könnte und nannte sie *spolegliwy opiekun*. Das Adjektiv ist eine Entlehnung aus dem Tschechischen *spolehlivý* ‘sicher, solide, treu, vertrauenswürdig’. Es ist schwer

zu sagen, ob das ein Zufall war, dass Kotarbiński sich der tschechischen und nicht etwa der englischen Sprache bediente. Übrigens kann man seine Ansichten als zur postsäkularen Epoche genau passend bezeichnen. Der Ausdruck „Postsäkularismus" ist relativ neu, der Urheber ist der deutsche Starphilosoph Jürgen Habermas. Er hat die Bezeichnung „postsäkulare Gesellschaft" in seiner Rede „Glaube und Wissen" benutzt, die er anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2001 gehalten hatte (Habermas 2003). Der Philosoph meinte darunter den weltanschaulichen Pluralismus der sich säkularisierenden Gesellschaft, in der immer kleiner gewordene religiöse Gemeinschaften von heute leben müssen: Die öffentliche Kommunikation zwischen unterschiedlichen Gruppen wird zur Herausforderung. Als Beispiel, wie schwierig, weil emotional hochgeladen, solcher Meinungsaustausch sein kann und wie er völlig daneben geführt wird, zeigt die Debatte um die Verschärfung des Abtreibungsgesetzes sowie um die künstliche Befruchtung in Polen. In der Internet-Ausgabe der katholisch-konservativen Zeitung „Nasz Dziennik" (Nr. 302 vom 28.12.2012) war von dem Kindermord in Bethlehem die Rede: *Powstrzymać rzeź niewiniątek*. Gemeint waren in erster Linie die (legalen sowie illegalen) Schwangerschaftsabbrüche (mehr Beispiele aus den Reden der Kirchevertreter vgl. Chlebda 2014). Die Frage, ab wann wir von einem *Kind* sprechen können, ist nicht (oder nicht nur) linguistischer Natur. Für den Sprachwissenschaftler ist aber markant, dass der Autor hier den Biblismus *rzeź niewiniątek* (wört. 'das Gemetzel der Unschuldigen') benutzt und somit der zwiespältigen Praxis eine biblische Dimension gegeben hat (Chlebda spricht sogar von der Sakralisierung des Aktes durch solche Äußerung). Biblisch gesehen handelt es sich um ein Ereignis, welches im Matthäus-Evangelium 2,1-2 dargestellt wird. Obwohl dieser von Herodes befohlene Mord an Jungen unter zwei Jahren historisch nicht belegbar ist, feiert die Kirche das Fest der Unschuldigen Kinder (die katholische am 28., die orthodoxe am 29. Dezember). Solche Stigmatisierung, wo Frauen – bestimmt auch in Gewissenskonflikt geraten – mit Herodes gleichgesetzt werden, fördert nicht den Dialog. Die von Matthäus beschriebene Szene passt auch nicht unbedingt zu dem Gottesbild des modernen religiösen Menschen: Warum hat Gott diese Gräueltat nicht verhindert, genauso wie Er den über Isaak ausgestreckten Arm Abrahams gestoppt hatte? Das sind Fragen, die sich vor allem jüngere Gläubige stellen könnten.

Wie groß sind aber die religiösen Gemeinschaften? Man findet viel statistisches Material und die Angaben variieren – was abhängig von der Erhebungsmethodik ist. In einem Interview mit Tomáš Halík (2012, 18) zitiert der interviewende polnische Dominikaner Michał Osek Daten, die ziemlich alarmierend sind: 79% der Tschechen bekennen sich zu keiner Religion, 90% der jungen Menschen in Tschechien sind

laut ihrer Selbstbezeichnung „ungläubig“[1]. Ich habe eine Tabelle gefunden, die ein tschechisches Autorenteam in seiner religionssoziologischen Arbeit zeigt – Dušan Lužný, Jolana Navratilová, 2001. Die Daten basieren auf europäischen Umfragen (EVS) vom Jahr 1999. (Das ist auch ein Manko, dass man meistens noch mit Daten aus dem letzten Jahrzehnt des 20. Jh. zu tun hat, weil die Erhebung, die Auswertung und ihre Veröffentlichung so zeitaufwändig sind; dasselbe betrifft auch die Stereotypenforschung.)

Tabelle. Comparison of several indicators of religiousness among selected countries (in %)

	believers	people with denomination	believers in God	attending religious services at least once a week
Czech Republic	40,4	33,5	33,1	6,8
Germany (former East)	27,6	33,9	30,2	5,8
Germany (former West)	58	85,6	69	15,8
Netherlands	60,7	44,9	58	13,9
Austria	75	87	82,7	22,7
Slovakia	76,7	76,8	75,9	40,5
Poland	91,8	95,7	96,2	58,7

Nach: Lužný, Navratilová, 2001, 97.

Die Tabelle gibt einen Einblick in ein größeres mitteleuropäisches Areal. Tschechien und Polen bilden dabei zwei Pole auf der Religiositätsskala, wenn man Ostdeutschland nicht mehr als separates Land anführt. Diese Zahlen sind nicht mehr aktuell, sie informieren aber wenigstens über relative Verhältnisse zwischen den Volksgemeinschaften. Der Vergleich der Spalten „Gläubige“ und „Menschen mit der Denomination“ führt zu der Schlussfolgerung, dass unter Kirchenangehörigen in Polen auch Menschen ohne Glauben sind („belonging without believing“). In Tschechien dagegen ist die Zahl der „Gläubigen“ höher als die Zahl der Kirchenagehörigen („believing without belonging“). Die extra gestellte Frage nach dem personalen Gott wird in Polen von den meisten Probanden bejaht, auch wenn darunter die Kirchgänger, die wenigsten zum Sonntagsgottesdienst gehen, etwa die Hälfte ausmachen.

In der gegenseitigen polnisch-tschechischen Wahrnehmung spielen stereotype Vorstellungen von „fromm“ und „gottlos“ eine Rolle. Ethnische Stereotype sind vom Anfang an ein beliebter Gegenstand der Stereotypenforschung. Eine der Aktuellsten in Polen ist die empirische Studie, die unter der Leitung von Jerzy Bartmiński und

[1] Die erste säkularisierte Bedeutungsverschiebung war im Jugendjargon zu beobachten, wo *rzeź niewiniątek* zunächst scherzhaft die Bedeutung ‘Nichtbestehen einer Prüfung, wenn viele Prüflinge durchfallen’ bekam, dann wurde das Phrasem auf Situationen übertragen, wo große Opfer zu beklagen sind, z.B. niederschmetternde Niederlage einer Fußballmannschaft.

mit seiner erprobten Methodik durchgeführt wurde (Die Ergebnisse fasst eine Publikation vom Jahr 2006 zusammen: „Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych" [Sprache – Werte – Politik. Der Wandel im Verstehen von Benennungen der Werte in den Wendejahren in Polen. Ein Bericht über empirische Untersuchungen], Lublin 2006). In dem umfangreichen Projekt ging es um eine sozio-semantische Untersuchung der bewertenden Lemmata, die bestimmte gesellschaftliche, politische oder religiöse Werte und ihre Träger symbolisieren, wie *Freiheit*, *Demokratie*, *Familie*, *Kreuz*, *Mutter*. In die Liste wurden auch einige soziale und ethnische Kategorien aufgenommen, die nicht nur deskriptiv, sondern auch evaluativ an ihre Referenten herangehen. Mit Hilfe von Fragebögen mit jeweils einhundert Einheiten, die zwischen Lubliner Studenten verteilt wurden, hat man Antworten gesammelt, die als semantische Merkmale beim Definieren der Begriffe nützlich sein könnten. Die Probanden sind u.a. nach prototypischen Eigenschaften der Tschechen und Polen befragt worden, was uns hier besonders interessiert. Die Umfragen wurden in zwei Etappen mit deutlichem Zeitabstand durchgeführt, im Jahr 1990 und 2000, so dass man von einer Längsstudie sprechen kann. Es ist umso mehr interessant, als dass es sich um die Wendejahre in Polen und in Ostmitteleuropa handelt.

Wenn es um nationale Stereotype geht, unterscheiden sich jedoch die Antworten nicht besonders gravierend voneinander. Den Probanden wurde immer die gleiche Frage gestellt: „Co według ciebie stanowi o istocie prawdziwego X-a?" [Was macht für dich den wahren X aus?]. Es wurde absichtlich nach „wahren", etwas idealisierten Vorstellungen gefragt, und nicht etwa nach „typischen" oder „durchschnittlichen". Dieser Umstand erklärt, warum zur Matrix jedes Ethnonyms die 'Vaterlandsliebe', Bindung an die eigene Geschichte', 'Herkunft' und 'Sprache' (oder generell 'Kultur') gezählt werden. Es gibt aber auch spezifische Eigenschaften, die die Alltagskultur und Volksmentalität betreffen.

Einige Unterscheidungsmerkmale der Tschechen (Es handelt sich um einen Heterostereotyp, d.h. wie die Nation aus fremder Perspektive gesehen wird): Ein Tscheche mag Bier und spricht eine komische Sprache, die „kindisch" klingt (das sind die zwei am häufigsten gegebenen Antworten). Des weiteren: Er isst Knödel, hat Sinn für Humor, ist lustig, polen- und slowakenfeindlich, feige, unaufrichtig.

Ein Autostereotyp eines Polen sieht so aus: sehr patriotisch (Bartmiński, 2006, 366, nennt es sogar „Pole-Patriot-Syndrom", der sich über viele untergeordnete Kategorien erstreckt), gastfreundlich, religiös/ gläubig/ katholisch, Idealist, mutig, Ehre („Gott, Ehre, Vaterland"), tolerant u.v.a. Negative Merkmale – faul, Säufer, Händler – tauchen nur in der früheren Umfrage 1990 auf.

Der Patriotismus wurde auch den Tschechen nicht abgesprochen – auch wenn nicht so facettenreich wie im Fall der eigenen Nation. Was aber wundern kann, ist keine Bezugnahme auf Religion. Offensichtlich liegt es daran, dass die Probanden mit dem südlichen Nachbarland nie konfrontiert wurden und sich der Kontraste nicht bewusst sind.

Wenn man dann das Sprachverhalten unter die Lupe nimmt und beobachtet, wie mit dem christlichen Wortschatz in weltlichen Diskursen umgegangen wird, muss man gestehen, dass es keine qualitativen Unterschiede gibt, d.h., die Säkularisierungsprozesse können sich nur im Hinblick auf ihre Intensität unterscheiden. Ich habe exemplarisch drei Sonderbereiche ausgewählt, die wir uns sprachvergleichend genauer anschauen möchten. Erstens: Es handelt sich um Ausdruck der Expressivität mittels religiöser Lexik, wo mehr oder weniger bewusst mit religiösen Tabus gespielt wird. Man könnte es Profanierung nennen (A). Zweitens: Wenn religiöse Konzepte und religiöse Riten auf die öffentliche Sphäre übertragen werden, mal parodistisch, mal „sakralisierend", entstehen so Metaphern, die je nach dem Grad der Verbreitung auch in Wörterbücher als Neubedeutungen aufgenommen werden (B). Außerhalb vom Beobachtungshorizont lassen wir den umgekehrten semantischen Wandel, wenn durch Übertragung profaner Inhalte auf die transzendente Wirklichkeit religiöse Begriffe entstehen (wie *Himmel* oder *Kreuz*). Auch das Verständnis der sprachlichen Säkularisierung als Erneuerung innerhalb religiöser Diskurse wird hier nicht thematisiert – vgl. in Polen die sog. Poptheologie, wie Szymon Hołownias Bücher: *Tabletki z krzyżykiem* [Pillen mit dem Kreuzchen], 2007, *Bóg. Życie i twórczość* [Gott. Das Leben und Werk], 2010 (im katholischen Znak-Verlag erschienen.) In Tschechien – die Liturgiesprache der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche, ihre Demythologisierung, d.h. die Forderung, über Gott in weltlicher Sprache ohne Wundererzählungen zu reden (siehe Kuße 2011). Wir konzentrieren uns auf die beiden erstgenannten Fälle:

(A) Interjektionen, Parenthesen, Partikeln

Es gibt viele Wortarten in der Umgangssprache, die religiösen Ursprungs sind, z.B. Indefinita wie tschech. *bůhvíco*, poln. *Bóg wie co*, tschech. *čertvíco*, poln. *czort wie co* (vgl. Hammel 2011). Sie sind in der Regel stilistisch stark markiert. Ihre charakteristische Eigenschaft ist auch, dass sie selten eine Darstellungsfunktion, viel öfter eine auf 'Ich' (den Sprecher) bezogene Ausdrucksfunktion haben. Die wahrscheinlich größte Gruppe stellen darunter expressive Interjektionen dar, die kontextabhängig verschiedene Emotionen ausdrücken können.

Zum Tschechischen hat Bohdana Lommatzsch (2012) eine folgende Klassifizierung vorgeschlagen:

Interjektionen, die noch nahe am religiösen Kontext sind: *Panebože! Proboha! Probůh! Ježišmarjá! Kriste Pane! Nedejbože!*

Interjektionen, die sich vom religiösen Kontext weit entfernt haben: *K sakru! Sakra! K čertu! Krucinál! Krucifix! A kruci! Božíčku! Hergot!*

Interjektionen, durch welche negative Emotionen dem Abreagieren dienen, sind vor allem Germanismen. Lommatzsch (2012: 350) vermutet, dass die deutschen Entlehnungen als Strategie des Ausweichens vor dem Tabu geeignet waren. Manche von ihnen kommen auch im schlesischen Dialekt in Polen vor, was sich areallinguistisch erklären lässt (die horizontale Verbreitung auf dem Wege direkter Entlehnungen). Es ist z.B. *krucafiks!* (*krucafuks! Kruca!* u.ä.). Weniger gebildete Sprecher erkennen hier nicht das spätlateinische Partizip *crucifixus* 'Gekreuzigter' und sind sich nicht dessen bewusst, dass sie einen blasphemischen Sprechakt vollziehen.

Im Polnischen: Mit dem Merkmal *przekleństwo = Schimpfwort* notiert Grochowski in seinem *Słownik polskich przekleństw i wulgaryzmów* [Das Wörterbuch polnischer Schimpfwörter und Vulgarismen] (1995) folgende Interjektionen:

(*O*) *Boże! Boże Święty! Na Boga! Bodajby Pan Bóg pokarał! Diabli! Do diabła! W diabły! Chryste!* (*O*) *Jezu! Jezu Chryste!* (*O*) *Jezus Maria!* (*O*) / (*Jak*) *rany Boga/ boskie/ Chrystusa/ Jezusa!* Euphemistisch: (*O / Jak*) *rany Julek/ koguta/ kota! Do diaska!*

Sie werden als bedeutungslos behandelt, d.h. der Sprecher will nicht über einen Sachverhalt informieren, sondern lässt lediglich seinen Gefühlen freien Lauf. Man kann erst im Kontext bestimmen, mit welcher Absicht das entsprechende Wort benutzt wurde, auch ob sich eine religiöse Haltung dahinter verbirgt. In einem Interview mit dem Schauspieler Adam Ferency („Gazeta Wyborcza", 14-15.07.2012, 21) korrigiert dieser die Feststellung des interviewenden Journalisten über angebliche Popularität Ferencys nach einer seiner Rollen: *Teraz, chwalić Pana Boga, jest już troszkę mniejsza* [Jetzt, Herr Gott sei gepriesen, ist sie [die Popularität] etwas gesunken]. Der Schauspieler gesteht, Ungläubige zu sein. Solche Ausdrücke haben eine variable Stellung im Satz, weil sie syntaktisch ungebunden sind – man nennt sie Parenthese. Nicht selten handelt es sich um Floskeln religiöser Herkunft, wie in dem oben gezeigten Beispiel (mehr darüber siehe Wierzbicka 1996, Burkhardt 2011, 2012).

Subjektiv, auf die Einstellung zum Gesagten (zum Diktum) gerichtete Ausdrücke, sind auch Partikeln, wie tschech. *bohužel*, auch *žel bohu*, eine Lehnprägung nach dem deutschen Muster *leider Gottes* (mit der Umstellung der Reihenfolge der Elemente als eine weitere Stufe in der Assimilation des Fremdgutes).

(B) *Dekalog*, *Taufe* und säkularisierte Metaphern.

Wir gehen davon aus, dass die oben genannten Lemmata primär religiös sind. Außerhalb des religiösen Bereichs bekommen sie eine neue Bedeutung, wobei die

sakrale noch mitschwingt. Im Tschechischen hat sich *Desatero* (*Božích přikázání*) ‘Zehn Gebote, die Gott den Menschen gegeben hat’ zu ‘zehn Ratschläge, Empfehlungen, Regeln’ entwickelt, vgl. *Ekologické desatero*, *antivirové desatero*, *desatero investora* (Kopecký 2012, 118). Auch in tschechischen Gaststätten findet man *pivní desatera* ‘Bierdekaloge’. Im Polnischen ist die Entsprechung *dziesięcioro* isoliert (ohne ~ *przykazań*) nur allgemein als ein Zahlwort zu verstehen. Aber die griechisch-lateinische Benennung *dekalog* durchlief dieselben Säkularisierungsprozess: *dekalog*$_2$ ‘Eine Sammlung der Grundregeln, die auf einem bestimmten Gebiet gelten oder von einer Gruppe befolgt werden’, vgl. *partyzancki dekalog*, *współczesny dekalog prawa* (ISJP1, 2000, 251). Für seine Bedeutung ist die Zahl ‘zehn’ nicht unbedingt zwingend, was vielleicht auch damit zusammenhängt, dass die entlehnte Struktur nicht mehr transparent ist (griechisch *déka* ‘zehn’). Viel wichtiger sind solche Elemente wie ‘grundlegend’, ‘geltend’ und noch eher ‘auf ethische Fragen bezogen’. Eine säkulare Antwort auf die christlichen Zehn Gebote war der Filmzyklus „Dekalog“ von Krzysztof Kieślowski.

Das symbolträchtige Sakrament der Taufe seinerseits bildet einen geeigneten Frame für kommerzielle Praktiken in Tschechien (und in der Slowakei). Das Substantiv *křest / křtiny* bedeutet heute auch ‘slavnostní uvedení nového produktu, výrobku na trh’ [Eine feierliche Einführung eines neuen Produkts, Erzeugnisses, auf den Markt], vgl. *při koncertu se uskutečnil křest desky a audiokazety* (Martincová et al. 1998, 137), *křtiny nové desky*; *křtiny exkluzivního kalendaře* (Martincová et al. 2004, 217). Zu der Taufe gehören Taufpaten, auf tschechisch *kmotr* und *kmotra*. In dem Wörterbuch der Neologismen werden sie so expliziert:

> *kmotr* ‘vyznamná osobnost, která slavnostně uvádí nové, zpravidla knižní nebo hudební dílo na trh, křtí jej’ – *kmotr alba*, *kmotr cédečka*. Weibliches Pendant: *kmotra – kmotrou cédečka byla herečka J. Bohdalová*; *kmotra desky* (Martincová et al. 2004, 205).

Das tschechische Wörterbuch der Neologismen verzeichnet auch das Abstraktum *kmotrovství* im Sinne ‘Auftreten in der Funktion des (neuen) Taufpaten, der Taufpatin’. Seine polnische formale Entsprechung lautet *kumoterstwo*. Semantische Parallele gibt es aber nicht mehr. Im Polnischen bedeutet das Wort ‘Eine Vetternwirtschaft, Nepotismus’. Die Säkularisierung ist hier also zugleich eine Pejorativierung der Wortbedeutung. Ähnlichen semantischen Verfall traf früher das Substantiv *kumoter*. Heutzutage werden in der christlichen Funktion die Bezeichnungen *ojciec chrzestny/ matka chrzestna* benutzt. Etymologische Wörterbücher (wie Bańkowski 2000) geben eine Erklärung, wie zu der Abnutzung der Wortsemantik gekommen ist (siehe auch

A. Nagórko, „Czy grozi nam zanik poczucia *sacrum*? Sekularyzacja polszczyzny na tle języków sąsiadów", in: http://www.slawistik.hu-berlin.de/member/anagorko/poczucie-sacrum).

Die Vergleichsanalyse des polnischen und tschechischen Sprachmaterials erlaubt noch keine Schlussfolgerungen in Bezug auf den Säkularisierungsgrad beider Sprachen. Die Prozesse verlaufen z.T. parallel, auch im katholischen Land wie Polen sind sie fortgeschritten. Die Stereotype von „frommen Polen" und „gottlosen Tschechen" stimmen also nicht.

Bibliographie

Bajerowa, Irena 1988, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, w: M. Karpluk, J. Sambor (Hg.), *O języku religijnym*, Lublin, 9-20.

Bańkowski Andrzej 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Warszawa.

Bartmiński Jerzy (Hg.), 2006, *Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, Lublin.

Burkhardt Hanna, 2011, Do diabła! *O przekleństwach pochodzenia religijnego*", in: Masojć I., Sokołowska H. (Hgg.), *Tożsamość na styku kultur II*, Vilnius, 237-245.

Burkhardt Hanna, 2012, *Sekundarne interiekcje pochodzenia religijnego*, „Język a Kultura", Band 23, Wrocław, 357-366.

Chlebda Wojciech, 2014, *Łyżka świeckiego dziegciu w beczce biblijnego miodu. O biblizmach w słownikach raz jeszcze*, in: Nagórko A. (Hg.), *Sprachliche Säkularisierung. Semantik und Pragmatik*, Hildesheim – Zürich – New York.

Daneš František et al., 1997, *Český jazyk na přelomu tysíciletí*, Praha.

Hammel Robert, 2012, *Zur Herkunft der christlichen Lexik in den westslawischen Sprachen*, in: Nagórko A. (Hg.), *Wortsemantik zwischen Säkularisierung und (Re)Sakralisierung öffentlicher Diskurse*, Hildesheim – Zürich – New York, 235-259.

ISJP, 2000 – *Inny słownik języka polskiego*, M. Bańko (Hg.),Warszawa.

Kopecký Jakub, 2012, *Metaphorische Verwendung von Bezeichnungen religiöser Texte (anhand des Tschechischen)*, in: Nagórko A. (Hg.), *Wortsemantik zwischen Säkularisierung und (Re)Sakralisierung öffentlicher Diskurse*, Hildesheim – Zürich – New York, 113-128.

Kuße Holger, 2011, *Was ist ein religiöser Diskurs und wie kann es aussehen unter den Bedingungen der Säkularisierung?*, in: Nagórko A. (Hg.), *Sprachliche Säkularisierung (Westslawisch – Deutsch)*, Hildesheim – Zürich – New York, 57-88.

Lang Ewald, 1990, Wendehals *und* Stasi-Laus. *Demo-Sprüche von Aufbruch und Wende in der DDR*, München.

Lommatzsch Bohdana, 2012, *Emotionale kommunikative Funktionen ausgewählter deutscher und tschechischer Interjektionen religiösen Ursprungs außerhalb des religiösen*

Kontextes, in: Burkhardt H., Hammel R., Łaziński M. (Hgg.), *Sprache im Kulturkontext. Festschrift für Alicja Nagórko*, Frankfurt am Main, 341-357.
Lužný Dušan, Navratilová Jolana, 2001, *Religion and Secularisation in the Czech Republic*, in: *Czech Sociological Review*, Vol. 9, No. 1: 85-98.
Marková Jana, 2011, *Der konzeptuelle Rahmen des Christlichen in der Festrede zur Grundsteinlegung des Prager Nationaltheaters (1868)*, in: Nagórko, A. (Hg.), *Sprachliche Säkularisierung. Semantik und Pragmatik*, Hildesheim – Zürich – New York, 165-187.
Martincová O. et al., 1998, *Nová slova v češtině. Slovník neologizmů*, Praha.
Martincová O. et al., 2004, Nová slova v češtině. Slovník neologizmů 2, Praha.
Pazio-Wlazłowska Dorota, 2011, *Ograniczenia języka w charakterystyce sfery sacrum. Leksyka religijna w rosyjskim jednojęzycznym słowniku objaśniającym*, in: Golachowska E., Zielińska A., (Hgg.), *Konstrukcje i dekonstrukcje tożsamości*, Band 1, Warszawa, 319-329.
Siatkowska Ewa, 1992, *Rodzina języków zachodniosłowiańskich*, Warszawa.
Uffelmann Dirk, 2006, *Nationalstaat und Religion – direkt oder umgekehrt proportional? Die gespannte Historiosophie von Zygmunt Krasińskis „Przedświt"*, in: Schulze Wessel M. (Hg.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart, 255-272.
Waszakowa Krystyna, 2011, *Czy nowe zapożyczenia semantyczne przyczyniają się do desakralizacji polszczyzny?*, in: Nagórko A. (Hg.), *Sprachliche Säkularisierung (Westslawisch – Deutsch)*, Hildesheim – Zürich – New York, 335-351.
Wierzbicka Anna, 1996, *Między/y modlitwą a przekleństwem: O Jezu! i podobne wyrażenia na tle porównawczym*, „Etnolingwistyka", Band 8, Lublin, 25-39.
Willems Joachim, 2012, *Säkularisierungen und der Gestaltwandel des Religiösen*, in: Nagórko A. (Hg.), *Wortsemantik zwischen Säkularisierung und (Re)Sakralisierung öffentlicher Diskurse*, Hildesheim – Zürich – New York, 89-110.

DIEVOBAIMINGI LENKAI, BEDIEVIAI ČEKAI – AR KALBOS UZUSO STEBĖJIMAI PATVIRTINA ŠIŲ STEREOTIPŲ PATIKIMUMĄ?

Santrauka

Šio straipsnio atspirties taškas – paplitusi etninių stereotipų opozicija: lenkas – katalikas, čekas – ateistas. Šiame fone straipsnio autorė pristato kalbų sekuliarizacijos tyrimus, atliktus 2009 m. Berlyno Humbolto universiteto Slavistikos institute. Šio projekto stebėjimo objektu pasirinktos vakarų slavų kalbos, istoriškai atstovaujančios Slavia Latina ratui ir priešinamos vokiečių kalbai. Tyrimai apima laikotarpį nuo 1989 metų. Remiantis elektroniniu tekstynu, sakralinę leksiką bandoma atsieti nuo religinio konteksto, jos metaforinės profanacijos (plg. *dekalogas* 'taisyklių sąrašas tam tikroje srityje', čekų kalboje vartojamas junginys *alaus dekalogai,* kuriuos galima rasti aludėse). Šios leksikos leksikografinį aprašymą galima rasti elektroniniame žodyne adresu: www2.

hu-berlin.de/sacrumprofanum. Pateikiama straipsnyje dabartinių lenkų ir čekų kalbų faktinė medžiaga nepatvirtina susiklosčiusių stereotipų: nepaisant lenkų visuomenės religingumo, progresyvi sekuliarizacija vyksta ir lenkų kalboje.

Esminiai žodžiai: aksiolingvistika, skaitmeninė leksikografija, kognityvinė metafora, sekuliarizacija, tautiniai stereotipai, teolingvistika.

POBOŻNI POLACY, BEZBOŻNI CZESI – CZY OBSERWACJA UZUSU JĘZYKOWEGO POTWIERDZA PRAWDZIWOŚĆ TYCH STEREOTYPÓW?

Streszczenie

Punktem wyjścia w prezentowanym artykule jest dość powszechne przeciwstawienie stereotypów etnicznych: Polak katolik i Czech ateista. Na tym tle autorka prezentuje badania nad językową sekularyzacją prowadzone od roku 2009 w Instytucie Slawistyki berlińskiego Uniwersytetu Humboldtów. Polem obserwacji są w tym projekcie języki zachodniosłowiańskie, historycznie reprezentujące krąg Slawia Latina, oraz tytułem kontrastu język niemiecki. Horyzont czasowy zawęża się do okresu po przełomie 1989. Na podstawie elektronicznych korpusów językowych śledzony jest proces uwalniania się leksyki sakralnej z konteksów religijnych, jej metaforyczna profanizacja (por. *dekalog* w zn. 'zbiór podstawowych reguł w jakiejś dziedzinie', w czeskim możliwe są nawet *piwne dekalogi* umieszczane w piwiarniach). Leksykograficzny opis tej leksyki przedstawia słownik online dostępny pod adresem www2.hu-berlin.de/sacrumprofanum/. Przykłady zawarte w tekście artykułu ograniczają się do języka polskiego i czeskiego. Materiał językowy nie potwierdza wyjściowych stereotypów, bowiem postępująca sekularyzacja dokonuje się także w polszczyźnie mimo większej – statystycznie biorąc – religijności społeczeństwa polskiego.

Słowa kluczowe: aksjolingwistyka, elektroniczna leksykografia, kognitywna metafora, sekularyzacja, stereotypy etniczne, teolingwistyka.

Jana Raclavská
Urszula Kolberová

Uniwersytet Ostrawski, Czechy

POLSKA FRAZEOLOGIA A WSPÓŁCZESNY UŻYTKOWNIK JĘZYKA

Pies we frazeologii polskiej

Mądrość życiowa zawarta w przysłowiach czy innych ustalonych połączeniach frazeologicznych trwa w języku użytkowników bez większych zmian całe pokolenia. Językoznawcy od dawna zastanawiali się nad pochodzeniem niektórych, typu *zalać komu sadła za skórę* lub *wieszać na kim psy* by stwierdzić, że sięgają one dawnych czasów, kiedy to w ten sposób wymuszano zeznania czy karano zbrodniarzy. Współczesny użytkownik języka korzysta często z połączeń frazeologicznych, by dobitniej, plastyczniej czy dowcipniej wyrazić swoje myśli. Wiadomo, że jednostki frazeologiczne mają często charakter metafory[1]. „Istotą metafory jest rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy" twierdzili Lakoff i Johnson (1988, 22). Zwracali oni uwagę na to, że wiele metafor trudno wykryć, ponieważ stanowią one zakorzeniony składnik naszej mowy i są do tego stopnia związane z naszym myśleniem, że jawią się jako zjawiska lub cechy bezpośrednie. Te zażyte metafory powstały jednak z nierozłącznej więzi języka i kultury typowej dla jego nosicieli. Życie dawnych naszych przodków było ściśle związane z pracą na roli, obroną terytoriów przed nieprzyjacielem i wyrobem przedmiotów niezbędnych do powyższych czynności. Jak zatem podają polscy frazeologowie, źródłami polskich frazeologizmów są przede wszystkim: rolnictwo, rzemiosło, wojskowość i wielkie dzieła literackie na czele z Biblią.[2] Okazuje się, że wśród zakorzenionych stałych połączeń wyrazowych wszelkiego typu bardzo popularne wśród użytkowników są jednostki z komponentem zoonimicznym. Dziś nie zasilają one bynajmniej tylko języka potocznego, ale występują też w języku polityków, dziennikarzy, sportowców, jak np. *tu jest pies pogrzebany; stawiać na dobrego konia*; *jedna jaskółka wiosny nie czyni*. Przy bliższym oglądzie zasobu frazeologicznego z komponentem zoonimicznym w polszczyźnie (ale też w języku czeskim czy słowackim) okaże się, że w przeważającej

[1] A. Pajdzińska (1988, 71) pisze na ten temat: „Duża część jednostek frazeologicznych to genetyczne metafory (metafory językowe, metafory zamrożone, klisze metaforyczne)".
[2] Szerzej na ten temat S. Bąba i J. Liberek (2011, 10-11).

mierze stanowią go jednostki z leksemem *PIES*, jego derywatami lub synonimami. Nie ulega wątpliwości, że najczęstszą frazą z komponentem *pies* we współczesnej polszczyźnie jest ta dotycząca wierności. Z drugiej strony język polski (i ośmielamy się twierdzić, że i wiele innych) obfituje w związki frazeologiczne traktujące psa z lekceważeniem, pogardą czy wręcz z nienawiścią (*psie głosy nie idą pod niebiosy*; *użyć jak pies w studni*; *kopnąć kogo jak psa*). Pozwolimy sobie przytoczyć słowa Władysława Kopalińskiego z jego *Słownika symboli*:

> Współczesne przysłowia świadczą o naszym co najmniej dwuznacznym stosunku do naszego „najlepszego przyjaciela", podając na uzasadnienie swych słów kilkanaście ustalonych połączeń wyrazowych, m. in. *pieskie życie; pieska śmierć; psi obowiązek; zejść na psy; psa warte…* (Kopaliński 1990, 319).

Z drugiej strony *Słownik języka polskiego PWN* pod hasłem *pies* podaje: 'Canis familiaris, zwierzę domowe z rodziny o tej samej nazwie, powszechnie hodowane na świecie w różnych rasach i odmianach (około 300), często tresowane dla specjalnych celów, np. dla tropienia zwierzyny, szukania przestępców, ratowania tonących' (SJP 2002, 630-631). Wśród frazeologizmów podawanych w tym słowniku w kolejności występują: ◊ *Wierny jak pies* 'bardzo wierny, bezwzględnie oddany, przywiązany', ◊ *Głodny, zmarznięty jak pies* 'bardzo głodny, bardzo zmarznięty', ◊ *pot. Być ze sobą, żyć jak pies z kotem, kochać się jak pies z kotem* 'żyć w niezgodzie, w nienawiści', ◊ *Coś jest, coś się zda, nie zda psu na budę* 'coś jest nic nie warte, do niczego, nie przyda się, nie zda się na nic', ◊ *Coś jest, ktoś się czuje pod (zdechłym) psem* 'coś jest bardzo złe, ktoś się czuje bardzo źle' itp. Internetowy słownik frazeologiczny odnotowuje też przede wszystkim jednostki o nacechowaniu ujemnym, np.: *zbity jak pies; bezpański pies; być pies na kogoś; pies z (kimś) tańcował* itp. (www.edupedia.pl, przegląd: 28. 9. 2014).

Pies i stosunek do niego członków narodów słowiańskich

Analizując w wybranych językach słowiańskich połączenia wyrazowe z komponentem *pies* zamieszczone w słownikach, jak również ustalone połączenia wyrazowe odnotowane w leksykonach frazeologicznych (jedno- i dwujęzycznych), stwierdzamy, że większość tych jednostek ma nacechowanie ujemne, nie mówiąc o ilości i popularności wyzwisk ze słowem *pies*, jego derywatami i synonimami, jak również o wysokiej ich ekspresywności. Podobna ocena psa jak w polszczyźnie pojawia się również w języku czeskim. Ze słowników frazeologicznych podajemy przykładowo: *rvát se jako psi; řádit, vyvádět jako vzteklý pes; štěkat na někoho jako pes; tahat se o něco jako psi o kost; zacházet, jednat s někým jako se psem* i słowackim, choć tutaj słowniki odnotowują uboższy zasób negatywnie nacechowanych frazeologizmów: *ani pes sa o neho neozrie*

(neobzrie); *odohnať niekoho ako psa*; *(to je) iba (rovno) za psom hodiť*; *hanbiť sa ako pes*. Większy liczebnie, lecz bardziej sprzyjający psu, jest zasób rosyjskich frazeologizmów z zoonimem *pies*. Wśród negatywnych odnotowujemy np.: *быть (с кем-то) собака собакой; гонять кого как собаку; любит как собака палку*, pozytywnie nacechowane zaś, to przykładowo: *на собаку, виляющую хвостом, рука не поднимается; нет плохих собак, есть плохие хозяева; без собаки зайца не поймаешь*.

W związku z tym nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście pies w umyśle Polaka czy Czecha wywołuje w przeważającej mierze negatywne skojarzenia, czy też mamy tutaj do czynienia z utrwalonymi przez wieki doświadczeniami człowieka przejawiającymi się w języku w postaci stałych połączeń wyrazowych. Próbując znaleźć odpowiedź na to pytanie, nie zapominamy o fakcie, na który zwraca uwagę Jolanta Maćkiewicz, że: „Język ewoluuje wolniej niż ludzkie myślenie i dlatego językowy obraz świata nigdy nie odpowiada jakiemuś określonemu etapowi w rozwoju ludzkiej myśli" (Maćkiewicz 1999, 195).

Użytkownik języka polskiego a jego stosunek do psa – analiza badań ankietowych

By stwierdzić zależność między faktycznym stosunkiem do psa jako zwierzęcia u współczesnego użytkownika języka polskiego i świadomym korzystaniem przez niego z utartych połączeń wyrazowych z komponentem *pies*, zdecydowaliśmy się przeprowadzić wśród użytkowników języka badania ankietowe. Ich celem było stwierdzenie faktycznego stosunku respondentów do psa jako zwierzęcia domowego, korzystania przez nich z frazeologizmów z komponentem *pies* i znajomości treści tych frazeologizmów. Ze względu na to, że identyczne badania przeprowadzano również wśród użytkowników języka czeskiego i rosyjskiego, trzeba było niektóre pytania uogólnić tak, by mogły objąć szerszy słowiański kontekst. Budowa kwestionariusza była trójdzielna. Oprócz danych dotyczących respondenta kwestionariusz zawierał zestaw pytań dotyczących stosunku ankietowanego do psa i zwierząt w ogóle, by ewentualnie wyeliminować osoby nie kontaktujące się ze zwierzętami ze względów zdrowotnych. Następnie sprawdzano asocjacje ankietowanych wywołane przez pojęcia: pies, suka, szczenię itp. W końcu sprawdzano znajomość utartych połączeń wyrazowych z komponentem *pies* i ich używanie przez respondentów, ewentualnie osoby w ich okolicy.

W badaniach na terenie Polski wzięło udział ogółem 71 respondentów, w tym 28 studentów, 31 osób w wieku czynnym zawodowo i 12 emerytów. Zdecydowaną większość ankietowanych, aż 59, stanowiły kobiety, w wypełnianiu kwestionariusza wzięło udział 11 mężczyzn (jedna ankieta bez zaznaczenia płci). Większość respondentów miała wykształcenie średnie, konkretnie 45 osób, wykształcenie wyższe w

ankiecie zaznaczyło 24 pytanych, wykształcenie podstawowe podały dwie osoby. Jako miejsce zamieszkania w przeciągu ostatnich 5 lat 30 respondentów podało wieś, 35 osób – miasto, cztery osoby swoje miejsce zamieszkania określiły jako rejon podmiejski (dwie ankiety bez podania miejsca zamieszkania).

W pierwszej części ankiety zdanie respondenta zostało skonfrontowane z hasłem słownikowym dotyczącym psa i wyrażało jego osobisty stosunek do tego zwierzęcia. Spośród 71 ankietowanych do sympatii wobec psa przyznało się 65 respondentów, z czego 47 posiadało psa, kota lub ewentualnie jeszcze inne zwierzę. Interesujące były dwie grupy respondentów – pierwsza, obejmująca 18 respondentów, którzy wyrażali swoją sympatię do psa, ale nie posiadali żadnego zwierzęcia i następna, licząca 5 osób, które nie lubiły psów i nie miały w domu żadnego zwierzęcia. Nie nastąpił przypadek, żeby osoba posiadająca jakiekolwiek zwierzę domowe, nie lubiłaby psów.

W dalszej części ankiety ustalano prototypowe wyobrażenie psa funkcjonujące u respondentów, zdając sobie równocześnie sprawę z indywidualnego i kulturowego obciążenia ankietowanych. Większość respondentów przyznała, jak podano wyżej, że lubi psy i w zadaniu wymagającym dopełnienia określeń do synonimów i derywatów słowa *pies* wymieniła przede wszystkim słowa pozytywnie nacechowane, np. *przyjacielski, wierny, opiekuńczy, czujny*. Pod pojęciem *pies* najczęściej respondenci wyobrażali sobie owczarka alzackiego (31 respondentów), na drugim miejscu wskazywano huski syberyjskiego (16 respondetów), tylko jeden ankietowany wskazał jako typowego przedstawiciela rasy psów bull teriera.

Ostatni segment ankiety dotyczył praktycznego korzystania z połączeń frazeologicznych. Jeśli chodzi o znajomość ustalonych połączeń wyrazowych ze słowem *pies*, to 71 respondetów wymieniło 32 jednostki łącznie z wariantami. Przywoływane były następujące połączenia: *wściekły jak pies*; *pies na baby/kobiety*; *psia pogoda*; *żyć jak pies z kotem*; *mieć pieskie życie*; *leczy się jak na psie*; *jak psu na budę*; *czuć się jak zbity pies*; *zejść na psy*; *nie dla psa kiełbasa*; *urwać się jak pies z łańcucha*; *pies ci mordę lizał*; *jak psu z gardła wyjęty*; *wieszać na kimś psy*; *należy się jak psu zupa*; *pies to jebał*; *na psa urok*; *pieskie życie*; *za darmo nawet pies nie szczeka*; *gdy pies je, to nie szczeka*; *psi żywot*; *pies z kulawą nogą (nie zajrzy)*; *uczepić się jak rzep psiego ogona*; *goić się jak na psie*; *pies ogrodnika*; *ni pies, ni wydra*; *głodny jak pies*; *psia dola*; *zimno jak w psiarni*; *tu jest pies pogrzebany*; *pies, który dużo szczeka, nie gryzie*; *wygląda jak chart*; *jak pies z podkulonym ogonem*. Jeden z respondentów podał nieuwzględniane w słownikach porównanie: *mokry jak pies*. W jedynym wypadku podane zostało porównanie *fałszywy jak pies*, zapewne jako błędna zamiana komponentu *kot*.

Frazeologizmów z nacechowaniem pozytywnym było niewiele: *wierny jak pies*; *czujny jak pies*; *pies przyjacielem człowieka*; *leczy/goi się jak na psie*; jeden respondent

podał porównanie niemające charakteru utartego, ale o nacechowaniu pozytywnym: *mądry jak pies*. W jedynym przypadku podano jednostkę o nacechowaniu neutralnym: *niejednemu psu* [na imię] *Burek*. Wśród ankietowanych znalazły się osoby, które nie potrafiły przywołać żadnego stałego połączenia wyrazowego z komponentem *pies* lub jego derywatami. Nie świadczy to bynajmniej o tym, że respondenci nie znali tego typu frazeologizmów, raczej chodzi o niezrozumienie pytania.

Pasywną znajmość frazeologizmów i ich łączliwości badano za pomocą uzupełniania odpowiednich jednostek: *pies z kulawą nogą …* (*nie zajrzy*); *kto chce psa …* (*uderzyć*), *ten zawsze kij znajdzie*; *pies, który dużo …* (*szczeka*), *nie gryzie*. Poprawne uzupełnienie pierwszego z frazeologizmów *ani pies z kulawą nogą nie zajrzy/ nie zaglądnie/ nie zainteresuje się/ nie spojrzy/ nie przyjdzie* itp. udało się 21 ankietowanym. Frazeologizm *kto chce psa uderzyć/ bić/ zbić, kij zawsze znajdzie* poprawnie uzupełniło 43 respondentów. Ostatnia fraza *pies, który dużo szczeka, nie gryzie* była znana większości ankietowanych (59 osób). Co prawda, w ośmiu wypadkach pojawił się wariant *pies, który dużo je, nie szczeka*.

Kolejne zadanie, które polegało na wyborze połączeń frazeologicznych, znanych ankietowanemu, miało dokumentować wyższy stopień opanowania polskiej frazeologii. Wśród 8 jednostek znalazły się trzy nieistniejące w zasobie frazeologicznym polszczyzny, ale wymyślone na potrzeby niniejszej ankiety, były to: *łasić się do kogoś jak szczeniak*; *najpierw pan, a potem pies*; *dobry pies nie ukąsi człowieka*. Spośród badanych osób tylko jedna wskazała wśród poprawnych trzy nieistniejące frazeologizmy. Połączenie wyrazowe *łasić się do kogoś jak szczeniak* za znane lub słyszane uznało 33 respondentów (prawdopodobnie pomylono je z łaszeniem się kota), następne połączenie *najpierw pan, a potem pies* było znane 32 ankietowanym, a 9 osób uznało za frazeologizm frazę *dobry pies nie ukąsi człowieka*. O tym, że w pytaniu chodziło o ustalone połączenia wyrazowe, a nie przypadkowe, podpowiadało sformułowanie pytania, które brzmiało: Proszę zaznaczyć te powiedzenia, które Pan/Pani zna lub je Pan/Pani słyszała.

Jeśli porównamy odpowiedzi dotyczące charakterystyki psa jako zwierzęcia, to dominującą cechą u wszystkich respondentów była wierność. Nawet do pozornie negatywnego wyrazu *suka* respondenci dodawali określenia pozytywne: *wierna, troskliwa, łagodna, macierzyńska, czujna, mądra, piękna*. U sześciu zaledwie respondetów pojawiły się przymiotniki nacechowane negatywnie: *agresywna, zła, wredna, groźna*, choć tutaj ankietowani zapewne zmetaforyzowali określenia *suka*, przypisując je kobiecie, o czym może świadczyć podany przymiotnik *wredna* niemający odniesienia do zwierzęcia. Porównując powyższe dane z wielością frazeologizmów negatywnych podanych przez respondentów, widzimy znaczną rozbieżność między przyzwyczajeniami mówiących a ich faktycznym stosunkiem do czworonoga.

Podsumowanie

Używane przez przedstawicieli polskiej społeczności negatywnie nacechowane jednostki frazeologiczne są w języku polskim zakorzenione od dawna. Większość z nich funkcjonuje też w innych językach słowiańskich. Stanowią one odbicie dawnej rzeczywistości, stosunków międzyludzkich, doświadczeń życiowych. Jak pisze Jan Patočka (1995, 178) świadczą one o sposobach postrzegania przez członków danych społeczeństw językowych otaczającej ich rzeczywistości, o „sedymencie" osiadłym w tych językach jako pozostałości po dawnych doświadczeniach jego użytkowników. Pomimo sympatii, które żywi polska społeczność językowa wobec psa, nie odbija się to w jej przyzwyczajeniach mownych. Najczęściej używa ona pozytywnie nacechowanego porównania *wierny jak pies*, ale równocześnie posługuje się wielu stałymi połączeniami wyrazowymi, z których wynikają złe cechy tego zwierzęcia. Rzadko jednak uświadamiany jest fakt, że w rzeczywistości frazeologizmy mówią o charakterze istoty ludzkiej. Z ich treści wynika potrzeba dominacji nad bezbronną istotą, wydaną na łaskę i niełaskę swego właściciela. Sfrazeologizowane jednostki typu: *być głodny jak pies; zmarznąć jak pies, traktować kogo jak psa (parszywego) psa; nie dla psa kiełbasa;nawet pies by tego nie tknął* świadczą o tym, że pies z winy człowieka cierpi głód czy zimno, jest bity lub inaczej poniewierany.

Przeprowadzona ankieta udowodniła, że frazeologizmów używamy mechanicznie, nie analizując ich treści i nie zastanawiając się nad nią. Nie można jednak oprzeć się stwierdzeniu, że doświadczenia człowieka z dawnej przeszłości utrzymują się w języku znacznie dłużej niż pamięć o nich, a w wypadku psa jesteśmy wyjątkowo konserwatywni.

Bibliografia

Bartmiński Jerzy, 1999, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: Bartmiński J. (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, 103-120.

Bąba Stanisław, Liberek Jarosław, 2011, *Ze studiów nad frazeologią współczesnego języka polskiego*, Poznań.

Będkowska-Kopczyk Agnieszka, 2008, *Frazeologia i paremia z punktu widzenia badań kognitywnych. Glossa do tematu*, w: Vilímek V. (red.), *Parémie národů slovanských IV*, Ostrava, 26-34.

Čermák František, 1982, *Idiomatika a frazeologie češtiny,* Praha.

Čermák František, Hronek Jiří, Machač Jaroslav, 2009, *Slovník české frazeologie a idiomatiky. 1. Přirovnání*, wyd. 2, Praha.

Grzegorczykowa Renata, 1999, *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: Bartmiński J. (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, 39-46.

Kopaliński Władysław, 1990, *Słownik symboli*. Warszawa.
Maćkiewicz Jolanta, 1999, *Wyspa – językowy obraz wycinka rzeczywistości*, w: Bartmiński J. (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, 193-206.
Mlacek Jozef, 1977, *Slovenská frazeológia*, Bratislava.
Mokijenko Valerij M., Wurm Alexander, 2002, *Česko-rusky frazeologicky slovnik*, Olomouc.
Pajdzińska Anna, 1988, *Udział konotacji leksykalnej w motywacji frazeologizmów*, w: Bartmiński J. (red.), *Konotacja*, Lublin, 67-82.
Patočka Jan, 1995, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha.
Pawłowski Adam, 1999, *Metodologiczne podstawy wykorzystania słowników frekwencyjnych w badaniu językowego obrazu świata*, w: Pajdzińska A., Krzyżanowski P. (red.), *Przeszłość w językowym obrazie świata*, Lublin, 81-99.
Raszewska-Żurek Beata, *Jak wieszamy psy na ... psie – obraz psa w językach zachodniosłowiańskich i ich dialektach*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Russologica", 2011, nr 4, 208-216.
Slovník spisovného jazyka českého, 1964, Havránek B. (red.), t. 2, Praha.
Slovník české frazeologie a idiomatiky, Čermák F., Hronek J., Machač J. (red.), t. I-IV, Praha 1983-2009.
Smiešková Elena, 1989, *Malý frazeologický slovník*, Bratislava.
SPJ - *Słownik języka polskiego*, Szymczak M. (red.), t. I, Warszawa 2002.
Tokarski Ryszard, 2001, *Słownictwo jako interpretacja świata*, w: Bartmiński J. (red.), *Współczesny język polski*, Lublin, 343-370.

LENKŲ FRAZEOLOGIJA IR ŠIUOLAIKINIS KALBOS VARTOTOJAS

Santrauka

Šiuolaikinis kalbos vartotojas vartoja frazeologizmus, kurių kilmę dažnai sunku nustatyti, kadangi frazeologizmai yra giliai įsišaknijęs tam tikros tautos kultūros kalbos sistemos vienetas, kuriame atsispindi kalbos sistemos ir tautos mąstysenos savitumas. Tarp vartotojų populiarūs yra frazeologiniai junginiai su zooniminiu komponentu, ypač su žodžiu *šuo*. Dauguma šių frazeologizmų lenkų kalboje (ir kitose slavų kalbose) turi neigiamą atspalvį. Siekiant nustatyti faktinį šiuolaikinio lenkų kalbos vartotojo požiūrį į šunį, kaip į gyvūną, buvo atliktas tyrimas, kuriame dalyvavo 71 respondentas. Paaiškėjo, kad kalbos vartotojų įpročiai (respondentai pateikdavo frazeologizmus, apibūdinančius šunį negatyviai) ir jų tikrasis požiūris į keturkojį (kuris buvo pozityvus) nesutampa. Atlikta apklausa parodė, kad frazeologizmai vartojami spontaniškai, neįsigilinant į jų turinį.

Esminiai žodžiai: pasaulio vaizdas kalboje, metafora, frazeologija, šuo, šiuolaikinis kalbos vartotojas, apklausa.

POLISH PHRASEOLOGY AND CONTEMPORARY USER OF LANGUAGE

Summary

The contemporary user of language uses phrasemes and idioms, which origin is difficult to establish. The phrasemes have formed on the grounds of a language and culture background, which is typical for its speakers. Among the users are very popular fixed expressions with animal component, especially with the component *dog*. These fixed expressions are in the polish language (as well as in the other Slavic languages) in most cases understood as negative. To find the correlation between real relationship to dog as an animal, which presents the contemporary user of polish language on the one hand, and knowledge and conscious use by him phrasems and idioms with component *dog* on the other hand, was conducted the questionnaire survey. The survey involved 71 respondents. The questionnaire surveys showed discrepancy between the habits of speakers (they knowledge and use of the fixed expressions and idioms, which described dog negatively) and their real relationship to a dog (which appeared as a positive). Conducted questionnaire survey proved, that we often use phrasems mechanically and we don't analyze their content.

Keywords: Linguistic word view, metaphor, phraseology, dog, contemporary language user, questionnaire surveys.

Barbara Dwilewicz

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

NAZWY SKLEPÓW W WILNIE

W niniejszym artykule chciałabym się przyjrzeć sposobom tworzenia nazw sklepów w Wilnie. Materiał badawczy pochodzi z katalogów internetowych, a także z bezpośredniej obserwacji szyldów sklepowych na ulicach miasta. Ze względu na obszerność materiału ograniczam się do wybranych przykładów, które uznałam za ciekawe i wykazujące pewne prawidłowości[1]. Warto zaznaczyć, że nazwy sklepów na Litwie nie były dotychczas obiektem dociekań naukowych, natomiast w Polsce[2] i innych krajach ten rodzaj chrematonimów doczekał się wielu ciekawych opracowań.

W związku ze zmianami politycznymi, jakie dokonały się na Litwie, i rozwojem gospodarki rynkowej deficyt towarów zmienił się w ich nadmiar, co stało się zapowiedzią walki o klienta. Zwrócono więc baczniejszą uwagę na rolę nazwy placówki handlowej, która jest jej wizytówką i służy nawiązaniu kontaktu językowego (i nie tylko) z potencjalnym klientem. Nazwa pełniąca wyłącznie funkcję informacyjną (o charakterze deskryptywnym[3]), a więc przekazująca informację o specyfice sklepu i sprzedawanym towarze bez elementów autoreklamy, w czasach silnej konkurencji już nie wystarcza. Należy jednakże zaznaczyć, że taki typ nominacyjny nadal w Wilnie jest rozpowszechniony i liczba sklepów, zwłaszcza spożywczych, jest pokaźna. Mamy tu do czynienia z wyrażeniami deskrypcyjnymi składającymi się z leksemu *parduotuvė/krautuvė*[4] 'sklep' oraz odpowiedniego rzeczownika lub kilku rzeczowników w dopełniaczu informujących o sprzedawanym towarze[5], np.: *Maisto parduotuvė* 'sklep spożywczy', *Gėrimų parduotuvė* 'sklep z napojami', *Gelių krautuvė* 'sklep z kwiatami', *Maisto prekių parduotuvė* 'sklep z artykułami spożywczymi', *Visokių daiktų krautuvėlė* 'sklepik z różnymi rzeczami' albo apelatywami oznaczającymi rodzaj sklepu, np.:

[1] W artykule pominięto nazwy sklepów zagranicznych sieci handlowych.

[2] Por. m.in.: Rzetelska-Feleszko 1994; Rzetelska-Feleszko 1995; Młynarczyk 2010; Młynarczyk 2010; Gorczyca 2002; Oronowicz-Kida 2011.

[3] Deskrypcje „to opisowe wyrażenia identyfikujące, czyli wyrażenia, które mają zdolność wskazywania obiektów indywidualnych, dla odróżnienia ich od innych, poprzez przypisanie im pewnych właściwości" (Kaleta 1998, 33).

[4] Rzeczownik *krautuvė* (deminutivum *krautuvėlė*) postrzegany jest jako wyraz przestarzały, jednak obecnie coraz częściej pojawia zamiast wyrazu *parduotuvė*, zwłaszcza w przypadku niedużego sklepu. Językoznawcy litewscy przez długi czas opowiadali się za nazwą *parduotuvė*, gdyż ich zdaniem znaczenie tego wyrazu jest bardziej czytelne i dokładne (Lietuvių kalbos institutas), zob. http://www.lki.lt/lki/kkb/zodis.php?selectzodis=krautuv%C4%97 (dostęp: 10.12.2014).

[5] W języku litewskim w tego typu nazwach występuje przydawka rzeczowna.

Daržovės ‘warzywa’, *Apranga* ‘odzież’, *Gėlės* ‘kwiaty’, *Verpelai* ‘przędza’, *Saldumynai* ‘słodycze’, *Dviračiai* ‘rowery’, *Drabūžiai* ‘ubrania’.

Określenie użyte z wyrazem gatunkującym *parduotuvė/krautuvė* ‘sklep’ może mieć charakter lokalizacyjny, w przypadku Wilna najczęściej nawiązuje do nazwy dzielnicy, w której dana placówka się znajduje, jednakże nie zawiera wzmianki o sprzedawanym towarze, np.: *Užupio krautuvė* ‘sklep na Zarzeczu’ (sklep spożywczy), *Senamiesčio krautuvė* ‘sklep na Starówce’ (sklep spożywczy), *Senamiesčio krautuvėlė* ‘sklepik na Starówce’ (sklep spożywczy). Tego typu nazwy występują przeważnie w prestiżowych dzielnicach miasta, co nie tylko ułatwia zapamiętanie położenia danego sklepu, lecz też sprzyja jego promowaniu.

Nie jest tajemnicą, że dobry towar nie zawsze decyduje o sukcesie sklepu, należy go odpowiednio zareklamować i najlepiej jest, jeżeli pewne elementy reklamy pojawią się już w samej nazwie sklepu, która powinna nie tylko przyciągać uwagę klienta, lecz również wywoływać pozytywne emocje i skojarzenia. Możliwości uzyskania takiego efektu jest wiele. W celu stworzenia szczególnie pozytywnego wizerunku placówki handlowej twórcy nazw wykorzystują takie leksemy, jak *pasaulis* ‘świat’, *planeta* ‘planeta’, *rojus* ‘raj’, *šalis* ‘kraj’, *imperija* ‘imperium’, *namai* ‘dom’, *mada* ‘moda’, *oazė* ‘oaza’, *centras* ‘centrum’, *takas* ‘dróżka/ścieżka/szlak’, *salonas* ‘salon’, *studija* ‘studio’, *galerija* ‘galeria’ itd. Podobne wyrazy są również modne i produktywne w nazewnictwie sklepów w Polsce. K. Gorczyca stwierdza, że nie byłoby to niczym szczególnym, gdyby tych rzeczowników używano zgodnie z regułami składni i frazeologii, jednakże dość często nazwy utworzone przez tego typu wyrazy w połączeniu z innymi elementami, nie tylko zaskakują odbiorcę, „ale nawet śmieszą i rażą” (Gorczyca 2002, 173). Wyżej wymienione leksemy zastępujące rzeczowniki *parduotuvė/ krautuvė* ‘sklep’, pełnią wyraźną funkcję reklamową i z określeniami wskazującymi na rodzaj sprzedawanego towaru tworzą składające się z dwu lub więcej wyrazów połączenia wyrazowe o charakterze deskryptywnym. Bodajże najwięcej sklepów w Wilnie ma w swojej nazwie rzeczownik *pasaulis* ‘świat’, zapewne dzięki jego polisemiczności. Dla użytkownika języka wyraz ten w pierwszej kolejności kojarzy się z wszechświatem, kulą ziemską, a więc z czymś, co jest ogromne, bezkresne, do końca niezbadane, ale *świat* to też rzeczywistość, w której żyjemy, a zatem jest to wyraz, który ma bezpośredni związek z cywilizacją, kulturą, określonym środowiskiem itd., np.: *Popieriaus pasaulis* ‘świat papieru’ (sklep z artykułami kancelaryjnymi), *Elektronikos pasaulis* ‘świat elektroniki’ (sklep techniczny), *Baldų pasaulis* ‘świat mebli’ (sklep meblowy), *Dovanų pasaulis* ‘świat prezentów’ (sklep z upominkami), *Mados pasaulis* ‘świat mody’ (sklep odzieżowy), *Santechnikos pasaulis* ‘świat hydrauliczny’ (sklep hydrauliczny), *Stogų ir fasadų pasaulis* ‘świat dachów i fasad’ (sklep z materiałami budowlanymi),

Stiklo pasaulis ‘świat szkła’ (sklep ze szkłem), *Aktyvus pasaulis* ‘aktywny świat’ (sklep z artykułami turystycznymi), *Mažylio pasaulis* ‘świat malucha’ (sklep z artykułami dla dzieci), *Vitaminų pasaulis* ‘świat witamin’ (sklep z żywnością ekologiczną), *Žemėlapių pasaulis* ‘świat map’ (sklep z mapami), *Spynų pasaulis* ‘świat zamków’ (sklep z zamkami), *Gyvasis pasaulis* ‘żywy świat’ (zoosklep), *Varžtų pasaulis* ‘świat śrub’ (sklep ze śrubami), *Pėdkelkinių pasaulis* ‘świat rajstop’ (sklep z rajstopami).

Należy zaznaczyć, że o wiele mniejszym wzięciem cieszy się leksem *planeta* jako komponent nazw sklepów w Wilnie mimo bogatych skojarzeń z kosmosem, z przestrzenią pozaziemską, np.: *Žaislų planeta* ‘planeta zabawek’ (sklep z zabawkami), *Rūbų planeta* ‘planeta ubrań’ (sklep z odzieżą używaną), *Vaikų planeta* ‘planeta dzieci’ (sklep z towarami dla dzieci).

Modnym elementem nazwy jest leksem *rojus* ‘raj’. W naszej świadomości *raj* jest utrwalony nie tylko jako „biblijny obraz pierwotnego szczęścia człowieka i miejsce pobytu zbawionych po śmierci dusz“, lecz również jako „miejsce pełne szczęśliwości, obfitujące w niezwykłe bogactwo, szczególnie sprzyjające warunkom do życia, wypoczynku itp.“ (SWJP 1996, 629). Zatem nic dziwnego, że właściciele sklepów często używają tego wyrazu jako przynęty dla klientów: *Baldų rojus* ‘raj mebli’ (sklep meblowy), *Papuošalų rojus* ‘raj ozdób’ (sklep z biżuterią), *Santechnikos rojus* ‘raj hydrauliczny’ (sklep hydrauliczny), *Suknelių rojus* ‘raj sukienek’ (sklep z odzieżą damską), *Mados rojus* ‘raj mody’ (sklep z odzieżą), *Žvejo rojus* ‘raj rybaka’ (sklep wędkarski), *Alaus rojus* ‘raj piwa’ (sklep z piwem), *Žaliasis rojus* ‘zielony raj’ (sklep drzew i krzewów ozdobnych), *Jorkų rojus* ‘raj jorków’ (sklep dla psów małych ras), *Pėdkelnių rojus* ‘raj rajstop’ (sklep z rajstopami).

Innym popularnym leksemem jest *šalis* ‘kraj’, który w pierwszej kolejności kojarzy się z ojczyzną, krajem lat dziecinnych, chociaż może też wywoływać asocjacje z różnymi obcymi krajami, w tym ciepłymi i egzotycznymi, np.: *Siūlų šalis* ‘kraj nici’ (sklep z włóczką), *Dovanų šalis* ‘kraj prezentów’ (sklep z upominkami), *Balionų šalis* ‘kraj balonów’ (sklep z dekoracjami na różne przyjęcia), *Svajonių šalis* ‘kraj marzeń’ (sklep z zabawkami), *Batų šalis* ‘kraj butów’ (sklep z obuwiem), *Idėjų šalis* ‘kraj idei’ (sklep z upominkami).

Leksem *imperija* ‘imperium’ przywodzi na myśl rozległe i potężne państwa słynące z ogromnych bogactw, handlu, toteż użycie tego wyrazu w nazwie sklepu powinno w świadomości nabywcy utrwalić przekonanie o nieograniczonych możliwościach sklepu, np.: *Miego imperija* ‘imperium snu’ (sklep z pościelą), *Šviesos imperija* ‘imperium światła’ (sklep oświetleniowy), *Odos imperija* ‘imperium skóry’ (sklep z artykułami skórzanymi), *Popieriaus imperija* ‘imperium papieru’ (sklep z artykułami papierniczymi).

Dużą frekwencją w badanych nazwach sklepów odznacza się wyraz *namai* 'dom', który wszystkim kojarzy się z ciepłem rodzinnym, serdeczną atmosferą, miłością, bezpieczeństwem, gościnnością. Zatem słowo to wywołuje wyjątkowo pozytywne asocjacje, co niewątpliwie wykorzystywane jest w określaniu sklepów, np.: *Lino namai* 'dom lnu' (sklep z wyrobami lnianymi), *Sūrio Džiugas namai* 'dom sera Džiugas' (sklep z serami), *Šokolado namai* 'dom czekolady' (sklep z czekoladą), *Vilnos namai* 'dom wełny' (sklep z włóczką), *Medaus namai* 'dom miodu' (sklep z miodem), *Kvapų namai* 'dom zapachów' (sklep kosmetyczny), *Julios namai* 'dom Julii' (sklep z odzieżą, którego właścicielką jest prawdopodobno Julia), *Gyvi namai* 'żywy dom' (sklep z artykułami ekologicznymi), *Baldų namai Skraja* 'dom mebli „Skraja" (sklep meblowy), *Sidabro namai* 'dom srebra' (sklep jubilerski), *Fėjos namai* 'dom czarodziejki' (sklep pościelowy), *Knygų namai* 'dom książki' (księgarnia), *Gerų gėrimų namai* 'dom dobrych napojów' (sklep z napojami), *Kvapų namai* 'dom zapachów' (sklep z kosmetykami), *Sidro namai* 'dom cydru' (sklep z napojami alkoholowymi). W tym miejscu wypada nadmienić, że na Litwie nie było wcześniej (do odzyskania przez Litwę niepodległości) tradycji używania w nazwach wielkich placówek handlowych z różnymi działami sprzedaży detalicznej leksemu *namai* 'dom', ekwiwalentem polskich wyrażeń *dom towarowy*, *dom handlowy* w języku litewskim było połączenie wyrazowe *universalinė parduotuvė,* czyli 'sklep uniwersalny'.

W wielu nazwach sklepów występuje leksem *mada* 'moda'. Z tym wyrazem oswajamy się od najmłodszych lat, dlatego też reagujemy na jego obecność w dowolnym połączeniu wyrazowym, bo bycie modnym we współczesnym świecie dla wielu jest niezmiernie ważne. W Wilnie jedno z centrów handlowych nosi nazwę *Mada* 'moda'. Inne przykłady obecności tego wyrazu w nazwach sklepów: *Mados aikštė* 'plac mody' (sklep z ubraniem), *Mados linija* 'linia mody' (sklep z ubraniem), *Mada iš skrynios* 'moda ze skrzyni' (sklep z ubraniem), *Mada vaikams* 'moda dla dzieci' (sklep z ubraniem i obuwiem), *Sportas ir mada* 'sport i moda' (towary sportowe), *Mados kolekcija* 'kolekcja mody' (sklep z ubraniem i obuwiem), *Interjero mados* 'moda wystroju wnętrza' (sklep z wyposażeniem wnętrz), *Mados angaras* 'hangar mody' (sklep z odzieżą używaną), *Mados prieskoniai* 'modne przyprawy' (sklep sprzedający zegarki znanych firm i bizuterię). Można mieć wątpliwości, czy z modą kojarzą się klientowi sklepy z odzieżą używaną (*Mados angaras*), chyba raczej nie za bardzo. W związku z rozrostem w ostatnich latach tej sieci sklepów ich właściciele usilnie zabiegają o klienta, wabiąc go nie tylko różnymi promocjami, lecz również wymyślnymi nazwami.

Oazė 'oaza' to „obszar w obrębie pustyni lub półpustyni, pokryty bujną roślinnością dzięki obecności wody źródlanej lub pochodzącej ze studni artezyjskich", a także „wyizolowane, odosobnione miejsce, w którym można osiągnąć upragniony

stan, gdzie panują wymarzone warunki, atmosfera, miejsce wyróżniające się na danym obszarze szczególnymi estetycznymi, krajobrazowymi, przyrodniczymi" (SWJP 1996, 630). Zatem wyraz ten w nazwie sklepu powinien jak najbardziej przyciągać uwagę nabywcy, zaś wyobrażana obfitość zieleni w przenośnym znaczeniu powinna się kojarzyć z obfitością, różnorodnością asortymentu, np.: *Drabužių oazė* 'oaza ubrań' (sklep z ubraniami), *Siūlų oazė* 'oaza nici' (sklep z włóczką), *Juvelyrikos oazė* 'oaza jubilerska' (sklep jubilerski), *Kvapų oazė* 'oaza zapachów' (sklep z kosmetykami), *Eko oazė* 'oaza eko' (sklep artykułów ekologicznych), *Saldi oazė* 'słodka oaza' (sklep z wyrobami czekoladowymi), *Floristinė oazė* 'oaza florystyczna' (kwiaciarnia), *Oazė vyrams* 'oaza dla mężczyzn' (sklep odzieżowy dla mężczyzn), a nawet *Padangų oazė* 'oaza opon' (sklep z oponami). Ostatni przykład, w moim przekonaniu, jest absolutnym zaprzeczeniem oazy.

Rozpowszechnionym leksemem występującym w znaczeniu *parduotuvė/krautuvė* 'sklep' jest *centras* 'centrum', np.: *Augalų centras* 'centrum roślin' (kwiaciarnia), *Batų centras* 'centrum butów' (sklep z obuwiem), *Džinsų centras* 'centrum dzinsów' (sklep z ubraniem), *Medžio centras* 'centrum drewna' (sklep meblowy), *Žaliasis centras* 'zielone centrum' (sklep z nasionami). Moda na *centrum* może być podyktowana, jak sądzi K. Gorczyca (2002, 174), dążeniem do podkreślenia znaczącego, centralnego miejsca placówki handlowej oraz chęcią odcięcia się od prowincjalności, peryferyjności.

Z innych leksemów dość często pojawiających się w nazwach sklepów można wymienić rzeczownik *takas* 'ścieżka/dróżka/szlak'. Wyraz ten zgodnie z logiką powinien odsyłać klienta do sklepów, w których można nabyć różne środki lokomocji, w niektórych wypadkach rzeczywiście tak jest, np.: *Dviračių takas* 'ścieżka rowerowa' (sklep rowerowy). W jakimś stopniu uzasadniona może być nazwa *Šilko takas* 'jedwabny szlak' (sklep z ubraniami), nawiązująca do dawnej drogi handlowej łączącej Chiny z Europą i Bliskim Wschodem, może rzeczywiście sprzedawane w tym sklepie ubrania pochodzą z Chin. Zapewne nikogo nie razi też połączenie wyrazowe *Vandens takas* 'szlak wodny', jednak dziwne jest, że taką nazwę nosi sklep z odzieżą używaną. Sklepy *Kilimų takas* 'ścieżka dywanów' (sklep z dywanami), *Vilnos takas* 'wełniana ścieżka' (sklep z włóczką) mogą w jakimś stopniu wywoływać odległe skojarzenia z przestrzenią. Natomiast możliwe, że nazwa sklepu *Sidabrinis takas* 'srebrny szlak' (sklep z biżuterią) nawiązuje do dawnych szlaków srebra (hiszpański szlak srebra, transatlantycki szlak srebra)[6].

[6] Por. Monika Krużołek, *Morska wymiana handlowa w Europie w XVI w., szlaki, typy towarów, podróże wahadłowe Holendrów, Gdańsk i propozycja portów bałtyckich, skutki społeczno-gospodarcze w Polsce (wzrost pańszczyzny, zachowanie równowagi rynku wewnętrznego, regres rzemiosła, regres miast* [online], www.google.pl/#q=kru%C5%BCo%C5%82ek+monika+morska+wymiana (dostęp: 15. 12.2014).

Należy podkreślić, że w Wilnie raczej nie cieszy się popularnością leksem *salonas* 'salon' jako komponent nazwy, który podnosi atrakcyjność sklepu poprzez skojarzenia z elegancją, dobrym gustem, np. *Gėlių salonas* 'salon kwiatów' (kwiaciarnia), *Dviračių salonas* 'salon rowerów' (sklep rowerowy). O wiele częściej pojawia się on w nazwach lokali usługowych, np. *Grožio salonas* 'salon piękności', podobnie zresztą jak i leksem *studija* 'studio', który dość rzadko występuje w nazwach sklepów, np. *Užupio floristikos studija* 'studio florystyczne na Zarzeczu' (kwiaciarnia). W Polsce powyższe rzeczowniki należą do modnych i popularnych elementów tworzących nazwy sklepów (Młynarczyk 2010, 182-184; Gorczyca 2002, 173). Nie upowszechnił się dotychczas również leksem *galerija* 'galeria', spotykamy jedynie nieliczne jego przykłady w nazwach sklepów, np.: *Aprangos galerija* 'galeria odzieży' (sklep z ubraniem), *Gėlių galerija* 'galeria kwiatów' (kwiaciarnia), *Katės galerija* 'kocia galeria' (sklep z biżuterią). W Polsce rzeczownik *galeria* jest często wykorzystywany jako określenie dużego budynku mieszczącego lokale usługowo-handlowe, np. *Galeria Krakowska* lub jako człon nazw mniejszych placówek handlowych o jednorodnym typie towarów (Młynarczyk 2010, 184-185).

Jednym ze sposobów nakłonienia klienta do kupna towaru, a przynajmniej do zainteresowania go asortymentem danego sklepu jest stosowanie zdrobnień. W analizowanym materiale takich nazw uzbierało się sporo, głównie są to zdrobnienia wyrazów pospolitych, np: *Skilandukas* 'kindziuczek', nazwa jest zdrobnieniem wyrazu *skilandis* 'skiłądź, kindziuk'[7] (sklep mięsny), *Skrinelė* 'skrzyneczka', zdrobnienie wyrazu *skrinia* 'skrzynia' (sklep odzieżowy), *Auksinė dovanelė* 'złoty prezencik', zdrobnienie wyrazu *dovana* 'prezent' (sklep jubilerski), *Siūlų kamuoliukas* 'kłębuszek nici', zdrobnienie wyrazu *kamuolys* 'kłębek' (sklep z włóczką), *Pas meškiuką* 'u misia', zdrobnienie wyrazu *meška* 'niedźwiedź' (sklep odzieżowy dla dzieci), *Mano kepyklėlė* 'moja piekarenka', zdrobnienie wyrazu *kepykla* 'piekarnia' (sklep z pieczywem), *Batukas* 'bucik', zdrobnienie wyrazu *batas* 'but' (sklep z towarami dla dzieci), *Aguonėlė* 'maczek', zdrobnienie wyrazu *aguona* 'mak' (sklep spożywczy), *Riešutėliai* 'orzeszki', zdrobnienie wyrazu *riešutas* 'orzech' (sklep spożywczy), *Trys paršiukai* 'trzy prosiaczki' (sklep mięsny). W ostatnim przykładzie mamy odwołanie się do postaci baśniowych, a mianowicie do angielskiej baśni ludowej *Trzy małe świnki*, która w wersji litewskiej brzmi jako *Trys paršiukai*. E. Oronowicz-Kida (2012, 298) uważa, że taką „infantylizację" nazewniczą traktować można jako granie na emocjach poprzez odwołanie do okresu dzieciństwa wspominanego raczej z sentymentem przez wszystkich. Należy zaznaczyć, że do wyjątków należą zdrobnienia nazw własnych pojawiające się w

[7] Tradycyjny wyrób litewski, mięso wieprzowe z przyprawami i słoniną wkładane do żołądka wieprzowego i suszone na strychu.

nazwach sklepów w Wilnie, jedynym przykładem, który udało mi się zarejestrować, jest nazwa *Narūnėlis* (sklep spożywczy). *Narūnas* jest to imię męskie pochodzenia litewskiego utworzone od przymiotnika *narus* 'szybki, zręczny, zwinny'.

W nazwach niektórych sklepów występuje bezpośredni zwrot do klienta, jak w wypadku tekstów reklamowych, np.: *Vaisiai jums* 'owoce dla państwa' (sklep warzywniczo-owocowy), *Drabužiai jums* 'ubrania dla państwa' (sklep z ubraniem), *Dviratis tau* 'rower dla ciebie' (sklep rowerowy), *Dovana tau* 'prezent dla ciebie' (sklep z upominkami). Nazwa sklepu może też zawierać informację zachwalającą zalety oferowanych towarów. Temu celowi zwłaszcza często służy wyraz *geras* 'dobry', np.: *Geras dviratis* 'dobry rower' (sklep rowerowy), *Gera dovana* 'dobry prezent' (sklep z upominkami), *Geros grindys* 'dobre podłogi' (sklep z panelami podłogowymi), *Gero alaus parduotuvė* 'sklep z dobrym piwem', *Gera žuvis* 'dobra ryba' (sklep rybny), *Geri gėrimai* 'dobre napoje' (sklep z napojami alkoholowymi), *Geros akys* 'dobre oczka' (sklep z włóczką). Z innych nazw sklepów, w których mamy do czynienia z podobnym zabiegiem reklamowym polegającym na zachwalaniu walorów towaru, można wymienić, np.: *Sočiai* 'do syta' (sklep spożywczy), *Tinka* 'pasuje' (sklep z ubraniem), *Prekių gausa* 'obfitość towarów' (sklep z odzieżą używaną), *Pagunda smalžiams* 'pokusa dla smakoszy' (sklep spożywczy), *Smagios dovanos* 'przyjemne prezenty' (sklep z upominkami), *Mano rūbai* 'moje ubranie' (sklep z odzieżą używaną). Natomiast w nazwie *Ačiū* 'dziękuję' (sklep spożywczy) już jest zawarte podziękowanie za kupiony towar. Niektóre nazwy w zamyśle nadawcy miały na celu zaskoczenie, sprowokowanie klienta, np. *Senukai* 'staruszkowie' (sieć sklepów z artykułami gospodarczymi i budowlanymi), *Dručkiai* 'tłuściochy, grubasy' (sklep odzieżowy), *Bobų daržas* 'babski ogród' (sklep spożywczy).

Trochę miejsca chciałabym również poświęcić obcym elementom językowym występującym w nazwach litewskich sklepów. Moda na obcość, europejskość rozpowszechnia się mimo zaleceń językoznawców litewskich dotyczących używania rodzimej leksyki. Ograniczę się do wybranych przykładów, m.in. do nazw łacińskich, które na tle ekspansji angielszczyzny wyróżniają się swoją atrakcyjnością, np.: *Hortus magicus* 'ogród magiczny' (kwiaciarnia), *In vino veritas* 'w winie prawda' (sklep z winem), *Bonus vita*[8] 'dobre życie' (sklep z napojami alkoholowymi), *Fructus artis* 'owoc sztuki' (sklep z dziełami sztuki). Łacina bowiem kojarzy się wszystkim z elitarnością, tradycją, klasycznym solidnym wykształceniem, dlatego też wybór takiej nazwy podnosi rangę sklepu. Nie można pominąć milczeniem ciekawych, moim zdaniem, zestawień składających się z komponentu rodzimego (litewskiego) i obcego w wersji zgodnej z wymową, nie zaś z pisownią, np.: *Gelių aveniu* 'aleja

[8] Powinno być *bona vita*, ponieważ rzeczownik *vita* jest rodzaju żeńskiego.

kwiatów', fr. *avenue* 'aleja' (kwiaciarnia), *Ledi mada* 'moda dla pani', ang. *lady* 'pani' (sklep odzieżowy). Oczywiście tego typu hybrydy językowe budzą zastrzeżenia językoznawców litewskich.

Ze względu na ograniczenie miejsca nie omawiam kwestii związanych z użyciem imion (przeważnie żeńskich) w nazwach sklepów, np.: *Martina* (sklep z kosmetykami), *Kotryna* (sklep z artykułami kancelaryjnymi), zlepkowców[9], np.: *Trivalvis* (sklep z obuwiem), *Tatvida* (sklep spożywczy), nazw z członem *eko-* nawiązującym do mody na ekologię, np.: *Ekošalis* 'ekokraj' (sklep z ekologicznymi kosmetykami), *Ekomama* 'ekomama' (sklep z ekologicznymi towarami dla dzieci) i z innymi zapożyczonymi morfemami itd.

Z powyższego materiału ilustracyjnego wynika, że twórcy analizowanych chrematonimów, aby przyciągnąć uwagę klienta, dążą do oryginalności, niepowtarzalności, łącząc wyrazy zupełnie niepasujące do siebie, jak na przykład w przypadku nazw *Pėdkalnių rojus* 'raj rajstop', *Santechnikos rojus* 'raj hydrauliczny', *Pėdkelkinių pasaulis* 'świat rajstop', *Varžtų pasaulis* 'świat śrub', *Sidro namai* 'dom cydru' (sklep z napojami alkoholowymi) czy *nawet Padangų oazė* '*oaza opon*' (*sklep z oponami). Tego typu zestawienia* wywołują efekt komiczny, nieraz nawet makabryczny, jak w przypadku nazwy *Gyvi namai* 'żywy dom' (sklep z artykułami ekologicznymi) oraz świadczą o tym, że twórcom nie udało się zachować poczucia dobrego smaku oraz zabrakło wyczucia językowego podczas tworzenia nazw, co jednak wcale nie oznacza, że nazwy te nie wzbudzą zainteresowania klienta.

Nieraz pogoń za piękną, zdaniem nadawców, nazwą z punktu widzenia nabywcy jest nieczytelna, nie zawiera bowiem żadnej informacji o charakterze sprzedawanych towarów. Takich przykładów jest niemało, chociażby wyżej wymieniony sklep o nazwie *Gyvi namai* raczej bardziej się kojarzy ze sklepem zoologicznym niż artykułami ekologicznymi. Myląca jest też nazwa *Mados prieskoniai* 'modne przyprawy' (sklep sprzedający zegarki znanych firm i biżuterię), która wywołuje asocjacje z przyprawami ziołowymi i korzennymi dodawanymi do potraw w celu polepszenia smaku, absolutnie natomiast nie odsyła potencjalnego klienta do zegarków. Podobnie jest z nazwą *Mados pasaulis* 'świat mody' lub *Narunėlis*, w których również zabrakło informacji o asortymencie sklepu.

Reasumując, należy stwierdzić, że nazwy sklepów w Wilnie (jak i na całej Litwie) tworzy się według identycznych lub podobnych zasad, którymi się kierują twórcy

[9] R. Przybylska (2002, 157) zlepkowce charakteryzuje następująco: "Reprezentują one typ derywacji kompozycyjnej. Są to złożenia cząstek powstałych z obcięcia nagłosowej części wyrazów pełnoznacznych, zarówno rodzimych, jak i zapożyczonych, w tym także internacjonalizmów".

nazw w Polsce, co jest niewątpliwie wynikiem współczesnych procesów globalizacyjnych zachodzących w gospodarce oraz tendencji do europeizacji.

Źródła:

http://vilnius21.lt/maistoproduktuparduotuves-i108-p5.htm
http://vilnius21.lt/aprangaavalyne_1.htm

Bibliografia

Gorczyca Kazimiera 2002, *Moda językowa na przykładzie szyldów Lublina*, w: Wojtczuk K. (red.), *Moda jako problem lingwistyczny*, Siedlce, 165-175.
Kaleta Zofia, 1998, *Teoria nazw własnych*, w: Rzetelska-Feleszko E. (red.), *Polskie nazwy własne. Encyklopedia*, Warszawa-Kraków, 15-37.
Młynarczyk Ewa, 2010, *SKLEP, SALON czy ATELIER – współczesne sposoby nazywania placówek handlowych,* w: Kowalik K., Mączyński M. (red.), „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linquistica V", 179-189.
Oronowicz-Kida Ewa, 2012, *Nazwy sklepów z odzieżą używaną w aspekcie pragmatycznym (na przykładzie południowo-wschodniej Polski),* w: Ološtiak M. (red.), *Jednotlivé a všeobecné v onomastike, 18 slovenská onomastická konferencia, Prešov 12–14 septembra 2011,* Prešov. Dostępny w Internecie: http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Olostiak3/pdf_doc/38-oronowicz-kida.pdf
Przybylska Renata, 2002, *Modne nazwy firm,* w: Wojtczuk K. (red.), *Moda jako problem lingwistyczny*, Siedlce, 155-163.
Rzetelska-Feleszko Ewa, 1994, *Najnowsze nazwy sklepów*, w: Wrocławska E. (red.), *Uwarunkowania i przyczyny zmian językowych*, Warszawa, 133–142.
Rzetelska-Feleszko Ewa, 1995, *Nazwy łódzkich sklepów w 1994 roku,* w: Bieńkowska D. (red.), *Wielkie miasto. Czynniki integrujące i dezintegrujące*, t. II, Łódź, 118–129.
SWJP 1996 – *Słownik współczesnego języka* polskiego, Dunaj B. (red.), Warszawa.

VILNIAUS PARDUOTUVIŲ PAVADINIMAI

Santrauka

Šio straipsnio tikslas apžvelgti ir priartinti Vilniaus parduotuvių pavadinimų kūrybą. Rinkos ekonomikos sąlygomis didesnį dėmesį pradėta kreipti prekybos įstaigos pavadinimams, pavadinimų vaidmeniui, kadangi tai yra įstaigos vizitinė kortelė ir padeda užmegzti kalbinį kontaktą su potencialiu klientu. Siekiant sukurti ypač pozityvų savo parduotuvės įvaizdį, pavadinimų kūrėjai panaudoja leksemas *pasaulis*, *planeta*, *rojus*, *šalis*, *imperija*, *namai*, *mada*, *oazė*, *centras*, *takas*, *salonas*, *studija*, *galerija*, pakeičiančias tokius daiktavardžius, kaip *parduotuvė/ krautuvė*, nes jos atlieka aiškią reklaminę funkciją

ir karu su savo apibūdinimais, aiškiai pasakančiais apie parduodamas prekes, sukuria deskreptyvinio (aprašomojo) pobūdžio išsireiškimus (susidedančius iš dviejų ar daugiau žodžių), pvz.: *Baldų pasaulis*, *Žaislų planeta*, *Papuošalų rojus*, *Svajonių šalis*, *Sidabro namai*, *Mados aikštė*, *Drabužių oazė*, *Augalų centras*, *Dviračių salonas*, *Aprangos galerija*. Santykinai dažnai parduotuvių pavadinimuose sutinkami deminutyvai, pvz.: *Skilandukas*, *Batukas, Riešutėliai*. Kartais parduotuvės pavadinime yra tiesioginis kreipinys į klientą (*Vaisiai jums*, *Dovana tau*) arba informacija apie patrauklias prekes (*Gera dovana*, *Geri gėrimai*). Parduotuvių pavadinimų kūryboje taip pat naudojami vardai, dūriniai, užsienio kalbų leksika.

Raktiniai žodžiai: chrematonimai, parduotuvė, Vilnius, deskripcija, deminutivum, reklamos funkcija.

NAMES OF STORES IN VILNIUS

Summary

The current article aims at approximation of the ways employed to create store names in Vilnius. The market economy conditions caused businesspeople to pay more attention to the name of their retail outlets, which serves as their business card and helps to establish a verbal contact with prospective clients. Nouns *parduotuvė/ krautuvė (Store)* were replaced with the following lexemes to create an exceptionally positive image of outlets: *pasaulis (world)*, *planeta (planet)*, *rojus(heaven)*, *šalis (land)*, *imperija (empire)*, *namai (home)*, *mada (fashion)*, *oazė (oasis)*, *centras (centre)*, *takas (pathway)*, *salonas (salon)*, *studija (studio)*, *galerija (gallery)*. These lexemes have a clear advertising function and form descriptive word partnerships (consisting of two or more words) in conjunction with the terms defining the kind of goods sold in these stores e.g.: *Baldų pasaulis (Furniture World)*, *Žaislų planeta (Toy Planet)*, *Papuošalų rojus (Jewellery Heaven)*, *Svajonių šalis (Dream Land)*, *Sidabro namai (The Home of Silver)*, *Mados aikštė (Fashion Square)*, *Drabužių oazė (Clothing Oasis)*, *Augalų centras (Plant Centre)*, *Dviračių salonas (Bicycle Salon)*, *Aprangos galleria (Clothing Gallery)*. Diminutive forms are also used relatively often, e.g.: *Skilandukas*, *Batukas, Riešutėliai*. Names of stores often contain a direct appeal to the client (*Vaisiai jums*, *Dovava tau*) or information promoting the sold goods (*Gera dovana*, *Geri gėrimai*). Names of stores in Vilnius also contain first names, composite nouns and foreign vocabulary items.

Keywords: chrematonim, store, Vilnius, description, diminutive, advertising function.

Agnieszka Raszewska-Klimas

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Polska

TOŻSAMOŚĆ SPOŁECZNA A JĘZYK POLSKIEJ MŁODZIEŻY GIMNAZJALNEJ

Młodzież gimnazjalna tworzy grupę rówieśniczą, która wyróżnia się spośród innych grup młodzieżowych. Czynnikiem wyróżniającym jest stosunek do rzeczywistości oraz język, za pomocą którego ten stosunek jest wyrażany. Współczesny język młodzieży gimnazjalnej zaklasyfikować można do socjolektu uczniowskiego. To rodzaj slangu, który oscyluje między kodem ograniczonym a rozwiniętym. Jak w każdym socjolekcie język w pewien sposób kreuje rzeczywistość, narzucając obraz świata poprzez utrwalanie i przenoszenie systemu wartości społecznych, jakie przyjmuje grupa (Grabias 2001, 136). Uświadomienie sobie więzi łączących jednostkę z innymi osobami, dostrzeżenie poczucia przynależności do grupy rówieśniczej i jej odrębności od innych grup stanowi podstawę formowania tożsamości społecznej. Tożsamość społeczna, rozumiana jako identyfikacja jednostki z wybraną grupą społeczną (Bokszański 1989) – a w tym wypadku grupę tę stanowi młodzież gimnazjalna – ujmowana będzie w kategoriach kulturowych i językowych.

Leksyka socjolektu gimnazjalnego służy nie tylko do przekazania określonych informacji czy stanów emocjonalnych nadawcy komunikatu, ale jest też wyrazem ogólnej emocjonalnej postawy grupy społecznej wobec rzeczywistości (Grzegorczykowa 1978). W przypadku takich grup młodzieżowych, jakimi są gimnazjaliści, postawa ta charakteryzuje się przekorą wobec postaw społecznie utrwalonych, dążeniem do humorystycznego, czasami karykaturalnego ujmowania rzeczywistości (Grabias 2001, 187).

Badania przeprowadzono na podstawie materiału językowego zgromadzonego w latach 2013-2014. Analizowano odmianę mówioną języka młodzieży gimnazjalnej, uczęszczającej do szkół w Piotrkowie Trybunalskim. Interpretacji została poddana polszczyzna używana przez młodzież w kontaktach rówieśniczych, w nieoficjalnych sytuacjach komunikacyjnych. W takich sytuacjach dominuje kod ograniczony, który jest wyróżnikiem postawy „mieć" i mody na „luz" (Ożóg 2007, 180). Omówione zostały wybrane formy leksykalne i składniowe w celu scharakteryzowania języka gimnazjalistów oraz nakreślenia pewnych tendencji w sposobie komunikowania się młodzieży.

Tożsamość społeczną gimnazjalistów kształtuje przynależność do grupy rówieśniczej, ale także fascynacja kulturą zachodu. Wyrazem tej fascynacji jest słownictwo.

Głównym źródłem leksyki slangu socjolektu gimnazjalnego są różne odmiany języka narodowego, kolejnym – język angielski. W obecnych czasach, jak już wielokrotnie pisano, obserwuje się olbrzymi wpływ języka angielskiego na polszczyznę. W *Słowniku języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego z początku XIX wieku zanotowanych jest siedem wyrazów pochodzenia angielskiego. *Słownik wileński* z połowy XIX wieku notuje około 180 anglicyzmów, w *Słowniku warszawskim* z lat 1900-1927 jest około 250 haseł o angielskim źródłosłowie. W ciągu XX wieku liczba zapożyczeń angielskich stopniowo wzrasta. W 1986 roku jest ich w polszczyźnie ponad 1000, a w 2010 roku *Słownik zapożyczeń angielskich* rejestruje w polszczyźnie już około 2000 angielskich jednostek leksykalnych. Zapożyczanie wyrazów angielskich, szczególnie z amerykańskiego języka angielskiego, staje się rzeczą masową. Wynika to z przyczyn cywilizacyjnych, kulturowych, obyczajowych, a także podyktowane jest modą językową. Na taki stan rzeczy wpływa także powszechność nauczania języka angielskiego w polskim systemie szkolnictwa na każdym stopniu edukacji i przekonanie, że każdy wykształcony człowiek powinien znać język angielski.

Początek XXI wieku przynosi nowe zjawiska językowe. Jak podaje Andrzej Markowski (2005, 97): „Rozpoczyna się kształtowanie nowego wzorca językowego, który odległy jest od kanonu kulturalnej polszczyzny drugiej połowy XX w., co dla wielu osób starszych jest równoznaczne z pojawieniem się istotnego zagrożenia dla polszczyzny".

Wydaje się, że zapożyczenia z języka angielskiego są wpisane w naturalny rozwój języka, w którym odzwierciedlają się realia społeczne czy kulturowe. Język młodzieży gimnazjalnej wykorzystuje środki fonologiczne, morfologiczne i składniowe, przy czym najchętniej czerpie z angielskiego poziomu leksykalnego, dostosowując go do polskiego systemu językowego.

Masowo tworzone są od angielskiej podstawy przez dodanie sufisu *–ować* czasowniki nazywające różne czynności. Urabiane są w dwojaki sposób:

1) na bazie przejętych z języka angielskiego rzeczowników, np. *baunsować* 'bawić się na imprezach' (ang. *bauns* 'impreza taneczna'), *kissować* 'całować' (ang. *kiss* 'pocałunek'), *fejsować* 'upiększać twarz, uatrakcyjniać', 'odniesienie do popularnego portalu społecznościowego – Facebook' (ang. *face* 'twarz'), *saportować* 'wspierać, pomagać' (ang. *suport* 'wsparcie'), *synkować* 'synchronizować' (ang. *sync* 'synchronizacja') na wzór utrwalonych już w polszczyźnie czasowników, takich jak: *czatować* (ang. *chat*), *meilować* (ang. *mail*);
2) na bazie przejętych z języka angielskiego czasowników, np. *densować* 'tańczyć' (ang. *dance* 'tańczyć'), *lajkować* 'lubić' (ang. *like* 'lubić'), *szerować* 'udostępniać, dzielić coś z kimś, mieć jakiś wspólny element' (ang. *share* 'dzielić się').

Czasowniki nazywające czynności przybierają ponadto sufiks *–ać*, np.: *lofciać* ‘kochać’ (ang. *love* ‘miłość’), *guglać* ‘wyszukiwać potrzebne informacje za pomocą wyszukiwarki Google’, *lukać* ‘spoglądać, oglądać’ (ang. *look* ‘patrzeć’) i utworzony od niego derywat *oblukać* ‘obejrzeć’.

Czasowniki procesualne tworzone są przez młodzież od angielskiej podstawy sufiksem *–nąć* o wyspecjalizowanej funkcji wykładnika momentalności, np.: *luknąć* ‘spojrzeć’ (ang. *look*), *kolnąć* ‘zadzwonić’ (ang. *call* ‘dzwonić’), *adnąć* ‘dodać’ (ang. *add* ‘dodawać’), szernąć ‘udostępnić’ (ang. *share* ‘dzielić się’). Renata Grzegorczykowa (1984, 76) pisała na temat sufiksu *–nąć*: „występuje w pewnej liczbie wyrazów starych, ale nowych nie tworzy”. Jak pokazują powyższe przykłady, młodzieżowe neologizmy socjolektalne nie potwierdzają tego zjawiska.

Formacje czasownikowe młodzież odmienia zgodnie z polskim systemem koniugacyjnym, np.: *Muszę adnąć swoje dane do snapczata* (ang. *Snapchat* ‘nazwa aplikacji na telefon’); *Kolnij do mnie*; *Lofciasz* go?; *Weź, szernij te zdjęcia na Facebook*; *Podłączasz do komputera i dalej on się już sam synkuje*; *Baunsuj, mała*. Czasem przybierają one w polszczyźnie znaczenie przenośne, jak np.: czasownik *resetować*, który odnosi się do stanów emocjonalnych człowieka, np. w zdaniu *Muszę się zresetować* znaczy tyle, co ‘odpocząć, przemyśleć coś jeszcze raz, zacząć coś od nowa’.

Tworzone są ponadto formy imiesłowowe, jak np. wyraz *sfejkowany* czy *szitowaty*. Wyraz *sfejkowany* ‘podrobiony’ pochodzi od czasownika *sfejkować* ‘podrobić’ (ang. *fake* ‘podróbka, nie autentyk’), jak np. *malowany* od czasownika *malować*, *stosowany* od *stosować*. Wyraz *szitowaty* (ang. *shit* ‘gówno’) urobiony sufiksem *–owaty*, nawiązuje do funkcjonującego w języku polskim wyrazu *kiczowaty*. Znaczenia wyrazów *szitowaty* i *kiczowaty* są zbliżone. Oznaczają coś kiepskiego, tandetnego. Wyraz *szitowaty* o dodatkowym ładunku ekspresji ma jednak znaczenie bardziej dosadne.

Przymiotniki tworzone są najczęściej za pomocą sufiksu *–owy* od angielskich przymiotników, np. *lajtowy* ‘lekki, luźny, niewymagający, z dystansem’ (ang. *light* ‘lekki’), w konstrukcjach takich jak, np. *lajtowa atmosfera*, *lajtowy nauczyciel* lub od angielskich wyrażeń syntaktycznych, np. *oldskulowy* ‘coś starego ale nadal modnego, stylizowane na lata ubiegłe’ (ang. *old school* ‘staromodny, z poprzedniej epoki); *lajfstajlowy* ‘określenie czegoś związanego ze zdrowym trybem życia’ (ang. *life style* ‘styl życia’); *hajendowy* ‘najlepszy, bardzo wysokiej jakości’ (ang. *high end* ‘wysoka jakość’).

W języku młodzieży często używany jest przymiotnik *słitaśny* ‘przesłodzony, słodziutki’ (ang. *sweet* ‘słodki’), urobiony od angielskiej podstawy sufiksem *–aśny*, posiadającym ekspresywne, żartobliwo-pejoratywne zabarwienie emocjonalne, podobnie jak w wyrazach *grubaśny*, *wielgaśny*.

Najbardziej zróżnicowane pod względem słowotwórczym są rzeczowniki. Tworzone są różnymi sufiksami od angielskich podstaw derywacyjnych. Są to najczęściej derywaty ekspresywne oraz neologizmy slangowe, przybierające niejednokrotnie postać hybryd językowych. Pojęcie hybrydy w teorii i w praktyce językoznawczej (badawczej i normatywnej) nie jest jednoznaczne. Według *Wielkiego słownika wyrazów obcych i trudnych* jest to termin określający w językoznawstwie wyraz złożony z elementów należących do dwóch różnych języków, np. *antypowieść*, *automobil* lub *sznapsgate* będący połączeniem niemieckiego słowa *Schnaps* i amerykańskiego członu *–gate* (od Watergate), dokonanym w języku polskim. Według Władysława Cyrana (1974, 36) *hybrydy* to kalki (tłumaczeniowce) niepełne. Powstają wtedy, gdy część obcego wyrazu złożonego oddana jest elementem polskim, a kolejną część przyswojono w obcej postaci. W najszerszym rozumieniu zakres tego pojęcia zamyka w sobie zakresy pojęć derywatu i compositum od obcej podstawy (Walczak 1999, 70).

Przykładowo omówionych zostanie kilka derywatów hybrydowych, utworzonych najczęściej sufiksami o charakterze ekspresywnym, co jest cechą charakterystyczną słownictwa uczniowskiego. Jednym z formantów, tworzących rzeczowniki nacechowane ekspresywnie jest sufiks *–ara*, w takich wyrazach jak: *debeściara* 'ktoś najlepszy' (ang. *the best* 'najlepszy') czy *sofciara* (ang. *soft* 'miękki'). Ten ostatni w języku młodzieży ma dwa znaczenia: 1.'dziewczyna słaba psychicznie', 2. 'dziewczyna mająca „luźne" podejście do życia'. Formant *–ara* w języku polskim tworzy derywaty od podstaw czasownikowych, przymiotnikowych czy rzeczownikowych, takich jak: *nudziara*, *plotkara*, *spryciara*, *handlara* z ekspresją pejoratywno-żartobliwą (Grzegorczykowa, Puzynina 1979, 276).

Na wzór polskiego wyrazu *głupol* powstał wyraz *krejzol* 'ktoś zwariowany' (ang. *crazy* 'szalony'), zawierający sufiks *–ol* o pejoratywnym nacechowaniu ekspresywnym. Inne przykładowe derywaty, to *fajfka* i *ulung*. Formant *–ka* tworzy zamknięty zbiór 30 nazw utworzonych od liczebników głównych, w tym oznaczających stopień szkolny, jak np. *piątka*. W języku młodzieży gimnazjalnej będzie to *fajfka* (ang. *five* 'pięć'). Nastąpiła wymiana podstawy derywacyjnej polskiej na angielską, tj. polskiej nazwy liczebnika *pięć* na angielską *fajf*. Wyraz *ulung* 'osoba powolna, opóźniona' powstał drogą przekształceń fonetycznych i słowotwórczych z ang. *too long* 'zbyt długo'.

Przez derywację słowotwórczą z sufiksem *–ik*, tworzącym formacje deminutywne, powstały takie rzeczowniki jak *lajcik* 'coś lekkiego, łatwego' (ang. *light* 'lekki'); *sofcik* 'coś delikatnego, miękkiego' (ang. *soft* 'miękki'). Wyrazy *lajcik* i *sofcik* mają motywację przymiotnikową, jak wyraz *młodzik*. Derywaty z suf. *–ik* w funkcji deminutywnej posiadają przeważnie motywację rzeczownikową, jak np. *śledzik*, *gwoździk*, *schemacik* (Grzegorczykowa, Puzynina 1979, 182-187).

Derywaty odrzeczownikowe tworzone są ponadto sufiksami *–ek*, *–ak*, *–istka*, a także innymi, nie omówionymi w niniejszej pracy. Formant *–ek* tworzy derywaty o charakterze deminutywnym: *afterek* 'poprawiny poprzedniej imprezy' (ang. *after party* 'po imprezie'). Formacja odprzymiotnikowa *debeściak* 'ktoś najlepszy – wyłącznie w rodzaju męskim' (ang. *the best* 'najlepszy'), powstała od angielskiej podstawy słowotwórczej za pomocą nacechowanego potocznością sufiksu *–ak*, jak np. *przystojniak*, *pewniak*, *ważniak*.

Od podstawy rzeczownikowej z sufiksem *–istka* powstała struktura *faszynistka* 'kobieta znająca się na modzie, prowadząca blog modowy' (ang. *fashion* 'moda'). Odrzeczownikowe nazwy wykonawców czynności w rodzaju męskim tworzy obcy formant *–ista*, jak np. *felietonista*, *pianista*, *motocyklista*. Od tych form, za pomocą rodzimego sufiksu *–ka*, urabiane są nazwy wykonawców czynności w rodzaju żeńskim, np.: *felietonistka*, *pianistka*, *motocyklistka* (Grzegorczykowa 1984, 41). Niemniej jednak nie zaobserwowano, aby młodzież posługiwania się słowem *faszynista*, stąd wniosek, że nazwa *faszynistka* została utworzona formantem złożonym *–istka* (*–ista* + *–ka*).

Funkcjonują w języku młodzieży połączenia angielskiej podstawy derywacyjnej i polskiego sufiksu w zwrotach grzecznościowych, świadczące o dążeniu młodzieży do włączenia się w nurt amerykańskiej kultury, np.: na przywitanie: *eloszka* (ang. *hello*), przeprosiny: *sorki* (ang. *sorry*), wyrażenie prośby: *pliska* (ang. *please*).

Ciekawym przykładem jest słowo *frendzia* (ang. *friend* 'przyjaciel') oznaczające zarówno przyjaciółkę, jak i przyjaciela, a więc występujące w rodzaju żeńskim i męskim. Końcówka *–a* nie jest w tym wypadku wykładnikiem rodzaju żeńskiego, jest przypisana także rodzajowi męskiemu. Być może jest to wyraz stosunku do szeroko ostatnio dyskutowanej w mediach płci kulturowej, bunt przeciwko uzewnętrznianiu norm, w tym także gramatycznych, związanych z rolami płciowymi.

Rzeczowniki zapożyczone z języka angielskiego, podobnie jak czasowniki i przymiotniki ulegają graficznej i fonetycznej adaptacji do języka polskiego, np. *ficzery* 'zbędne dodatkowe funkcje' (ang. *feature* 'funcja, właściwość)'; *sanglasy* 'okulary przeciwsłoneczne' (ang. *sunglasses* 'okulary przeciwsłoneczne'). Ponadto w odmianie przybierają polskie formy fleksyjne, np.: *Ale ty jesteś retardem* 'używane do wytknięcia czyjejś pomyłki' (ang. *retard* 'osoba upośledzona'); *Tyle fejmu*! 'na określenie czyjegoś „gwiazdorskiego" stylu bycia' (ang. *fame* 'popularność').

Proces asymilacji fonetycznej, graficznej czy słowotwórczej angielskich wyrazów w języku młodzieżowym, ale także i w języku ogólnopolskim przebiega niezmiernie szybko. W wyniku różnego rodzaju procesów adaptacji powstają całe rodziny derywacyjne, np.: *blog – blogowy*, *blogasek*, *bloger*, *blogować*, *blogowanie* lub *czat – czatowy*, *czatować*, *czatowanie*, *czatownik*, *czater*, *czateria* (Maciołek 2010, 214). Istnienie de-

rywatów i ich liczba jest jednym ze wskaźników stopnia zakorzenienia się pożyczek w języku zapożyczającym, co z kolei nie jest obojętne dla oceny i głębokości obcego wpływu (Walczak 1999, 71).

W świetle kryterium diachronicznego (genetycznego), gdzie rozstrzygający jest akt powstania wyrazu, derywaty od zapożyczeń utworzone na gruncie języka polskiego, jako realizacje funkcjonujących w nim produktywnych modeli słowotwórczych, uznawane są za rodzime jednostki leksykalne (Walczak 1999, 71). Trudno jednak uznać za rodzime wyrazy, takie jak: *krejzol czy fajfka*, w których utrwalona w języku polskim podstawa słowotwórcza została zastąpiona przez angielską. Wyrazy te mają swoje zakorzenione w języku polskim odpowiedniki i funkcjonują tylko w słownictwie środowiskowym, w którym powstają nawet serie synonimów, prezentujących tę samą wartość emocjonalną, a zgrupowane są pod jednym hasłem znaczeniowym.

Inaczej można rozpatrywać wyrazy takie, jak *debeściak*, *bebeściara czy hajendowy*, *oldskulowy*, funkcjonujące także poza słownictwem młodzieży gimnazjalnej. Mają one szerszy zasięg występowania i większy stopień zakorzenienia w języku polskim, tracąc status jednostek o charakterze przejściowym między słownictwem obcego pochodzenia a rodzimym. O tym, czy jest to już jednostka rodzima, wypełniająca lukę semantyczną, czy struktura utworzona, być może, w celu nacechowania ekspresją komunikacji lub jako wyraz przynależności do określonej grupy społecznej, decydować będzie zasięg występowania i stopień przyswojenia derywatu utworzonego od angielskiej podstawy polskim sufiksem.

Młodzieżowe słowotwórstwo slangowe wykorzystuje procesy kontaminacji słów angielskich i polskich lub obcych, ale zakorzenionych w polszczyźnie. Kontaminacja jest rodzajem kompozycji, polegającej na krzyżowaniu jednostek językowych, w tym często leksykalnych (Grabias 1970). Kontaminacyjne neologizmy slangowe, to np. *dżampreza*. Pierwszą część, *dżamp–* stanowi graficzny zapis angielskiej wymowy słowa *jump* 'skakać', a drugą część *–reza*, końcowy fragment słowa *impreza*. Inny przykład to słowo *dzienks* – połączenie polskiego *dziękuję* i angielskiego *thanks*.

W związku z nowymi zjawiskami w języku polskim, dotyczącymi wpływu języka angielskiego na polszczyznę, proponuje się przyjęcie szerszego, niż podaje definicja słownikowa, rozumienia pojęcia hybryda językowa. Hybrydami językowymi będą nie tylko konstrukcje słowotwórcze, ale także składniowe, utworzone z dwóch języków, np. polskiego i angielskiego, w celu komunikacyjnym, wynikające z wpływu jednej kultury na inną.

Bardzo częstym sposobem komunikowania się młodzieży gimnazjalnej jest łączenie w zdaniu wyrazów lub całych zwrotów angielskich z polskimi, np.: *On jest cały law* (z ang. *love*) lub *cały hepi* (ang. *happy*). W takich połączeniach polski wyraz

cały znaczy nie 'całkowity, kompletny', lecz nabiera znaczenia przysłówka 'bardzo, zupełnie'. Inne przykłady to: *O co kaman* 'O co chodzi? (ang. *come on* 'chodź'); *za fri* 'za darmo' (ang. *free* 'darmowy'); Wika jest takim *forewer alonem* 'pogardliwie, sarkastycznie o kimś, kto próbuje zyskać sympatię przyjmując postawę pokrzywdzonego, samotnego' (ang. *forever alone* 'na zawsze samotny').

Młodzież w wypowiedziach nieoficjalnych używa całych zwrotów angielskich, np.: *Ar ju kiding*? (ang. *Are you kidding?* 'Żartujesz?'), *Si ju lejter* (ang. *See you later* 'Do zobaczenia później'), czy skrótów wyrażeń angielskich, np.: *lol* 'ale się uśmiałem' (ang. *lots of laugh* 'dużo śmiechu'); *wtf* 'o co chodzi?, jakie bzdury gadasz' (wulg. ang. *what the fuck*).

We współczesnej przestrzeni komunikacyjno-kulturowej tożsamość, wzory zachowań, w tym także językowych, obrazują i jednocześnie kształtują media. Oddziaływanie języka angielskiego na sposób komunikacji młodzieży odzwierciedla prasa (por. Suska 2010). Znajdujemy w niej wiele zapożyczeń z języka angielskiego. Przykładowo już sam tytuł czasopisma *Bravo Girl!* adresowanego do polskich nastolatek jest w języku angielskim. W numerze 10. z października 2014 roku szereg nagłówków jest po angielsku, np.: *Hot look* (s. 10-11); *This is my life*; *As I see life* (s. 28); *Freestyle Girls*! Występują też w nagłówkach kontaminacje składniowe polsko-angielskie, np.: *To jest IN. To jest OUT* (s. 6). *Tylko love*! (s. 8); *Z grzywką czy bez*? *Blue eyes czy smoky*? (s. 10); *Dziewczęcy look* (s. 42); Poświadczone są ponadto zarówno w nagłówkach, jak i w tekście angielskie wyrazy z polskimi sufiksami czy końcówkami fleksyjnymi, np.: *streetowe klimaty* (ang. *street* 'ulica') (s. 43); *romantyczne selfiki* (ang. *selfie* 'zdjęcie samego siebie') (s. 27); *radzę sobie z hejtem* (ang. *hate* 'nienawiść') (s. 8).

Język młodzieży gimnazjalnej jest w pewnym stopniu zbliżony do ponglisz, czyli języka jakim posługują się polscy emigranci na Wyspach Brytyjskich, a który obrazuje poniższy cytat:

> O piątej będę fri. Idę kupić nowego fona. Muszę też wysłać podanie o benefity, iść do homofisu i dotopapować trawelkę. Jak zapomnę to jutro w busie będę musiała wziąć dejtiketa. Przypomnij mi później, to jutro pogadam z superwajzorem, bo potrzebuję wziąć ofa na bank holiday – nie potrzebne mi są już ołwertajmy – a dziś nie ma jeszcze roty[1].

W języku polskiej młodzieży gimnazjalnej słyszy się takie wypowiedzi jak:

> Ej, chodźmy po skul (ang. *scholl* 'szkoła') do Maca, to sobie pogadamy trochę. Słyszałaś o Bartku? Ponoć strzelił babce od niemieckiego takiego dżołka (ang.

[1] Cytat zaczerpnięty z artykułu z dnia 25 listopada 2013 r. *Język emigranta, czyli jaki jest język Polaków na Wyspach Brytyjskich*, zob. http://pl.delfi.lt/ (dostęp: 16.08.2014).

joke ‘kawał, dowcip’), że jak jej nie było na przerwie w sali, to wszedł na Librusa i poprawił wszystkim oceny ze sprawdzianu i ta laska się nawet nie skapnęła. A właśnie, jak o nim mowa, to zaprosił cię już na imprę? Bo ja tak myślę, że jolo (ang. skrót od: *you only live once* ‘żyje się tylko raz’), wbijam! Tam mają być te wszystkie fejmy (ang. *fame* ‘popularność’) z gimbazy. Może być fun (ang. *fun* ‘zabawa’).

Przeplatanie słów polskich angielskimi, tworzenie hybryd słowotwórczych lub składniowych polsko-angielskich może być wyrazem karykaturalnego postrzegania rzeczywistości lub stanowić swoistą grę językową młodzieży, zabawę językiem. Język traktowany jest nie tylko jako narzędzie do porozumiewania się, ale także jako ekspresywny środek do wyrażenia przynależności do określonej grupy społecznej. Może być także odzwierciedleniem globalizacji kultury, obyczajów, sposobów komunikowania się. Ekspansja języka angielskiego ma bowiem charakter globalny, wynika coraz częściej z dominacji kultury amerykańskiej i języka angielskiego w wersji amerykańskiej (Dunaj 2008, 27; Ożóg 2002, 18-19). Tego rodzaju wpływy są przejawem unifikacji kulturowej i językowej. Rzeczywistość zdominowana jest „przez język i kulturę masową oraz kulturę McŚwiata” (Suska 2010, 217).

Podsumowując można powiedzieć, że język młodzieży gimnazjalnej:

1) jako socjolekt spaja grupę rówieśniczą, będąc wyznacznikiem jej tożsamości społecznej;
2) odzwierciedla w sposób karykaturalny realia językowe polszczyzny ogólnej, nasyconej wyrazami zapożyczonymi z języka angielskiego;
3) jest rezultatem postępującej globalizacji kultury i sposobu komunikowania się.

Ważna jest świadomość językowa użytkowników języka, świadome posługiwanie się językiem. Jan Miodek wypowiedział się na temat zapożyczeń: „Nie ma słów niepotrzebnych językowi. W tym sensie jestem i za *wow* (…) i za *odlotem*, i za *ekstra*, czy *cool* i *jazzy*. Całe zło zaczyna się w momencie, gdy ktoś, uczepiwszy się takiego modnego słowa, rezygnuje z całego wachlarza konstrukcji wariantywnych”[2].

Bibliografia

Bokszański Zbigniew, 1989, *Tożsamość, integracja, grupa*, Łódź.
Cyran Władysław, 1974, *Mechanizm zapożyczania wyrazów w języku polskim*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. 20, 23-38.

[2] *Jestem za „ekstraodlotem”* – wywiad z prof. Janem Miodkiem. „Słowo Polskie; Gazeta Wrocławska”, 24. 02. 2007 r., Radio RAM, Wrocław; http://wiadomosci.wp.pl/, (dostęp: 4.08.2014).

Dunaj Bogusław, 2008, *Między integracją a dyferencjacją – o rozwoju współczesnej polszczyzny*, w: Cygal-Krupa Z. (red.) *Współczesna polszczyzna. Stan, perspektywy zagrożenia*, Kraków-Tarnów, 25-31.
Grabias Stanisław, 1970, *Kontaminacje we współczesnym języku polskim. Próba charakterystyki*, „Annales UMCS", sectio F, 117-145.
Grabias Stanisław, 2001, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin.
Grzegorczykowa Renata, 1984, *Zarys słowotwórstwa polskiego. Słowotwórstwo opisowe*, Warszawa.
Grzegorczykowa Renata, Puzynina Jadwiga, 1979, *Słowotwórstwo współczesnego języka polskiego. Rzeczowniki sufiksalne rodzime*, Warszawa.
Maciołek Marcin, 2010, *Anglicyzmy komputerowe. Adaptacja i oddziaływanie na polszczyznę ogólną*, w: Zbróg P. (red.), *Współczesna polszczyzna w badaniach językoznawczych. Od leksyki do języka poezji*, Kielce, 205-216.
Markowski Andrzej, 2005, *Kultura języka polskiego*, Warszawa.
Ożóg Kazimierz, 2002, *Atrakcyjna amerykanizacja w kulturze polskiej i w języku polskim*, w: Krauz M., Ożóg K. (red.), *Składnia, stylistyka, struktura tekstu*, Rzeszów, 18-25.
Ożóg Kazimierz, 2007, *Polszczyzna przełomu XX i XXI wieku. Wybrane zagadnienia*, Rzeszów.
Suska Dorota, 2010, *Anglicyzmy w języku młodzieży – zagrożenie czy konieczna globalizacja polszczyzny*?, w: Zbróg P. (red.), *Współczesna polszczyzna w badaniach językoznawczych. Od leksyki do języka poezji*, Kielce, 217-226.
Słownik wyrazów obcych. Wydanie nowe, Sobol E. (red.), Warszawa 1995.
Słownik zapożyczeń angielskich w polszczyźnie, 2010, E. Mańczak-Wohlfeld (red.), Warszawa.
Walczak Bogdan, 1999, *Zapożyczenia leksykalne: teoria i metodologia badań*, w: Nowowiejski B. (red.), *Polszczyzna północno-wschodnia*, t. 2, Białystok, 69-107.
Wielki słownik wyrazów obcych i trudnych, 2001, Markowski A., Pawelec R. (red), Warszawa.

SOCIALINĖ TAPATYBĖ IR LENKŲ PROGIMNAZIJŲ JAUNIMO KALBA

Santrauka

Straipsnyje aptariami progimnazijų jaunimo socialekto formavimosi klausimai. Socialinis identitetas suvokiamas kaip kultūrinė ir lingvistinė kategorijos. Socialinės tapatybės faktoriumi tampa sociolekto kalba, kuriai būdingos tam tikros realybės vaizdavimo raiškos priemonės. Tyrimo medžiagos pagrindą sudarė lenkų moksleivių sakytinė kalba, vartojama kaip neoficialaus bendravimo forma. Progimnazijų jaunimo kalba, kaip socialinės tapatybės komponentas, atspindi karikatūrišką perkrautą anglicizmais lenkų kalbos būklę, kuri yra komunikacijos ir kultūrų globalizacijos procesų rezultatas.

Esminiai žodžiai: tapatybė, sociolektas, kultūra, lenkų kalba, anglų kalba, kalbos hibridai, žodžių daryba, sintaksė.

SOCIAL IDENTITY AND THE LANGUAGE OF POLISH LOWER SECONDARY SCHOOL STUDENTS

Summary

Lower secondary school students create a peer group of a certain social identity. Social identity is recognized in terms of cultural and linguistic backgrounds. The determinant of the identity is the language, which belongs to a group of sociolects, with an expressive character of describing the reality. The material basis for the linguistic analysis is the spoken language of high school students. The Polish language used by the youth in peer relations, in informal situations has been subjected to the analysis. The language of lower secondary school students as a sociolect bonds a peer group, being the determinant of the social identity, reflects in a grotesque way the linguistic reality of the general Polish language, saturated with words borrowed from English, not to mention the fact that it is the result of the increasing globalization of culture and the way of communication.

Keywords: identity, sociolect, the Polish language, the English language, a language hybrid, word formation, syntax.

Henryka Sokołowska

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

SŁOWNICTWO UCZNIÓW: WYSTĘPOWANIE CZASOWNIKÓW W PISANYM TEKŚCIE NARRACYJNYM

Badania nad słownictwem uczniów wielojęzycznych na Wileńszczyźnie nie mają charakteru systemowego, aczkolwiek można zaobserwować pewne zainteresowanie badaczy poziomem sprawności leksykalnej w zakresie polszczyzny dzieci i młodzieży, uczącej się w polskich szkołach na Litwie. Ci młodzi użytkownicy polszczyzny używają na co dzień jeszcze co najmniej jednego lub dwu języków – obok polskiego również litewskiego i/lub rosyjskiego, znają też przeważnie angielski jako język obcy. Fakt wielojęzyczności jest istotnym czynnikiem dla rozwoju sprawności leksykalnej w zakresie jednego z języków. W danym wypadku obiektem zainteresowania czynię sprawność leksykalną w zakresie języka polskiego uczniów szkół polskich – w momencie zakończenia ich nauki w szkole początkowej (tj. w 4. klasie).

Z jakim zasobem leksykalnym uczniowie szkół polskich na Wileńszczyźnie kończą początkowe cztery lata nauki szkolnej? Wszakże ten składnik sprawności językowej ma duży wpływ na dalszy rozwój intelektualny młodego człowieka (por. Polański 1991, 85). Badania nad leksyką wypowiedzi mówionych uczniów klas 4. kilku szkół Wilna pozwoliły stwierdzić znaczne braki w słownictwie uczniów oraz dostarczyły sporo ewidentnych przykładów mieszania się języków w mowie (w ustnych wypowiedziach spontanicznych) – polskiego głównie z rosyjskim, ale też litewskim (Sokołowska 2011, 580-581). Nasuwa się pytanie, jak z kolei przejawia się sprawność leksykalna uczniów w młodszym wieku szkolnym przy tworzeniu wypowiedzi pisanych. Rozważania zawarte w niniejszym artykule zmierzają do znalezienia częściowej odpowiedzi na to pytanie.

Pojęcie sprawności leksykalnej opieram na definicji sformułowanej przez H. Wiśniewską:

> przez sprawność leksykalną rozumiemy umiejętność wyboru (czasem kreacji) wyrazów i ich substytutów (w tym zwrotów i zdań) z posiadanego zasobu słownikowego, dzięki osiągniętej wiedzy o znaczeniach, łączliwości i poprawności stylistycznej leksyki w celu wyrażenia sądów własnych zgodnych z intencjami proponowanego tematu (Wiśniewska 1991, 83-84).

Tak więc, badanie sprawności leksykalnej będzie szczególnie stosowne i miarodajne, jeśli się analizuje materiał pochodzący z tworzonych przez informatora tekstów mających naturalnie ograniczenie tematyczne, gatunkowe oraz charakterystykę intencjonalną.

Materiał, na którym opieram niniejszą wybiórczą analizę słownictwa uczniów, stanowią ich prace pisemne. Są to teksty tworzone w sytuacji oficjalnej – w szkole podczas pisemnego sprawdzianu osiągnięć z wszystkich przedmiotów. Teksty z założenia mają charakter narracji, a temat opowiadania został sformułowany jednakowo dla wszystkich, zaprezentowany wraz z krótkim poleceniem wprowadzającym. Uczniowie mieli stworzyć tekst o charakterze opowiadania o wyimaginowanych przygodach papierowego samolocika. Próba obejmuje 60 uczniów z różnych środowisk: 30 prac z 2 szkół miasta Wilna oraz po 15 z rejonów wileńskiego i solecznickiego. Wypracowania uczniowskie dają możliwość analizowania sprawności językowej uczniów w różnych aspektach, są interesujące m.in. pod względem gramatyki, budowy tekstu, a także – co uczynię obiektem niniejszych rozważań – pod względem używanego słownictwa. Artykuł zawiera analizę jednego tylko aspektu sprawności leksykalnej polskojęzycznych uczniów na Litwie w wieku 10-11 lat w zakresie tworzenia tekstu narracyjnego.

Tekst narracyjny ukazuje świat w perspektywie ruchu, przemiany. Dlatego wśród środków językowych, ważnych dla narracji, naczelne miejsce zajmują predykaty. Ponieważ badanie całego używanego przez uczniów słownictwa wymaga poklasyfikowania materiału na mniejsze obszary badawcze i sukcesywne opisywanie tych poszczególnych obszarów, w danym przypadku, gdy obiektem obserwacji został tekst narracyjny, zawęziłam badanie leksyki jedynie do czasowników. Czasowniki na ogół, zaraz po rzeczownikach są wyrazami najczęściej używanymi w porównaniu z innymi klasami wyrazów. Te podstawowe części mowy (rzeczowniki i przymiotniki) pokrywają blisko 50% polskich tekstów uczniowskich, a także pisanych tekstów potocznych (por. Mnich 2002, 86-87, Szczepanek 1996, 107-108).

Wzięłam na warsztat badawczy wszystkie formy czasownikowe użyte w tych 60 pracach pisemnych. Zostały uwzględnione zarówno formy osobowe, jak i nieosobowe, w tym imiesłowy. Zróżnicowanie form gramatycznych jednakże nie zostało tu zarejestrowane ani omówione – aczkolwiek kategorie czasu, aspektu, osoby mogłyby być istotne przy tworzeniu dynamiki wypowiedzi narracyjnej, a więc ważne przy ewentualnych badaniach nad spójnością i strukturą tekstu. Kierowałam się zasadą, że „ocena sprawności językowej dzieci, oprócz klasyfikacji form językowych stanowiących odstępstwa od normy językowej, powinna obejmować opis wszystkich form słownikowych i składniowych funkcjonujących w języku dzieci poprawnie" (Mnich

2002, 85). Założeniem artykułu jest więc dokonanie opisu zasobu leksykalnego grupy reprezentatywnej polskich uczniów Wileńszczyzny w obszarze jedynie leksemów werbalnych z kilku pól tematycznych, z omówieniem występujących osobliwości. Halina Wiśniewska wprowadza pojęcie tzw. słownika ideograficznego grupy uczniów:

> badacz podając klasie temat wypracowania, zmusza ją do użycia w wypracowaniu określonej leksyki, która tworzy pole semantyczne, co pozwala ułożyć słowniki ideograficzne dla badanych grup. (...) Utworzenie słownika ideograficznego dla pola wyrazowego, zasugerowanego przez temat wypracowania pozwala zobaczyć tzw. bogactwo słownika badanej grupy w wykonaniu. Okazuje się, że mamy tu inny słownik niż wówczas, gdy wyrazy analizujemy w izolacji, bez kontekstu, pomijając intencję piszącego. (Wiśniewska 1991, 79-80)

Naturalne, że wybór odpowiednich środków językowych często zależy od tematu i formy wypowiedzi (por. Mnich 2002, 86).

Za jedno ze swoich zadań badawczych nad zebranym materiałem uznałam więc zarejestrowanie słownictwa (tylko jednostek werbalnych) składającego się na tzw. „słownik ideograficzny" i poklasyfikowanie użytych przez uczniów czasowników na grupy znaczeniowe, aby wyłonić zasób słownictwa w obrębie wybranych grup semantycznych, możliwe luki i występowanie w tych osobnych grupach czasowników zapożyczonych lub niestosownie dobranych.

Na podstawie *Słownika minimum* Haliny Zgółkowej (2009) wyróżniłam kilka pól tematycznych. Słownictwo wyekscerpowane z prac naturalnie nie pokrywa wszystkich pól zaproponowanych w opracowaniu Zgółkowej, gdyż sformułowanie polecenia i narzucony temat tekstu powoduje wysoką frekwencję leksemów w jednych grupach znaczeniowych i jednocześnie pozwala na całkowite pominięcie innych.

Materiał też sugerował połączenie niektórych grup w jedną ze względu na niedużą liczbę przykładów oraz wzajemne przenikanie się pewnych grup. Częściowo uwzględniona też została klasyfikacja semantyczna czasowników polskich zaproponowana przez Renatę Grzegorczykową (1995, 114-119) i metoda opisu zastosowana przez Aleksandrę Szczepanek (z jej badań nad słownictwem języka pisanego uczniów w Słupsku, Szczepanek 1996).

W ten sposób dla zebranego przeze mnie materiału stały się aktualne leksemy o charakterze werbalnym wokół takich grup tematycznych jak A. *Człowiek* (a w tej grupie pola wyrazowe: 1. dane osobowe, życie i czynności codzienne, 2. emocje, uczucia i samopoczucie – zdrowie, choroba, 3. czynności i procesy rozumu ludzkiego, zmysły), B. *Człowiek w środowisku społecznym* (pola wyrazowe: 4. zamierzone świadome czynności, wg Zgółkowej – celowe działania, czynności i zachowania człowieka, a także rozrywka i wypoczynek, 5. procesy i zdarzenia niezamierzone, nieświadome

– przez Zgółkową zaliczane do zewnętrznego otoczenia człowieka), C. *Interakcje i komunikacja międzyludzka* (6. czasowniki mówienia i komunikacji pisanej, 7. stosunki i kontakty międzyludzkie), D. *Formy istnienia w przestrzeni i w czasie* (8. ruch ze zmianą miejsca, 9. ruch bez zmiany miejsca, 10. czas), E. 11. *Zjawiska atmosferyczne*, F. *Czasowniki niepełnoznaczne* (12. modalne, 13. stanowe, 14. fazowe i 15. kauzatywne). Zamieszczona niżej tabela 1. przedstawia rejestr tych grup tematycznych oraz pól wyrazowych z podaniem liczby użyć czasowników z wymienionych grup i pól. Ponieważ wiele leksemów się powtarza, ostatnia rubryka tabeli zawiera liczbę użytych poszczególnych jednostek leksykalnych dla każdego z pól.

Nie wszystkie z wymienionych pól wyrazowych są reprezentowane w materiale w równym stopniu. Tak więc, liczebność jednostek leksykalnych w poszczególnych grupach tematycznych wiąże się z charakterem pracy pisemnej i wynika z sugestii zawartych w poleceniu wypracowania. W poleceniu zostały użyte takie zwroty czasownikowe: *zrobić samolocik, puścić go przez okno, przeżyć przygody, co się mogło zdarzyć podczas lotu, mieć właściwości, porwać się, palić, zmoknąć, można rysować, pisać, zgnieść, ciąć, kleić*. Odpowiednio te same czasowniki w różnych formach mają też wysoką frekwencję i w wypowiedziach uczniowskich. Najwięcej wystąpiło czasowników z pola wyrazowego „ruch ze zmianą miejsca" – 465 razy, „zamierzone czynności, działania i zachowania" – 386, „ruch bez zmiany miejsca" – 209 razy. Zgodne to jest z założeniem, że narracja jako rodzaj tekstu powinna być dynamiczna, przedstawiać w sposób obrazowy różne następujące po sobie wydarzenia.

Tabela 1. Liczba użytych czasowników w poszczególnych grupach tematycznych i polach wyrazowych

	Grupy tematyczne	Pola wyrazowe	Frekwencja (wyrazy tekstowe)	Jednostki leksykalne
A.	Człowiek – razem 320 wyrazów tekstowych	1. Dane osobowe, życie i czynności codzienne	67	22
		2. Emocje, uczucia i samopoczucie – zdrowie, choroba	80	30
		3. Czynności i procesy rozumu ludzkiego, zmysły	173	22
B.	Człowiek w środowisku społecznym – razem 449 wyrazów tekstowych	4. Celowe działania, czynności i zachowania człowieka; rozrywka i wypoczynek	386	62
		5. Procesy i zdarzenia niezamierzone, nieświadome	63	17
C.	Interakcje i komunikacja międzyludzka – razem 147 wyrazów tekstowych	6. Czasowniki mówienia i komunikacji pisanej	122	23

	Grupy tematyczne	Pola wyrazowe	Frekwencja (wyrazy tekstowe)	Jednostki leksykalne
		7. Stosunki i kontakty międzyludzkie	25	8
D.	Formy istnienia w przestrzeni i w czasie – razem 683 wyrazy tekstowe	8. Ruch ze zmianą miejsca	465	28
		9. Ruch bez zmiany miejsca	209	22
		10. Czas	9	4
E.	Zjawiska atmosferyczne – razem 104 wyrazy tekstowe	11. Zjawiska atmosferyczne	104	23
F.	Czasowniki niepełnoznaczne – razem 126 wyrazów tekstowych	12. Czasowniki modalne, 13. Czasowniki stanowe, 14. Czasowniki fazowe, 15. Czasowniki kauzatywne	54 55 15 2	5 4 2 1
	Razem		1829	273

Zasobność słownictwa badanej grupy uczniów omówię, analizując leksemy czasownikowe reprezentujące wyróżnione kolejno pola tematyczne.

W polu semantycznym: *Człowiek* (A.) mieszczą się 3 pola wyrazowe, najliczniej reprezentowana jest grupa A.3.: *czynności i procesy mentalne, oddziaływanie na zmysły* – razem 173 użycia czasowników, wśród nich jednak jest wiele powtarzających się wyrazów lub derywowanych od nich leksemów. Warunkowo w niniejszym opisie, za H. Zgółkową (2009, XI-XV), uznaję za jeden wariant leksykalny pary aspektowe czasowników typu: *nauczyć – nauczać*, a także uogólniam derywaty czasownikowe od jednej podstawy czasownikowej: *myśleć – pomyśleć – wymyślić*. Przymując takie ustalenie, można stwierdzić, że w tej licznej grupie tematycznej spotykamy często powtarzające się czasowniki utworzone od podstawy *zobaczyć* (40), *myśleć* (33 użycia), *znaleźć* (25 użyć), *zauważyć* (10). Zróżnicowanie użytych wyrazów w obrębie pola jest niewielkie, mieszczą się w nim jedynie 22 wyrazy podstawowe. Oprócz ciągu derywatów (najliczniej objawiający się: *myśleć – pomyśleć – wymyślić – zamyślić się – rozmyślać)* pojawiają się ciągi synonimiczne: *widzieć – dostrzec – zauważyć – znaleźć – ujrzeć, spojrzeć – popatrzeć – zobaczyć*. Jest kilka pojedynczych przykładów zapożyczeń leksykalnych z języka rosyjskiego: *uznać* ‘dowiedzieć się’ (jedno poświadczenie), *wspomnieć* ‘przypomnieć sobie’ (jedno poświadczenie), *uwidzieć* ‘zobaczyć’ – tej formy jedna osoba użyła w swej pracy sześciokrotnie (por. ros. *узнать, вспомнить, увидеть*), pojedynczo występują także regionalizmy *wyobrazić* ‘wyobrazić sobie’, *opatrywać* ‘oglądać, rozglądać’.

Stosunkowo większe zróżnicowanie obserwujemy wśród czasowników z pola wyrazowego A.2. *emocje, uczucia, samopoczucie* – 30 różnych jednostek przy ogólnej

liczbie 80 użyć. Najczęstsze są tu wyrazy z ciągów *chcieć – zechciało mi się – mieć chęć* (razem 25), *lubić* (5), *podobać się* (5), *płakać* (5). W tej grupie spotykamy też takie czasowniki, które wychodzą poza minimum określone w opracowanym przez H. Zgółkową słowniku, np. *zaskoczyć, zdziwić się, wściec się, obrazić się* itp. Używane są zwroty frazeologiczne: *serce się bije, wziąć się w garść*. Obok tych poprawnie użytych stałych związków pojawiają się też niezbyt udane zwroty, świadczące o pewnej nieporadności i lukach w słownictwie czynnym, np. *mieć złość na kogoś* 'gniewać się', *potracić siłę* 'zmęczyć się, stracić siły'. Występują tu też osobliwości regionalne – takie zwroty jak *nie durzyć sobie głowy* 'nie przejmować się, nie zawracać głowy' i wyrazy *nadojadło* 'dokuczyło' (trzykrotnie użyte), *żałować* 'zlitować się'.

W polu wyrazowym A.1. *dane osobowe, życie i czynności codzienne* znalazło się 67 wyrazów tekstowych, z czego wiele jest powtórzeń, zarejestrowano tu jednak 22 różne leksemy. Najczęściej powtarzają się czasowniki *być* (11 razy) i *mieć* (13 użyć)[1]. W tej grupie pojawiają się również zadomowione w polszczyźnie litewskiej rusycyzmy *przeodziać się* 'przebrać się' i *pojeść* 'zjeść' (por. ros. *переодеться, поесть*).

W następnej grupie tematycznej *Człowiek w środowisku społecznym* (B.) zostały zgromadzone czasowniki procesyjne i zdarzeniowe. Najliczniejszą podgrupę w niej stanowią czasowniki oznaczające zamierzone działania i czynności (B.4.). Powtarzają się tu czasowniki z polecenia, najczęstszy w różnych połączeniach okazał się czasownik *robić/zrobić* (93 użycia tego czasownika razem z derywatami), *bawić się* (19), *malować* (15), *być/bywać* (14), *szukać* (13 razy), *gnieść* (13), *palić* (13), *kleić* (10). W tym polu prawie nie pojawiają się ciągi synonimiczne, jeden z nielicznych to *pracować – włożyć dużo pracy*, a także bliski znaczeniowo zniekształcony związek *zabrać się za pracę* 'do pracy' (który może być traktowany jako rusycyzm). Znacznie więcej jest ciągów wyrazów o morfologicznym pokrewieństwie: *czekać – zaczekać – czekając, dać – podać – oddać, brać – zabrać – zebrać – wybrać – nabrać, palić się – rozpalić – spalić – podpalić* i in. Pojawia się więcej odstępstw od polskiej normy językowej o proweniencji rosyjskiej: pięciokrotne *odkryć* 'otworzyć', dwukrotne *podebrać* 'podnieść, zaopiekować się', *grać z…* w znaczeniu 'bawić się' (samolocikiem), *strzyc* 'wycinać', *gnieść – gniecić* 'złożyć' (por. ros. *согнуть*), *pomieniać się* 'zamienić się'. Wszystkie te przykłady oprócz jednego (*gnieść*) są utrwalonymi interferencjami w miejscowej polszczyźnie regionalnej.

Obok czasowników akcyjnych, omówionych powyżej, dość licznie są reprezentowane też czasowniki zdarzeniowe tzw. nieakcyjne, tj. odnoszące się do czynności

[1] Tu wliczone są tylko te użycia, w których te dwa czasowniki zostały wykorzystane przez uczniów jako pełnoznaczne wyrazy, natomiast te same czasowniki występujące w tekstach uczniowskich w funkcji posiłkowej, tj. modalnej lub stanowej, zostaną rozpatrzone w innej grupie.

niezamierzonych (B.5.), a przez Zgółkową wyodrębnione jako grupa *zewnętrzne otoczenie człowieka*. Ogółem jest ich niedużo, zaledwie 63, ale wśród nich zarejestrowano mniej powtórzeń. Najczęściej obserwuje się takie jak np. *moknąć – zmoknąć – przemoknąć – namoknąć* (razem 25 użyć) i *porwać się – rwać* (8). Wystąpił frazeologizm *nie pójść na marne*. Są świadectwa pewnej nieporadności leksykalnej – niefortunnego poszukiwania odpowiedniego zwrotu: *jest coś złego* 'dzieje się coś złego', *zrobiła się bieda* 'zdarzyło się nieszczęście', *rozchylić się* 'rozłożyć, rozprostować'. W tej grupie nie dało się zauważyć ewidentnych zapożyczeń z innych języków.

W kolejnej grupie semantycznej Życie społeczne i komunikacja międzyludzka (C.) przeważają czasowniki mówienia i komunikowania się (C.6.) – ogółem 122 wyrazy tekstowe, a więc najczęstsze np. *powiedzieć – podpowiedzieć – odpowiedzieć – opowiedzieć* (40 razy), *pisać – napisać* (16), *mówić – przemówić* (8). Mamy tu sporo czasowników różnicujących i wzbogacających stylistycznie niektóre teksty: *krzyknąć, wrzasnąć, ryknąć wściekle, błagać, pozwolić, przyrzec, wyjaśnić*. Niejednokrotnie pojawiają się czasowniki oznaczające różne akty grzecznościowe – *prosić – przeprosić – zaprosić – dziękować – podziękować – pożegnać się*.

Mniej jest czasowników oznaczających stany i działania związane z pozawerbalnymi kontaktami między ludźmi (C.7.): *pomóc, spotkać się-spotykać-napotkać, odparować uderzenie, bić się, poddać się, zwyciężyć*. W omawianej grupie semantycznej pojawia się bardzo rozpowszechniony regionalizm *kolegować* 'przyjaźnić się' (4 razy) i kilka bardziej lub mniej zadomowionych pożyczek z rosyjskiego: *nakazać* 'ukarać', *przydłożyć* 'zaproponować', *zgłożyć się* 'zgodzić się' (por. ros. *наказать, предложить, согласиться*).

W grupie znaczeniowej *Formy istnienia w przestrzeni i w czasie* (D.) bardzo wysoką frekwencją odznaczają się tzw. czasowniki ruchu, wśród których Zgółkowa rozróżnia oznaczające ruch ze zmianą miejsca i ruch bez zmiany miejsca. Oba te pola są licznie reprezentowane, ale w szczególności wiele użytych czasowników mieści się w tej pierwszej grupie (D.8.). Będą tu w bardzo pokaźnej ilości takie czasowniki (powtórzone z polecenia) jak *lecieć – latać* z licznymi derywatami – razem 234 użycia. Tylko raz został użyty synonim do nich *pofrunąć*. Oprócz tego częste są czasowniki i pokrewne im derywaty od: *iść* (użyte 73 razy), *padać* (51), *biec* (17), *nieść* (17), *wracać* (15) i inne. Wymiennie z tymi najczęściej powtarzanymi: *iść, biec* pojawiły się kilkakrotnie synonimy *kroczyć, przechodzić, podążać, ruszyć, chodzić, dotrzeć*, *pędzić*. Wśród osobliwości warto zauważyć regionalizmy o proweniencji prawdopodobnie wschodniosłowiańskiej *zwalić się* 'spaść' (użyte 5 razy) i *wywalić się* 'wypaść', *zlatywać* 'padać', *wleźć na górkę/drzewo* 'wspiąć się, wejść', *spuścić się* 'zejść w dół po schodach'. Nie wszyscy uczniowie używają czasownika „wracać", niektórzy

substytuują go omówieniem *lecieć do domu, lecieć z powrotem* (widocznie nie jest on dobrze zadomowiony w słownictwie czynnym wszystkich uczniów). Nie wszyscy też używają czasownika *lądować* – w kilku wypadkach w tym znaczeniu pojawia się inna forma, np. *zalandować* (możliwe, że można ją uznać za hybrydę polsko-angielską, por. ang. *to land, landed*) czy rusycyzmy *siadać* (4 użycia) i *spuścić się* (por. ros. *садиться*, *спускаться*) możliwie wspierane analogicznymi wzorcami litewskimi *tupti, nusileisti*.

Wśród czasowników oznaczających tzw. ruch bez zmiany miejsca (D.9.) najwyższą frekwencję mają również te czasowniki, które wystąpiły w poleceniu: *puścić* wraz z derywatami (90 użyć), przy czym obok nich sześciokrotnie pojawia się regionalizm o proweniencji rosyjskiej *puskać* 'puszczać'. Następnie czasowniki *rzucić – wyrzucić – podrzucić – zrzucić* (36), *leżeć – przeleżeć* (17), *łapać* (12). Synonimy w tej grupie praktycznie nie występują. Pojawiają się natomiast obok czasownika *zdeptać* jego nieudane substytuty: potocyzm ogólnopolski *rozdusić* oraz regionalizm miejscowy *zadawić* (od ros. *давить*). Podobnie od rosyjskiego pochodzi zadomowiona w polszczyźnie wileńskiej hybrydalna forma *zastanawiać się* w znaczeniu 'zatrzymywać się' (por. ros. *останавливаться*).

W tekście uczniowskim o formie gatunkowej opowiadania istotne są w różny sposób wyrażone relacje czasowe. Można by było się spodziewać więc znacznej liczby czasowników tekstowych o tym znaczeniu. Jednakże czasownikowe pole wyrazowe D.10. *czas* stanowi nieliczną grupę. Mieści się w nim zaledwie 9 czasowników tekstowych, z czego kilka się powtarza. Występują tu jedynie 4 czasowniki *trwać, mijać, spędzić* oraz *przyjść* wymiennie z pokrewnym *przejść*.

Znaczącą grupę tworzą też czasowniki z grupy znaczeniowej *Zjawiska atmosferyczne* (E.11.) To pole wyrazowe obfituje w różnorodne czasowniki i ich synonimy: *być, wiać, dmuchać, podnieść się* (o wietrze), a także regionalne (od ros.) *duł – zduł – zaduł*. Bogaty jest wachlarz leksemów czasownikowych na oznaczenie deszczu: *być, zacząć się, padać, kropić, prószyć, lać, lać jak z cebra, lecieć, miał być, nadchodzić, ustać, skończyć się*. W połączeniu z rzeczownikiem *słońce* wystepują: *być, grzać, smażyć, świecić*; z rzeczownikiem zaś *piorun – uderzyć, trafić*. Występują też tu pojedyncze czasowniki: *znieść, pociemnieć, uderzyć, zrobić się*.

Należy też osobno omówić czasowniki tzw. niepełnoznaczne (grupa F). Wśród nich wyróżniłam czasowniki stanowe (F13), których znalazło się najwięcej. Nie są zbyt zróżnicowane.: *być* jako łącznik w orzeczeniu imiennym powtarza się 47 razy, *okazać się* – 5 razy, *zostać* – 2 razy i *stać się* użyty 1 raz. Podobnie częste są też czasowniki modalne (F12), zwłaszcza *móc – można* (40 użyć), *trzeba* (6), *musieć* (6), *mieć* (2). Mniej jest czasowników fazowych (F14) *zacząć* (10), *kończyć – skończyć się* (5), a najmniej – kauzatywnych (F15): wystąpiły tylko 2 użycia czasownika *dać – dać się*.

Większość leksemów czasownikowych użytych w tekstach uczniowskich mieści się w rejestrze słownictwa ogólnopolskiego, niektóre z nich wykraczają poza słownik minimum opracowany przez H. Zgółkową (Zgółkowa 2009). Prawie w każdej grupie tematycznej znajdują się też osobliwe jednostki leksykalne, nienależące do polszczyzny ogólnej: przeważnie regionalizmy i gwaryzmy, następnie – zapożyczenia z języka rosyjskiego niezadomowione (lub w małym tylko stopniu utrwalone) w polszczyźnie litewskiej oraz kilka osobliwych leksemów – okazjonalizmów, które można by zakwalifikować jako „zmiany defektywno-deformacyjne" (zob. Dubisz 1998, 65-69; Sokołowska 2011, 574-580). Najwięcej odstępstw od normy ogólnopolskiej stanowią jednostki leksykalne możliwe do uznania za regionalizmy lub gwaryzmy: *nie durzyć głowy* 'nie zawracać głowy', *grać* 'bawić się', *nadojeść* 'dokuczyć' (3-krotnie), *nakazać* 'ukarać', *należć* 'znaleźć', *odkryć* 'otworzyć' (5-krotnie), *opatrywać* 'oglądać', *pokopać się* 'przeszukać, grzebać w czymś', *popaść* 'trafić' (8-krotnie), *postrzyc/wystrzyc* 'ciąć, wycinać z papieru' (3-krotne), *przeodziać się* 'przebrać się', *(wy)puskać* '(wy)puszczać' (6-krotnie), *stuknąć się* 'uderzyć, zderzyć' (2-krotnie), *wspomnieć* 'przypomnieć sobie', *wyobrazić* 'wyobrazić sobie', *wysechszy* 'wyschnięty', *zadawić* 'rozcisnąć, rozdeptać', *zastanawiać się* 'zatrzymywać się', *zlatywać* 'spadać', *zwalić się/wywalić się* 'spaść, wypaść' (6-krotnie). Wśród nich często spotykane są rusycyzmy lub rutenizmy, lecz do języka dzieci najprawdopodobniej weszły bez pośrednictwa języka rosyjskiego czy białoruskiego, tylko drogą przyswajania regionalnej odmiany języka polskiego. Udało się wyekscerpować również kilka zapożyczeń rosyjskich, które być może powstały albo umocniły się pod bezpośrednim wpływem języka rosyjskiego, w kontakcie z tym językiem, są to przykładowo takie czasowniki: *podebrać* 'podnieść' (2-krotnie), *poduć/zaduć/zduć* 'dmuchnąć, zawiać, zwiać', *pojeść* 'zjeść coś', *potracić* 'stracić', *przydłożyć* 'zaproponować', *uwidzieć* 'zobaczyć, ujrzeć' (6-krotnie), *uznać* 'poznać'. W całym badanym materiale nie zarejestrowano natomiast żadnego leksemu czasownikowego, będącego zapożyczeniem z języka litewskiego. Jeszcze mniej (niż zapożyczeń wynikłych z kontaktu z językiem rosyjskim) można w materiale zauważyć tzw. okazjonalizmów uczniowskich, jest to tylko kilka przykładów: *oddychnąć* 'odsapnąć', *wygniecić/zgniecić* 'złożyć z papieru', *zgłożyć się* 'zgodzić się'. Tak więc, osobliwości słownikowe w tej grupie uczniów przeważnie są uwarunkowane wielojęzycznością regionu i samych uczniów.

Przedstawiona analiza i odtworzony „słownik ideograficzny" dotyczy wyłącznie sprawności leksykalnej badanej grupy uczniów, bez uwzględnienia osobliwości jednostkowych i sprawności pojedynczych osób (por. Wiśniewska 1991, 79). Być może w artykule nie znalazł miejsca szczegółowy opis zasobu leksykalnego, można jednak mieć ogólną orientację, jakie są możliwości dzieci w młodszym wieku szkolnym w

interesującym nas obszarze badawczym (por. Mnich 2002, 85). Trzeba przyznać, że te możliwości są dość szerokie, gdyż kilku czy nawet kilkunastu uczniów użyło bogatego i zróżnicowanego zestawu leksemów czasownikowych, nie jest to jednak słownictwo używane przez większość autorów badanych tekstów.

Należałoby mówić także o sprawności leksykalnej jednostki na tle grupy (por. Wiśniewska 1991, 79) i rejestrować rzeczywiste zróżnicowanie poziomu jednostkowej sprawności leksykalnej wśród uczniów, co w ogólnym zarysie jedynie zasygnalizuję na zakończenie opisu.

W 60 badanych pracach różnych form czasownikowych użyto łącznie 1883 razy, średnio około 31 w jednej pracy, co może świadczyć o średniej długości tekstu (w większości wypadków każde użycie czasownika pokrywa się z nowym wypowiedzeniem). Przy takiej jednak wartości średniej rozpiętość wskaźnika liczby użytych czasowników tekstowych okazała się duża. Najdłuższa, najbardziej barwna językowo i bogata treściowo praca liczy łącznie 94 czasowniki, niektóre z nich to powtórzenia – z reguły zamierzone – w funkcji stylistycznej. Inne obszerne prace liczą np. 70, 64, 63 czasowniki, najkrótsze zaś prace – 10, 11 lub 12 czasowników tekstowych. Ponieważ wiele prac cechuje częste powtarzanie użytych wyrazów, należy jeszcze zaznaczyć, że średnia liczba użytych w jednym wypracowaniu leksemów czasownikowych wynosi niecałe 18 (dokładnie 17,8) i waha się w granicach od 5 do 52. Najczęściej powtarzające się wyrazy w osobnych pracach – to: *lecieć* (w 33 pracach, powtórzone 3-12 razy), *być* (w 24 pracach, 3-11 razy), *padać* (w 3 pracach, 3-17 razy), *móc* (w 4 pracach, 4-13), *iść* (w 8 pracach, 3-8 razy), *puścić* (w 13 pracach, 3-6 razy), *robić* (w 14 pracach, 3-7 razy), *rzucić* (w 7 pracach, 3-8 razy), *widzieć* (w 1 pracy 8 razy), *zacząć* (w 1 pracy 7 razy). Niektóre z nich wystąpiły w poleceniu i następnie zostały powtórzone wielokrotnie w tekstach uczniów: *zrobić, puścić, móc*. Wymiennie z czasownikiem *puścić* często jest używany synonim *rzucić*. Wyraz *lecieć* wprawdzie nie został użyty w poleceniu, jednak pokrewny rzeczownik *lot* oraz temat całego opowiadania (lot papierowego samolocika) spowodował również częste użycie przez uczniów czasownika *lecieć*, a mniejszym stopniu także *padać*. Dla języka uczniów na ogół typowe są częste powtórzenia czasowników niepełnoznacznych, czyli posiłkowych i modalnych, a więc takich, które stanowią tylko formalny element wypowiedzi: *być, móc, mieć, zostać, można* itp. (Szczepanek 1996, 110). W niniejszym badaniu nad słownictwem uczniów z Wileńszczyzny prawidłowość ta również znajduje potwierdzenie: wśród najczęściej powtarzanych wyrazów znajdujemy czasowniki funkcyjne *być*, *móc* i *zacząć*. Powtórzenia wyrazów, zwłaszcza niepełnoznacznych, świadczą o jednolitości konstrukcji składniowych oraz brakach w słownictwie.

Podsumowując, należałoby powiedzieć, że pisane teksty narracyjne niektórych uczniów cechuje dość bogate słownictwo; używają oni zróżnicowanych, a czasem wyszukanych czasowników, stosują w opowiadaniu chwyty stylistyczne, jak np. powtórzenia i niektóre inne. Można jednak to stwierdzić jedynie w stosunku do pojedynczych, zapewne najbardziej oczytanych osób. Ogółem jednak poziom sprawności leksykalnej uczniów pozostawia wiele do życzenia. W wielu wypadkach możemy zaobserwować ubóstwo słownictwa, częste powtarzanie czasowników posiłkowych lub takich, które wystąpiły w poleceniu. Najczęściej są przez uczniów używane czasowniki pochodzące z warstwy ogólnopolskiej słownictwa, wyrazy zaś regionalne, gwarowe lub przejęte spontanicznie z innych języków (głównie rosyjskiego) stanowią marginalną część słownictwa uczniów piszących wypracowanie w szkolnej sytuacji oficjalnej. Elementy rosyjskie lub ruskie, pojawiające się w niektórych tekstach, częściej dla ucznia są chyba elementami polszczyzny regionalnej, gwarowej niż żywymi zapożyczeniami z innego języka. Elementy litewskie w analizowanym materiale nie wystąpiły w ogóle. Warto przypomnieć, że w przypadku badań nad słownictwem języka mówionego uczniów w tym samym wieku (Sokołowska 2011) stwierdzono dość dużo przypadków mieszania się języków, w mowie uczniów oprócz licznych regionalizmów wystąpiły leksykalne zapożyczenia ruskie i litewskie. Można więc powiedzieć, że na ogół uczniowie już w 4 klasie mają świadomość rozróżniania odmian językowych i sytuacji komunikacyjnych: mówionego języka potocznego od odmiany starannej, która jest właściwa językowi pisanemu. W pracach pisemnych brak spontaniczności i osobliwa szkolna sytuacja komunikacyjna powoduje, że uczniowie w większej mierze i bardziej świadomie przestrzegają zasad poprawności językowej i staranniej dobierają słownictwo ogólnopolskie.

Bibliografia

Dubisz Stanisław, 1998, *Sfery kontaktów językowych polsko-słowiańskich i polsko-niesłowiańskich poza granicami kraju etnicznego*, „Z polskich studiów slawistycznych", seria IX, Językoznawstwo, 65-69.

Grzegorczykowa Renata, 1995, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa.

Mnich Małgorzata, 2002, *Sprawność językowa dzieci w wieku wczesnoszkolnym*, Kraków.

Polański Edward, 1991, *Środowiskowe i wiekowe zróżnicowanie słownictwa dzieci i młodzieży*, w: Porayski-Pomsta J. (red.), *Zagadnienia komunikacji językowej dzieci i młodzieży. Materiały ogólnopolskiej konferencji*, Warszawa, 85-92.

Sokołowska Henryka, 2011, *Wybrane osobliwości słownictwa uczniów szkół polskich w Wilnie (w wieku wczesnoszkolnym)*, w: Masojć I., Sokołowska H. (red.), *Tożsamość na styku kultur 2*, Vilnius, 573-583.

Szczepanek Aleksandra, 1996, *Słownictwo języka pisanego absolwentów liceów ogólnokształcących (na podstawie analizy prac maturalnych w słupskich szkołach średnich)*, w: Sękowska E. (red.), *Świadomość językowa – Kompetencja – Dydaktyka*, Warszawa, 107-116.
Wiśniewska Halina, 1991, *Badanie sprawności leksykalnej uczniów (propozycja metodologiczna)*, w: Porayski-Pomsta J. (red.), *Zagadnienia komunikacji językowej dzieci i młodzieży. Materiały ogólnopolskiej konferencji*, Warszawa, 77-84.
Zgółkowa Halina, 2009, *Słownik minimum języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Poznań.

MOKINIŲ LEKSIKA: VEIKSMAŽODŽIAI RAŠYTINIUOSE PASAKOJIMO TIPO TEKSTUOSE

Santrauka

Straipsnyje nagrinėjama Lietuvos lenkų mokyklų pradinių klasių mokinių leksinės kompetencijos problema, pateikiant panaudotos rašytiniuose pasakojimo tipo tekstuose mokinių leksikos pavyzdžių. Tyrime aptariamas mokinių žodingumas kai kuriose teminėse leksikos srityse. Pasakojimo tekstas grindžiamas procesų, kaitos, judumo aprašymu. Kadangi būtiniausios kalbinės priemonės tokiame tekste yra veiksmažodžiai, todėl šiam tyrimui paimtos tik mokinių pasakojimuose panaudotos visos veiksmažodžių formos. Verbaliniai vienetai, sudarantys mokinių grupės žodyną, pateikti ir suklasifikuoti pagal semantines sritis, kas leidžia daryti išvadas apie mokinių leksinę kompetenciją, parodyti mokinių lenkų kalbos žodyno regioninius ypatumus, trūkumus ir spragas tam tikrose srityse.

Esminiai žodžiai: lenkų kalba Lietuvoje, mokinių kalbinė kompetencija, leksika, pasakojimo tipo tekstas.

VOCABULARY OF STUDENTS: VERBS IN WRITTEN NARRATIVE TEXTS

Summary

The problem of vocabulary competence of primary Polish schools in Lithuania is analyzed in the article. The vocabulary of pupils, which was used in written texts of narrative type, is described. In the following research richness of vocabulary in the several thematic vocabulary fields is discussed. Narrative text is based on process, change, mobility description. Indispensible linguistic tools in such text are various verbs. Consequently, in the following research only the verbs used by the pupils in narrative texts are under observation. Verbal units that form the vocabulary of the pupils are introduced and classified by semantic fields. It leads to conclusion about students‘ lexical competence, reveals their regional vocabulary pecularities and gaps in certain fields.

Keywords: the Polish language in Lithuania, students' linguistic competence, vocabulary, narrative text.

Irena Masojć

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

JĘZYK POLSKICH PIEŚNI POGRZEBOWYCH NA WILEŃSZCZYŹNIE – MIĘDZY POLSZCZYZNĄ OGÓLNĄ A REGIONALNĄ

Dwudialektalność użytkowników polszczyzny litewskiej

Współczesna polszczyzna litewska to dość złożone kontinuum językowe, którego bieguny stanowią już tylko wyjątkowo w czystej postaci występujące gwary oraz wzorowana na polszczyźnie ogólnej odmiana standardowa, stosowana w edukacji, mediach polskojęzycznych i życiu publicznym. Mechanizmy procesu integracji językowej w środowisku polskim na Litwie w II połowie XX w. były analogiczne jak w Polsce. Prowadziły one do powstania odmiany przejściowej między dialektem a polszczyzną ogólną, którą w socjolingwistyce polskiej określa się terminami substandard (zob. Topolińska 1990, 30) lub kod mieszany (zob. Kurek 2002, 74). Tempo tych przemian językowych było jednak na Litwie znacznie wolniejsze – do lat 90. wynikało z izolacji z krajem i polszczyzną ogólną, później, gdy te kontakty się ożywiły – z oderwania od kontekstu społeczno-kulturowego, który wywiera istotny wpływ na rozwój współczesnego języka ogólnego, zwłaszcza jego systemu leksykalnego. Poza tym przeobrażenia w kierunku integracji dokonywały się w polszczyźnie litewskiej w warunkach stałego kontaktu z innymi językami – początkowo rosyjskim, a następnie litewskim, ponieważ członkowie opisywanej wspólnoty językowej zawsze byli i są dwu-, a częściej nawet wielojęzyczni i posługują się na co dzień wymiennie różnymi językami.

Na kompetencję językową poszczególnych użytkowników polszczyzny na Litwie składa się repertuar złożony zarówno z elementów dialektalnych, jak też ogólnych, które jeżeli nie są używane aktywnie, to przynajmniej magazynują się w zasobie biernym. Ich proporcje w poszczególnych idiolektach są uzależnione od biografii językowej, stopnia opanowania języka ogólnego, kontaktu z nim w życiu zawodowym i codziennym. Przy takiej skali idiolektalnej wariancji trudno jest nawet mówić o dwukodowości i przełączaniu kodów. Należy zaznaczyć, że do całkowitej zmiany rejestru ogólnego na dialektalny lub odwrotnie dochodzi w rzeczywistości dość rzadko. Takim przykładem może być zachowanie językowe uczniów w szkole polskiej, dla których polszczyzna ogólna jest językiem szkolnym, zwłaszcza egzekwowanym

przez nauczycieli polonistów, ale niestosownym w kontaktach rówieśniczych podczas przerwy, kiedy to przechodzą na „swój" język, nasycony regionalizmami gramatycznymi, zapożyczeniami z języków litewskiego i rosyjskiego (por. Kurzowa 1987, 95). Znacznie częściej zmiana kontekstu sytuacyjnego prowadzi jedynie do wprowadzania poszczególnych, szczególnie wyrazistych elementów językowych, uświadamianych przez użytkowników polszczyzny litewskiej jako charakterystyczne dla języka ogólnego lub dialektu (Masojć 2007). Zofia Kurzowa uzasadnia współistnienie tych odmian w idiolektach Polaków litewskich określoną funkcją integracyjną każdej z nich:

> Dialekt łączy ich z polską grupą etniczną na Litwie, z ich regionem, z tradycją polską na tych ziemiach, z językiem polskim żyjącym tam od XVI w. Język literacki zaś wiąże litewską Polonię z czterdziestoma milionami Polaków w kraju i dwunastoma ich milionami w świecie, czyniąc z nich członków wielkiej polskiej wspólnoty językowej i kulturowej. (Kurzowa 1987, 95)

Inna badaczka polszczyzny litewskiej, Jolanta Mędelska (1996, 107), analizując idiolekt jednego z przedstawicieli polskiej inteligencji powojennej, dochodzi do wniosku o funkcjonalno-stylistycznej opozycji dialektu i języka ogólnego, ponieważ – jej zdaniem – elementy północnokresowe traktuje się tu jako potoczne (a nie regionalne) synonimy ich ogólnopolskich odpowiedników.

Zgodnie z założeniem socjolingwistyki, poszczególnych wariantów języka „nie można przypisać ściśle ani poszczególnym grupom czy miejscom współdziałania społecznego, ani terytorium, ale przede wszystkim sytuacjom właściwym określonym aktom mowy" (Lubaś 1983, 274). Takie sytuacyjno-stylistyczne uwarunkowanie dwu odmian polszczyzny (a ściślej ich wyrazistych elementów językowych) wyraźnie się wiąże z teorią dyglosji w ujęciu Fergussonowskim (zob. Vinzenz de 1977, 251), zgodnie z którym użycie dwu wariantów języka narodowego (lub dwu blisko ze sobą spokrewnionych języków) jest skorelowane z określonymi sferami życia. Lokalna odmiana dialektalna odpowiadałaby w tym przypadku wariantowi niskiemu (L-Variety), obsługującemu kontakty rodzinne i środowiskowe oraz twórczość ludową, a polszczyzna ogólna wariantowi wysokiemu (H-Variety), którego użycie ma charakter instytucjonalny (szkoła, środki masowego przekazu, literatura, sfera konfesjonalna).

Pieśni pogrzebowe

Pieśni pogrzebowe, które są przedmiotem niniejszych badań, stanowią do dziś integralną część obrządku pogrzebowego na Wileńszczyźnie, swoiste uzupełnienie liturgii pogrzebowej w kościele, są zatem tekstami kultury, które należy umieścić w sferze konfesjonalnej. Pieśni są wykonywane przez specjalne grupy śpiewacze

podczas czuwania (około 5-6 godzin wieczorem w przeddzień pogrzebu oraz 2-4 godziny przed wyprowadzeniem zwłok w dniu pogrzebu). Mimo że zwyczaj śpiewów pogrzebowych bez wątpienia ma korzenie ludowe, jest on przejawem religijności ludowej i w odczuciu członków wspólnoty lokalnej sprzyja kształtowaniu wokół zmarłego przestrzeni sacrum. Sami śpiewacy śpiew traktują jako najdoskonalszą i najbardziej wyrafinowaną formę modlitwy: *I śpiewania liczy się większa modlitwa niż sama modlitwa. Śpiew liczy się większa ofiara dla Boga i dla tego człowieka zmarłego* (N. Św.). Na repertuar grup śpiewaczych składają się teksty o różnej proweniencji. Zasadniczo można wyróżnić trzy jego źródła: 1) stare pieśni religijne pochodzące z masowo wydawanych w końcu XIX i na początku XX w. zbiorków, tzw. kantyczek; 2) zbiory modlitw i pieśni na różne okazje, które zaczęły się ukazywać w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach XX w.; 3) pieśni niemające źródeł drukowanych, funkcjonujące tylko w obiegu rękopiśmiennym, często – jak się przypuszcza – będące owocem lokalnej twórczości ludowej. Niezależnie od ich pochodzenia śpiewane podczas pogrzebu teksty, przeplatane modlitwami (np. koronkami, litaniami), tworzą bardzo istotny w ceremonii pogrzebowej kontekst religijny.

Analizowane tu teksty pieśni zostały zgromadzone w latach 2011-2012 w postaci kopii śpiewników rękopiśmiennych oraz nagrań, wykonanych podczas spotkań z 13 grupami śpiewaków pogrzebowych w różnych miejscowościach Wileńszczyzny (zob. Stosowne skróty nazw miejscowości) i opublikowane w antologii pieśni pogrzebowych (Masoit, Syrnicka, Žičkienė 2013, dalej – Ant.)[1].

Podstawowym sposobem budowania repertuaru pieśniowego w badanych grupach śpiewaczych są specjalne śpiewniki rękopiśmienne, które mają prawie wszyscy ich członkowie. Są to zwykłe zeszyty spisane odręcznie, rzadziej – na maszynie do pisania lub na komputerze. Dokumentacja zeszytowa jest szczególnie charakterystyczna dla okresu powojennego. Początkowo była ona spowodowana brakiem źródeł drukowanych, a w czasach sowieckich – również zakazem ich posiadania i przywożenia z Polski. Śpiewniki spisywane ręcznie zaspokajają również dążność do nieustannego wzbogacania i odświeżania repertuaru. Przewodnicy grup wyszukują nowe pieśni w kantyczkach, śpiewnikach kościelnych, przywożą różne ulotne druki lub kartki z pielgrzymek, a ich doboru dokonują, kierując się często względami emocjonalnymi: *Wybieram to, co nam pasuji (...) kupuję w Polsce różne takie tam książeczki maleńkie, u nas w księgarni biegam i biegam, zawsze cóś nowego, zawsze co mnie pasuji, nigdy nie będę się modliła tego, czego nie rozumiem, co mnie nie pasuji (...) jeżeli coś*

[1] Badania, opracowanie i wydanie książki zostały sfinansowane przez Radę Naukową Litwy (LIT-4-5) w ramach programu „Nacionalinės lituanistkos plėtros 2009-2015 metų programa“ (Narodowy Rozwój Badań Lituanistycznych w latach 2009-2015).

znalazłam, czytam i płacza, znaczy się… weszła w dusza (Mic.). W wielu przypadkach utwory są przepisywane do zeszytów bezpośrednio ze źródeł drukowanych, często jednak śpiewacy odpisują pieśni wzajemnie od siebie, co niechybnie prowadzi do ich wariantywności. Czasami powstaje ona w wyniku świadomej modyfikacji tekstów w celu aktualizacji ich treści, nadania bardziej estetycznej formy lub zaspokojenia inwencji twórczej, którą postrzega się niekiedy jako dar Boży: *Nu ja nie wiem, to Bóg daji natchnienie takie (…) jedna* [pieśń] *trochę przerobiona, druga – dorobiona* (Tur.). Najczęściej spotykaną formą modyfikacji jest rozwijanie motywu pieśni poprzez tworzenie nowych jej zwrotek. Dlatego też częstokroć te same pieśni w repertuarze różnych grup różnią się liczbą zwrotek lub ich treścią. Zarówno twórcza modyfikacja pieśni, jak i ich odpisywanie prowadzą do różnych zmian językowych.

Kontekst socjolingwistyczny

Zanim przejdziemy do języka pieśni, warto zwrócić uwagę na charakterystyczne cechy sytuacji socjolingwistycznej na badanym obszarze. Miejscowości, w których prowadzono badania, są zróżnicowane pod względem sytuacji językowej. Jest ona uzależniona od wielu czynników: położenia geograficznego, składu etnicznego mieszkańców i sąsiedztwa językowego, obecności polskich placówek społeczno-kulturalnych, przede wszystkim szkół z polskim językiem nauczania. W badanych ośrodkach bardziej zurbanizowanych i uprzemysłowionych (Wilno, Nowa Wilejka, Landwarów, Podbrodzie, Nowe Święciany) mamy większą mozaikę narodowościową i językową z dominacją języka państwowego w sferze komunikacji publicznej. Osiedla wiejskie (Sużany, Madziuny) i małomiasteczkowe (Mickuny, Ejszyszki, Turgiele) zdominowane są przez ludność polską, a funkcję języka publicznego pełni w nich również lokalna polszczyzna. Znaczący wpływ na sytuację językową wywiera lokalizacja geograficzna poszczególnych miejscowości. W miejscowościach ocierających się o litewskie obszary językowe, np. położonej niedaleko przedwojennej litewsko-polskiej linii demarkacyjnej wsi Szawle w rejonie szyrwinckim lub okolicach Dziewieniszek, gdzie polskie wysepki językowe mieszają się z litewskimi, lokalna polszczyzna wykazuje więcej interferencji litewskich. W pasie przygranicznym z Białorusią, zwłaszcza w najstarszym pokoleniu, obserwujemy do dziś szczególny rodzaj dyglosji: językiem komunikacji codziennej, zwłaszcza w najstarszym pokoleniu, pozostaje do dziś gwara białoruska, tzw. „język prosty", w funkcji reprezentatywnej i konfesjonalnej środkiem porozumiewania się jest polszczyzna. Posługiwanie się we wszystkich sferach życia wyłącznie polszczyzną sami mieszkańcy Wileńszczyzny wiązali z prestiżem społecznym i kulturalnym. Kultywujące taki zwyczaj społeczności lokalne w zależności

od miejsca ich zamieszkania jeszcze w drugiej połowie XX w. określano *szlachtą*, np. *szlachta bujwidzka, szlachta podwilejska, szlachta podbrzeziańska* (zob. *Чекман* 1993, 159). Gdy na pierwszy plan wysuwano aspekt kulturalny, wyróżniano wsi *światłe, światlejsze* i *ciemne*. Ten podział znajduje odbicie w folklorze muzycznym. Współcześni muzykolodzy (por. Nowak 2005, 116) nagrywający pieśni świeckie zauważają, że we wsiach *światłych* kultywuje się repertuar polski, często o zabarwieniu patriotycznym, w pozostałych – chętnie się wykonuje również utwory białoruskojęzyczne. Charakteryzując manierę wykonawczą nagrywanych osób, M. Krupowies zauważa:

> Mieszkańcy zaś dawnych okolic szlacheckich w swoim wykonaniu usiłują „uszlachetnić" pieśń, to znaczy śpiewają w wersji zbliżonej do języka ogólnopolskiego. Poza tym mieszkańcy tak zwanych „światlejszych" wsi, gdzie pozycja polszczyzny jest dosyć silna, podczas nagrań usiłują polszczyć swoją wymowę. Niektórych wręcz nie da się namówić, żeby śpiewali tak, jak się zwykle śpiewa. (Krupowies 1993, 217-218)

W odróżnieniu jednak od pieśni świeckich śpiewy pogrzebowe, podobnie jak i cała sfera konfesjonalna, mogły być obsługiwane wyłącznie przez polszczyznę. Ze wspomnień śpiewaczek z Dziewieniszek, gdzie podczas badań bezpośrednio zetknęłyśmy się z dyglosyjnym użyciem gwary białoruskiej, tzw. „języka prostego", oraz języka polskiego, wynikało, że w tych okolicach jeszcze do niedawna nawet w obrządku pogrzebowym te dwa języki były stosowane wymiennie – modlono się i śpiewano po polsku, lamentowano zaś – po białorusku, jeżeli tym językiem posługiwano się w kontaktach rodzinnych i sąsiedzkich.

Polszczyzna śpiewaków, jak też w ogóle przedstawicieli mniejszości polskiej na Litwie, nie jest jednolita, podziały terytorialne jednak w młodszych pokoleniach stały się mniej znaczące. Zróżnicowanie języka polskiego, które polega na większym lub mniejszym jego nasyceniu cechami dialektalnymi oraz naleciałościami z języka rosyjskiego, rzadziej litewskiego, ma charakter zindywidualizowany. Decydują o tym współcześnie głównie różne zmienne socjolingwistyczne (wiek, ukończenie szkoły z polskim językiem nauczania, wykształcenie, wykonywany zawód, aspiracje osobiste, kontakt z polszczyzną ogólną). W języku osób starszych, które mają za sobą jedynie wykształcenie podstawowe w języku polskim, liczba typowych cech dialektalnych jest znaczniejsza. Kompetencja językowa wzrasta wraz z wykształceniem oraz wykonywanym zawodem, ze zrozumiałych względów najlepsza jest u śpiewaczek, które były w przeszłości (lub są obecnie) nauczycielkami i z tej racji zwykły dostarczać w swoim otoczeniu wzorców polszczyzny.

Istotnym czynnikiem sytuacyjnym, który wpływa na wybór form językowych jest typ kontaktu (swój – obcy) oraz rodzaj dyskursu (prywatny – oficjalny). Można było

dostrzec, że w rozmowach z badaczami wszyscy śpiewacy starali się demonstrować znajomość języka ogólnego i wysławiać staranniej niż w życiu codziennym. Ale i w tej sytuacji wykazywana przez nich sprawność w zakresie języka polskiego była bardzo zindywidualizowana nawet u członków jednej grupy śpiewaczej i uwarunkowana ich biografią językową. Zróżnicowanie to w znacznej mierze zaciera się w wykonywanych pieśniach. Wspólne wykonanie, w którym znaczącą rolę odgrywa głos osoby intonującej, niweluje indywidualne osobliwości fonetyczne. Ponieważ pieśni pogrzebowe były odtwarzane ze śpiewników rękopiśmiennych, będących podstawowym nośnikiem pamięci społecznej w odróżnieniu od innych gatunków folkloru, przekazywanych drogą ustną, trzymano się dokładnie nie tylko zapisanego[2] tekstu, ale też utrwalonej w całej grupie maniery wykonawczej. W dalszej części artykułu rozpatrzymy, jakie odchylenia od normy ogólnej spotykamy w tekstach polskich pieśni pogrzebowych na różnych płaszczyznach językowych, a uwzględniając różne mechanizmy ich powstania, omówimy je w dwu grupach.

Ślady odmiany regionalnej

Na płaszczyźnie fonetycznej obserwujemy wielkie zindywidualizowanie regionalnych właściwości artykulacyjnych, które w czasie grupowego wykonania najczęściej się zlewają i tracą swoją wyrazistość. Tylko sporadycznie dało się wyraźniej usłyszeć akanie, czyli wymowę nieakcentowanego *e* i *ę* jako *a* w wygłosie, np. *serc**a** ociężało czy się przykowało; a moj**a**[3] westchnienie jak ciężkie więzienie*; *tak szybko upłynęło życi**a***; *daj im wieczn**a** spoczywanie*; *opuścić drodzy musz**a** was*; *ostatni dzwon, ostatni dzwon, / jak wiel**a** dusz pobudza on*. Jest to dziś dość rzadka, związana już tylko z określonymi kategoriami gramatycznymi, cecha fonetyczna, która została zanotowana tylko w wykonaniu dźwiękowym jednej grupy (Szaw.), choć znacznie częściej była poświadczana w języku mówionym (por. wcześniejsze wypowiedzi śpiewaków z N.Św. i Mic.). Uwagę zwraca jej niekonsekwentna realizacja w związkach składniowych, np. *moja westchnienie*.

W utworach śpiewanych na pogrzebach napotykamy również nieliczne dialektyzmy leksykalne. Są to zwykle od dawna zakorzenione w dialekcie północnokresowym

[2] Osobnej uwagi zasługuje kwestia zapisu ortograficznego pieśni w zeszytach rękopiśmiennych, która nie ma ścisłego związku z ich wykonaniem. Podczas badań zetknęliśmy się zarówno z zeszytami o bardzo starannym zapisie ortograficznym i interpunkcyjnym, jak też z mocno zniekształconą ortografią. Szata graficzna zapisanych pieśni odzwierciedlała jednak bardziej poziom edukacji w zakresie języka polskiego ich właścicieli niż sprawność posługiwania się językiem polskim.

[3] Przy omawianiu zjawisk fonetycznych zanotowanych ze słuchu zostanie zastosowana transkrypcja półfonetyczna. We wszystkich innych przypadkach ekzemplifikacje zostaną przytoczone zgodnie z oryginalnym zapisem w śpiewnikach rękopiśmiennych.

leksemy, poświadczone w licznych źródłach leksyki regionalnej (Kurzowa 1993; dalej – Kurz.) i gwarowej (Rieger, Masojć, Rutkowska 2006, dalej - Rieg.), których nacechowania dialektalnego użytkownicy polszczyzny litewskiej mogą sobie nie uświadamiać. Niektóre dialektyzmy leksykalno-semantyczne zanotowane zostały we wszystkich wariantach pieśni, musiały zatem pojawić się w jej pierwotnej wersji, co wskazuje na lokalne pochodzenie utworu. Należą do nich:

bułka 'bochenek': poświadczone we wszystkich 5 wariantach (Dziew., Madz., Mejsz., Pod., Suż.) pieśni *Pójdź, pójdź me serce do Częstochowy* (Ant. 242-243) w cytacie *bułkę im chleba z nieba spuściła*, rejestrują również Kurz. 339, Rieg. 154;

hodować 'wychowywać': poświadczone we wszystkich 9 wariantach (Dziew., Ejsz., Land., Madz., Mejsz., Suż., Szaw., Tur., Wil.) pieśni *Z Bożym przykazaniem na tym świecie żyłem* (Ant. 313-315) w cytatach: *synu mój kochany, gdy cię hodowałem* lub *pacierz mnie uczyłaś, gdy mnie hodowałaś*, rejestrują również Kurz. 361, Rieg. 201;

rozwitać 'pożegnać się': poświadczone we wszystkich 8 wariantach (Dziew., Land., Mejsz., Mic., N.Wil., Pod., Suż., Wil.) pieśni *Już zakryłaś swoje miłe oczy, mamo* (Ant. 348-352) w cytacie *już zasnęłaś i nie rozwitałaś /i nie wrócisz do nas nigdy ty*; rejestrują również Kurz. 423, Rieg. 353;

zakryć 'zamknać': poświadczone we wszystkich 9 wariantach (Dziew., Ejsz., Land., Mejsz., Mic., N.Wil., Pod., Suż., Wil.) pieśni *Już zakryłaś swoje miłe oczy, mamo* (Ant. 348-352) w jej incipicie; rejestrują również Kurz. 453, Rieg. 435;

znać 'wiedzieć': poświadczone we wszystkich 12 wariantach (Dziew., Ejsz., Land., Madz., Mejsz., Mic., N. Św., N.Wil., Pod., Suż., Tur., Wil.) pieśni *Matko Bolesna, swe oczy zwróć* (Ant. 326-328) w cytacie *Okaż im, Matko, swą świętą twarz, /kogo ratować, ty dobrze znasz*; rejestrują również Kurz. 456, Rieg. 447.

Inne dialektyzmy leksykalne pojawiają się sporadycznie, tylko we wtórnych, odpisywanych wariantach pieśni. Jedną z przyczyn ich wprowadzania może być nieznajomość pewnych wyrazów, zwłaszcza o nacechowaniu książkowym, które nieświadomie zastępuje się innymi – bardziej swojskimi lokalnemu odbiorcy, czasami nawiązującymi do innych języków słowiańskich – rosyjskiego lub białoruskiego. Inną przyczyną przenikania dialektyzmów jest parafrazowanie i układanie dodatkowych zwrotek. Tylko w poszczególnych wariantach pieśni zostały zanotowane następujące leksemy:

mazol (lub *mozol)* 'nagniotek', którym zastąpiono wyraz *mozoły*: poświadczone w 3 wariantach (Dziew., Madz., N.Św.) pieśni *Jedną garstką ziemi gdy przykryty będę* (Ant. 383-386) w cytatach *tu po mych* ***mazolach*** *spoczynku nabędę* i *po życiu* ***mozolach*** *odpoczywać będę*; notują również Kurz. 390, Rieg. 268; por. ros. *мазоль*, brus. *мазоль*;

przeżycie ‘zmartwienie’: poświadczone w pieśni *Już ostatnia iskra* (Ant. 252) w cytacie *Dusza moja widzi /ból wasz i przeżycie*, por. ros. *переживать* ‘martwić się’, brus. *перажываць*;

rozstawanie ‘rozstanie’: poświadczone w 1 wariancie (Land.) pieśni *Bożym przykazaniem na tym świecie żyłem* (Ant. 312-316) w cytacie *Módlcie się, me dziatki, w nasz dzień rozstawania*, por. ros. *расставание*;

struja ‘struga’: poświadczone w pieśni *W Nazarecie Maryja mieszkała* (Ant. 238-241) w cytacie *a krew płynie wielkimi strujami* (Dziew., Tur.); por. ros. *струя*;

uwidzieć ‘zobaczyć’: poświadczone w 1 wariancie (Dziew.) pieśni *Na cmentarzu mieszkać będę* (Ant. 357-359) w cytacie *A więc nie płaczcie rodzice, /bo znów wkrótce was uwidzę*, rejestruje również Rieg. 408, por. ros. *увидеть*.

Znacznie liczniej w śpiewanych tekstach zostały zaświadczone typowe dla dialektu regionalnego osobliwości morfologiczne:

1. Bezkońcówkowe formy 1. i 2. osoby czasu przeszłego, w których wykładnikiem osoby jest zaimek, np. ***ja*** *w spowiedzi być nie* ***była*** (Mick.), *Jezu, dzięki* ***Ci****, że* ***zbawił*** *mnie* (Dziew.), *Krótki czas był życia* ***mego*** */ ledwie* ***doznał(a)*** *świata tego* (Wil.), *tyle razy* ***ja*** *z nieba* ***schodziła*** (Ejsz.), *Tatuś, już* ***ty zasnął*** *wiecznym snem* (Dziew.), *Jak* ***my*** *często Cię nie* ***zrozumieli*** */ nie* ***cenili*** *Twej dobroci* ***my*** (Wil.). Przy formach zgodnych z normą ogólną refleksem tej cechy pozostaje nadużywanie zaimków osobowych, np. ***zostawiłeś ty*** *nas jednych samych* (Dziew.).
2. Wahania w zakresie form męskoosobowych, np. ***Sąsiady*** *i sąsiadki, z wami się rozstaję* (Land.), *Żegnam Was* ***rodzice kochane*** */ znajomi, krewni poddani* (Dziew.), *Grzeszne* ***duszy zapłakali*** (Mick.), *aby* ***złości*** *światowe mnie* ***nie potępili*** (Land.).
3. Wahania w zakresie form mianownika i wołacza, głównie w rzeczownikach rodzaju żeńskiego, np. *Czemu się smucisz,* ***dusza*** *moja, czemu* (Dziew.), *Módlcie się za mnie, moja* ***rodzina*** (Mic.), ***Córka*** *moja droga, córko moja miła* (Land.), *Cicho, nie płacz, ma* ***dziecina*** (Mejsz.), ***Maryja, Maryja****, najczystsza* ***lilija*** (Land.).
4. Wyrównanie mianownika i biernika liczby pojedynczej w rzeczownikach żeńskich zakończonych na *–a* oraz określających je wyrazach, np. *proszę przyjąć* ***ta dusza*** *do nieba; racz wybawić* ***ta dusza*** *z ognia czyśćcowego* (Land.), *schodźcie się zewsząd* ***na Kalwaryja*** (N.Św.), *słońce zaszło za górami, /****ziemia*** *tuli cicha noc; już wieczorne dzwony grają, /****ziemia*** *kryje szary cień* (N.Wil.), *zapali* ***świeca*** *chociaż raz w rok* (Szaw.). Chwiejna pozycja końcówki biernikowej ujawniała się w poszczególnych przypadkach w wyrównaniu form deklinacji

rzeczownikowej i przymiotnikowej, np. *Tylko* ***mszą świętą*** *zamówcie w kościele* (N.Wil.), *Ratujcie* ***mą duszą*** *modlitwami swemi* (Wil.), *Jak i dziatki,* ***żoną moją*** */ weźmij już w opiekę swoją* (Dziew.), *Już za chwilę cię zabiorą / najlepszą* ***matuchną mą*** (Ejsz.).

5. Długie formy zaimków w pozycji enklitycznych, np. *było przeznaczone umrzeć* ***mnie*** *w tym czasie* (Tur.), *aby dni* ***mnie*** *w czyśćcu /były jak najkrótsze* (Mic.), *przebaczcie* ***mnie****, drodzy* (Suż.), *zabierz* ***mnie*** *moje łzy, /zostaw* ***mnie*** *tylko zdrowie* (Dziew.), *Już dziękuję* ***tobie*** *miła /że małżonką moją była* (Dziew.).

Zanotowane osobliwości językowe stanowią głęboko zakorzenione dziedzictwo językowe lokalnej odmiany polszczyzny, notowane w różnych okresach jej rozwoju (Kurz.) i ujawniające się w języku mówionym współczesnej inteligencji wileńskiej (por. Masojć 2001).

Hiperpoprawność

Świadoma ucieczka od typowych cech regionalnych i nie zawsze trafne wzorowanie się na języku ogólnym niejednokrotnie prowadzą do wykolejeń powstających w wyniku przesadnej poprawności – hiperpoprawności. W miejscu wariantów gwarowych pojawiają się takie realizacje, które nadawcom kojarzą się z normą ogólnopolską (por. Kurek 2002, 77), w rzeczywistości jednak rozmijają się z nią. Rozchwiana kompetencja językowa sprawia, że dążenie do nadania wypowiedzi postaci ogólnopolskiej prowadzi do zupełnie odwrotnego efektu – tworzenia nienaturalnych form, obcych zarówno odmianie regionalnej, jak i standardowej. Efektem tej postawy mogą być pojedyncze wykolejenia, niekiedy jednak objawia się ona w tendencyjnym stosowaniu pewnych form czy realizacji fonetycznych. Niejednokrotnie notujący podobne zjawiska badacze polszczyzny litewskiej końca XX w. określali je jako hiperelegancję (Mędelska 1993) lub manierę językową (Kurzowa 1980).

W analizowanych tekstach pieśni pogrzebowych potknięcia językowe, które można motywować hiperpoprawnością, ujawniają się wyraźnie w kilku niżej omówionych przypadkach.

1. Różnych przykładów wykolejonych form dostarczają czasowniki z ruchomymi końcówkami czasu przeszłego i trybu przypuszczającego. Przestawny szyk końcówek, zmieniający rytmikę wypowiedzi, w świadomości użytkowników może być postrzegany jako wyrazisty element polszczyzny ogólnej. Niezautomatyzowane nawyki stosowania tych morfemów prowadzą jednak do sporadycznego mylenia końcówek rodzaju żeńskiego i męskiego, np. *Mamo droga, a ty mamo, /już na wieki* ***odeszłeś*** *od nas ty, /****zostawiłeś*** *jednych nas tu samych* (Dziew.), *Tyle razy ja z nieba* ***schodziłem*** */tyle razy* ***prosiłam*** *ja was* (Pod.), do

użycia niewłaściwych końcówek, np. *czyż**bym** my Cię nie **wielbiły*** (Pod.), *Proszę was dziatki, byście nie płakały /tylko o mej duszy żeby**ś pamiętały*** (N. Wil.), lub podwajania tej samej końcówki, np. ***Tyś** bólu serca **doznałeś** raz /kiedy na krzyżu konał nasz Pan* (Dziew.). Co więcej, można dostrzec manieryczne, całkiem nieuzasadnione gramatycznie łączenie ruchomej końcówki 2. osoby liczby pojedynczej *–ś* z innymi składnikami zdania, np. przy formach czasu teraźniejszego lub trybu rozkazującego: *do Ciebie śpieszym w każdej biedzie, /a **tyś** nam zawsze pomoc dasz* (Dziew.), *Ty**ś** znasz każdego radość, bóle*; *Ty**ś** z Ostrej Bramy dajesz nam /zew dawnej pięknej tej miłości* (Dziew.), ***Tyś** czułe serce matczyne masz* (Wil.), *Matko Bolesna, w Ostrej Bramie **Tyś** /sercem bolesnym w ołtarzu lśnisz* (Suż.), ***Tyś** nas pojednaj z synem swym* (Suż.), sporadycznie nawet w kontekście 1. osoby liczby mnogiej: *Przeto na to pamiętajmy, /**iżeś** wszyscy umrzeć mamy* (Dziew.).

2. Druga grupa hiperyzmów wiąże się z dążeniem do posługiwania się formami wołacza. Rzeczowniki męskie mają zwykle wołacz zgodny z normą ogólnopolską, niektóre często używane w pieśniach formy wołaczowe leksykalizują się i odruchowo używane są w funkcji mianownika, por. *Najmilszy **Jezu** w świętym sakramencie /niech mnie nakarmi w ostatnim momencie* (Pod.), *wyszłaś w tą krainę tak daleko /gdzie króluje bóg i **sędzio** nasz* (Mejsz.). Natomiast w grupach imiennych rodzaju żeńskiego sporadycznie dochodzi do nadawania rzeczownikowych wykładników wołacza również wyrazom o odmianie przymiotnikowej, np. *Córko moja **drogo**, córko moja miła* (Dziew.)
3. Jeszcze jeden przykład hiperpoprawności możemy dostrzec w rozchwianym stosowaniu form zaimkowych. Obok omówionego wyżej nadużywania form akcentowanych zaimków osobowych spotykamy zjawisko odwrotne – umieszczanie enklitycznych form zaimków w niewłaściwych kontekstach składniowych, np. po przyimkach: *ze wszystkimi świętymi módl się za **go** duszę* (Land.), *modliłem się za **cię** memu Ojcu* (Mejsz.); w funkcji innego przypadka: *bo okropny **ci** już spotkał los* (Mejsz.), *niech **ci** słysze* (sic!) *tylko Bóg* (Pod.).
4. Na uwagę zasługuje pewna maniera fonetyczna wykonywanych pieśni. Jak wiadomo, jedną z charakterystycznych cech fonetycznych polszczyzny litewskiej jest inna realizacja samogłosek nosowych. W śródgłosie wyrazów niezależnie od pozycji dominuje wymowa konsonantyczna, w wygłosie natomiast zanika zarówno nosowość samogłoski *ę*, jak i *ą*. Zanik rezonansu nosowego notowano w swobodnej odmianie mówionej podczas rozmów prawie we wszystkich idiolektach, m.in. w 3. osobie liczby mnogiej czasu teraźniejszego: *teraz wszystkie już bior**o*** (Suż.), *nigdzie nie śpiewaj**o*** (Dziew.),

w narzędniku liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego: *ale wiosn**o**, jesieni**o** to bardzo często* (Ejsz.), *za każd**o** piosenk**o** śpiewamy „Wieczne odpocznienie”* (Dziew.). W wykonywanych pieśniach natomiast, które odtwarza się na podstawie zapisu, w tych samych kategoriach gramatycznych słyszymy najczęściej wymowę konsonantyczną *ą*, por. *co przed t**on** pani**on** na twarz padacie* (Madz.), *wspomóż, Panie Jezu, krwaw**on** Twoj**on** męk**on*** (Suż). Realizację konsonantyczną przybiera też w wygłosie samogłoska *ę*, por. *bułk**en** im chleba spuściła* (Madz.), *masz si**eń** stawić przed Wacława; wol**en** wszystkie męki znieść* (Pod.), *Niechaj Ci**en** przyjmie w swoj**on** gościn**en*** (Mic.). Na konsonantyczną realizację nosówek na końcu wyrazów czasami wskazują też rymy, w których formy z końcówką *–ę* rymują się z rzeczownikami zakończonymi na *-eń*, por. *Matko Bolesna, błagamy Cię, /oddalaj od nas ponury cień* (Wil.), *Matko Bolesna, błagamy Cię, /skruszonym sercem z płaczem w ten dzień* (Suż.).

Zderzenie dwu odmian językowych, regionalnej i ogólnej (lub stylizowanej na ogólną), można było dostrzec, gdy śpiewacy w rozmowie cytowali incipity pieśni, por. *„Przyjmijcie t**on** dusz**en**” – jedna zwrotka ksiądz, a potem my* (Dziew.). W jednym zdaniu posłużono się dwoma różnymi wykładnikami biernika deklinacji żeńskiej: w tytule zastosowano standardową formę z konsonantyczną realizacją samogłosek *ą* i *ę*: *t**on** dusz**en***, a w komentarzu „od siebie” – zgodny z lokalnym zwyczajem biernik w postaci mianownika: *jedna zwrotka*.

Wnioski

Z analizy tekstów rękopiśmiennych i nagrań pieśni wynika, że śpiewacy starają się wykonywanym pieśniom pogrzebowym nadać postać ogólnopolską. Teksty pieśni balansują na granicy języka ogólnego (który wykonawcy starają się świadomie naśladować) i odmiany dialektalnej (której elementy ujawniają się bezwiednie), co sprawia, że w badanych utworach ujawniają się sprzeczne ze sobą odchylenia od normy – typowe regionalizmy oraz zaskakujące swoją postacią hiperyzmy. Oba zjawiska mają swoje źródło w niedostatecznej kompetencji w zakresie języka ogólnego i rozchwianiu normy ogólnej, co jest zrozumiałe w sytuacji wielojęzyczności Polaków litewskich oraz ich dwudialektalności.

Liczba regionalnych elementów leksykalnych, które najczęściej spotykamy w tekstach niemających wzorców drukowanych i funkcjonujących tylko w zapisie rękopiśmiennym, jest bardzo nieznaczna. Do szaty słownikowej pieśni przenikają głównie mocno utrwalone i dlatego nieuświadamiane przez wykonawców regionalizmy semantyczne (*bułka, hodować, zakryć, znać*), tylko sporadycznie wyrazy mające źródło w innych językach (*rozstawanie, struja, uwidzieć*).

Zachwiana kompetencja i niezautomatyzowane opanowanie reguł gramatycznych sprawia, że w tekstach pieśni można spotkać zarówno formy dialektalne, jak i hiperpoprawne, których pojawienie się oparte jest na różnych mechanizmach i daje sprzeczne rezultaty. Z jednej strony notujemy typowe zjawiska regionalne: bezkońcówkowe formy czasu przeszłego, mianownik w funkcji wołacza, szerszy zakres form tonicznych zaimków osobowych, a z drugiej – nadużycia spowodowane dążeniem do ich eliminacji: niewłaściwe stosowanie końcówki 2. osoby liczby pojedynczej *–ś*, form z wykładnikiem wołaczowym i zaimków enklitycznych.

Charakterystyczny hiperyzm konstatujemy też na płaszczyźnie fonetycznej wykonywanych utworów, jest to staranna konsonantyczna wymowa samogłosek nosowych w wygłosie. Taka realizacja fonetyczna, całkowicie obca językowi potocznemu, odzwierciedla dążenie do nadania tekstom pieśni pogrzebowych swoiście rozumianej elegancji i podniosłości stylistycznej.

Stosowane skróty nazw miejscowości:

Dziew. – Dziewieniszki (Deveniškės), rej. solecznicki
Ejsz. – Ejszyszki (Eišiškės), rej. solecznicki
Land. – Landwarów (Lentvaris), rej. trocki
Madz. – Madziuny (Madžiūnai), rej. trocki
Mejsz. – Mejszagoła (Maišiagala), rej. wileński
Mic. – Mickuny (Mickūnai), rej. wileński
N. Św. – Nowe Święciany (Švenčionėliai), rej. święciański
N.Wil. – Nowa Wilejka (Naujoji Vilnia), dzielnica Wilna
Pod. – Podbrodzie (Pabradė), rej. święciański
Suż. – Sużany (Sužionys), rej wileński
Szaw. - Szawle (Šiauliai), rej. szyrwincki
Tur. – Turgiele (Turgeliai), rej. solecznicki
Wil. – Wilno (Vilnius)

Bibliografia

Krupowies Maria, 1994, *Interferencje w folklorze śpiewanym Wileńszczyzny (tekst i melodia)*, w: Dubisz S., Nagórko A. (red.), *Granice i pogranicza. Język i historia,* Warszawa, 157-164.
Kurek Halina, 2002, *Kod mieszany i metody jego badania,* w: Okoniowa J. , Dunaj B. (red.), *Studia dialektologiczne II*, Kraków, 73-79.
Kurzowa Zofia, 1980, *Język polski na Litwie i Białorusi. I. Język Michała Wołosewicza – współczesnego polskiego pisarza ludowego*, w: Rieger J. (red.), *Studia nad polszczyzna kresową*, t. V, 165-184.

Kurzowa Zofia, 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI-XX w.*, Warszawa.
Kurzowa Zofia, 1988, *Świadomośc językowa i poglądy współczesnych Polaków litewskich na ich język*, „Przegląd Polonijny" XIV, 75-96.
Lubaś Władysław, 1983, *Dialektologia miejska. Przedmiot. Zakres. Metody*, „Język Polski", LXIII, z. 4-5, 268-284.
Masoit Irena, Syrnicka Krystyna, Žičkienė Aušra, 2013, *Polskie pieśni pogrzebowe na Wileńszczyźnie. Antologia,* Vilnius.
Masojć Irena, 2001, *Regionalne cechy systemu gramatycznego współczesnej polszczyzny kulturalnej na Wileńszczyźnie*, Warszawa.
Masojć Irena, 2007, *Polszczyzna wileńska w ujęciu pragmatycznym*, „Studia Slavica" XI, 179-184.
Mędelska Jolanta, 1993, *Czy hiperelegancja?*, „Poradnik Językowy", z. 6, 341-348.
Mędelska Jolanta, 1996, *Język Jana Ciechanowicza. Przyczynek do dziejów polszczyzny na Radzieckiej Litwie,* Bydgoszcz.
Nowak Tomasz, 2005, *Tradycje muzyczne społeczności polskiej na Wileńszczyźnie,* Warszawa.
Rieger Janusz, Masojć Irena, Rutkowska Krystyna, 2006, *Słownictwo polszczyzny gwarowej na Litwie,* Warszawa.
Vinzenz de, A., 1977, *Nachwort,* w: U. Weinreich, *Sprache in Kontakt. Ergebnise und Problem Zweispracigkeitsforschung*, München, 239-272.
Topolińska Zuzanna, 1990, *Charakter i dynamika językowych procesów integracyjnych w powojennej Polsce,* „Socjolingwistyka" IX, 29-35.
Žičkienė Aušra, Syrnicka Krystyna, 2013, *Naujosios giesmės lietuvių ir Vilniaus krašto lenkų laidotuvėse,* „Tautosakos darbai" XLV, 151-173.
Чекмонас Валерюс, 1994, *К проблеме польского национального самосознания на литовско-славянском пограничье*, w: Dubisz S., Nagórko A. (red.), *Granice i pogranicza. Język i historia,* Warszawa, 157-164.

LIETUVOS LENKŲ LAIDOTUVIŲ GIESMIŲ KALBA: BENDRINIĖS KALBOS IR REGIONINIO DIALEKTO SANKIRTOJE

Santrauka

Straipsnyje aptariama dviejų kalbos variantų – bendrinės kalbos ir regioninio dialekto – sąveika lenkų laidotuvių giesmėse, kurios iki šiol lieka Vilniaus krašto integraliu laidotuvių apeigų elementu. Straipsnyje nagrinėjamos giesmės buvo užfiksuotos 2011–2012 metais dvylikoje skirtingų vietovių, kuriose kompaktiškai gyvena lenkų tautinė bendruomenė. Diglosijos dėsniai reikalauja, kad konfesinėje srityje, kuriai priklauso nagrinėjami tekstai, būtų vartojamas bendrinis kalbos variantas (H-Variety). Analizuojant surinktas giesmes, buvo aptinkti dviejų rūšių standartinės normos

neatitikimai. Iš vienos pusės, giesmių tekstuose aptikti tam tikri regioninio dialekto elementai, iš kitos – pasitaikančios hiperkorektiškos formos, kurių atsiradimą sąlygojo nekompetentiškas bendrinės kalbos mėgdžiojimas.

Esminiai žodžiai: laidotuvių giesmės, Lietuvos lenkų kalba, regionalizmai, diglosija, hiperkorektiškumas.

THE LANGUAGE OF FUNERAL SONGS OF POLES IN LITHUANIA: AT THE INTERSECTION OF THE STANDARD LANGUAGE AND REGIONAL DIALECT

Summary

This article aims at revealing the relationship between two language varieties, namely the standard language and the regional dialect in Polish funeral songs that remain an integral element in funeral ceremonies in Vilnius region. The songs that are discussed in this article were registered in 2011-2012 in 12 different places the Polish society lives. The analyzed texts belong to confessional sphere which demands common language variant (H- variety) to be used. The analysis discloses two types of norm violation: elements of regional dialect and hyper-correct forms the presence of which is due to the incompetent imitation of the standard language.

Keywords: funeral songs, Polish language in Lithuania, regionalisms, diglossia hypercorrection.

Ewa Golachowska

Instytut Slawistyki PAN w Warszawie, Polska

KATOLICY NA BIAŁORUSI. TOŻSAMOŚĆ NA STYKU KULTUR

Katolicyzm na terenach współczesnej Białorusi ma historię sięgającą końca XIV wieku[1]. Jednak jedynie na północno-zachodnich krańcach kraju stanowi dziś, tak jak w przeszłości religię większości. Na pozostałym obszarze od początku współistniał z prawosławiem. Ta sytuacja, pomimo różnych zawirowań historii, trwa do dziś. Dlatego pisząc o katolicyzmie na Białorusi trzeba pamiętać, że rozwija się w społeczeństwie, w którym większość stanowią wyznawcy prawosławia. Ma to miejsce nawet na Grodzieńszczyźnie, gdzie procent katolików jest najwyższy, ale nie osiąga połowy liczby mieszkańców. Poszczególne miejscowości zwłaszcza położone blisko granicy białorusko-litewskiej mogą być w większości katolickie, ale na większym obszarze trzeba się liczyć z przewagą prawosławia (i ateizmu). W pozostałych regionach katolicy stanowią nieznaczny procent. W związku z tym na porządku dziennym są rodziny mieszane, których członkowie posiadają szeroką kompetencję dotyczącą zarówno katolicyzmu, jak i prawosławia. Chodzi tu o sposób obchodzenia świąt, przestrzegania postów. W takich rodzinach częste jest uczęszczanie zarówno do kościoła, jak i do cerkwi.

W przypadku katolików na Białorusi bardzo ważne jest współistnienie w praktykach religijnych zarówno polszczyzny, jak i języka białoruskiego. Mamy tu do czynienia ze zróżnicowaniem terytorialnym i pokoleniowym. Polszczyzna jest głównym językiem kościoła katolickiego na Grodzieńszczyźnie. W katedrze w Grodnie wszystkie msze poza jedną (po białorusku) w ciągu dnia odprawiane są w języku polskim, w katedrze w Mińsku natomiast mamy sytuację odwrotną – jest jedna msza po polsku, pozostałe po białorusku. Zróżnicowanie pokoleniowe polega na tym, że starsi wybierają liturgię w języku polskim (ich modlitwa osobista odbywa się w tym języku), młodsi częściej decyduję się na liturgię po białorusku oraz modlitwę w tym

[1] Artykuł powstał na podstawie badań terenowych prowadzonych na Białorusi od 2009 roku do dnia dzisiejszego. W latach 2009-2012 badania prowadzone były w ramach grantu N N104071837 „Język katolików na Białorusi". Głównym celem badań było stwierdzenie, czy coraz powszechniejsze używanie w liturgii Kościoła katolickiego języka białoruskiego zmienia status i zakres funkcjonowania polszczyzny w środowiskach katolickich na Białorusi oraz jaki ma to wpływ na identyfikację narodową katolików mieszkających w tym kraju. Badania miały charakter socjolingwistyczny i antropologiczny. Prowadzone były metodą uczestniczącą. Ich wynikiem jest książka E. Golachowskiej (2012), z której pochodzą przytoczone w artykule wywiady.

języku. Zagadnienia językowe w kościele białoruskim do dziś pozostają ważnym i budzącym kontrowersję tematem, jednak stopniowo spór się wycisza.

Związek z językiem mają inne szczegółowe kwestie. Jedną z nich są przemiany antroponimii katolików na Białorusi wynikające z kontaktów z dominującą kulturą rosyjskojęzycznej i prawosławnej większości. Na skutek tych przemian system antroponimiczny (wśród katolików Białorusi zachodniej jednolity do lat 60. XX wieku) ulega różnorodnym przemianom – w latach 60. i 70. pojawiały się imiona obce tradycji katolickiej – Tatiana, Ałła, Dimitrij, Wadim, formy – Jekaterina, Iwan, Jewgienij. Od lat 90. można zaobserwować białorutenizację antroponimii katolików na Białorusi (przynajmniej w warstwie fonetycznej). Dzieciom nadaje się imiona: *Кацярына, Ганна, Сафія*. Wśród imion męskich zwraca uwagę nadawanie form skróconych o ludowej proweniencji: *Генадзь*, *Саша*, *Яўген*, *Сяргей*, *Анатоль*, *Валер*, *Рыгор*, *Аркадзь* (Golachowska 2013).

Szczególnie ciekawy i nieopracowany jeszcze materiał przynosi język białoruskich tekstów liturgicznych. Widać w nim wyraźnie wpływy leksyki polskiej, łacińskiej. W tekstach liturgii mszy św. mamy: *Пан* nie *Гасподзь*, *Баранак Божы* nie *Ágнец*, *анёл* nie *áнгел*, *Езус* nie *Ісус*, *касцёл* nie *царква*, ale także swoiste dublety: *Дзева / Панна*, *ксёндз / святар*.

Z pewnością znalazłoby się jeszcze wiele problemów pokazujących, że faktycznie katolicyzm na Białorusi to swoiste krzyżowanie się kultur. W tym artykule chciałam się skoncentrować na tożsamości narodowej młodego pokolenia białoruskich katolików[2]. Zagadnienia tego nie da się oderwać od przemian językowych, jakie zaszły w kościele białoruskim na przestrzeni ostatnich 20 lat. Punktem wyjścia do niniejszych rozważań jest opisana przez antropologów pod koniec XX wieku sytuacja, w której wierni Kościoła katolickiego identyfikowali się z polskością, ponieważ zawsze modlili się po polsku i uczestniczyli w polskojęzycznej liturgii. Religia katolicka spełniała funkcję kryterium identyfikacji społeczno-kulturowej w wielojęzycznej i wieloetnicznej społeczności i niosła ze sobą nie tylko treści religijne, lecz także dla wielu osób patriotyczne. Mimo to polszczyzna rzadko była dla katolików językiem prymarnym. Bardzo często jej użycie ograniczało się do sfery religii. Antropolodzy pisali, że powszechne było traktowanie wyrazów „Polak" i „katolik", „polska wiara" i „katolicka wiara" jako synonimów. W podobnej symetrycznej synonimii funkcjonowały pojęcia: „prawosławna wiara" – „ruska wiara", „ruski język" – „prawosławny

[2] Przyjęta przez socjologów definicja pokolenia jako „zbiorowości jednostek (...) mających za sobą podobne doświadczenie życiowe" (Fatyga 2005) bardzo dobrze opisuje moich informatorów młodych oraz w średnim wieku, dla których doświadczeniem konstytuującym było dorastanie i edukacja w latach 1990-1995, a więc w czasie intensywnej białorutenizacji życia publicznego, kulturalnego i religijnego.

język" (Engelking 2004, Kabzińska 1999). O tym, że taki sposób myślenia w najstarszym pokoleniu jest wciąż żywy, świadczy najdobitniej fakt, iż jeszcze w 2011 roku na Grodzieńszczyźnie słyszałam opowieść siedemdziesięcioletniej kobiety o nabożeństwie w kościele katolickim odprawianym w języku prawosławnym.

Badania prowadzone przeze mnie w latach 2009-2012 objęły katolików o różnej identyfikacji narodowej, ponieważ właśnie wyznanie, a nie narodowość stanowiło dla mnie punkt wyjścia. Również dlatego większość badanych stanowiły osoby głęboko wierzące i bardzo poważnie podchodzące do spraw wiary. Kwestie wyboru języka liturgii, modlitwy oraz zależności tych wyborów od tożsamości narodowej stanowiły przedmiot pogłębionych wywiadów. Bardzo często rozmówcami były osoby młode. Zagadnienia wiążące się z tożsamością religijną i narodową nie były wcześniej w sposób wyczerpujący opisane przez badaczy, w przeciwieństwie do kwestii tożsamości i języka starszego pokolenia katolików na Białorusi, które były niejednokrotnie przedmiotem analiz.

Temat tożsamości młodego pokolenia należy podjąć, ponieważ ze względu na całkowicie inne warunki społeczne, w których dorastały i kształtowały swoje postawy osoby urodzone od początku lat 70., ich tożsamość jest konstruowana w inny sposób niż osób starszych. Statystyki pokazują, że mamy do czynienia z intensywnym procesem białorutenizacji (dwa ostatnie spisy ludności pokazały, że liczba Polaków na Białorusi zmniejszyła się o ¼). W związku z tym warto się zastanowić, co wpływa na takie zmiany i co współcześnie konstruuje tożsamość polską lub białoruską w średnim i młodszym pokoleniu katolików, jaką rolę w zachowaniu tej tożsamości odgrywają rodzina, wspólnota lokalna, kontakty z Polską, a jakie współczesne przeobrażenia w modelu religijności.

Rozmówców, z którymi przeprowadziłam wywiady, łączy aktywne zaangażowanie w życie białoruskiego Kościoła, oraz fakt, że ich dzieciństwo lub wczesna młodość (w każdym razie okres edukacji) przypadły na pierwszą połowę lat 90. – przełomowych zarówno dla Kościoła katolickiego na Białorusi, jak i dla języka białoruskiego (choć inicjacja w wierze – chrzest i Pierwsza Komunia – odbyły się jeszcze w czasach radzieckich).

Kolejną łączącą ich cechą jest to, że każdy z nich dłuższy okres spędził w Polsce. Charakter tych wyjazdów był różny. Niektórzy wyjechali na studia, inni do pracy. Spędzili w Polsce rok lub kilka lat. Często dzielą życie pomiędzy Białoruś i Polskę, pracując w Polsce i jednocześnie opiekując się rodziną na Białorusi.

Jednak najbardziej charakterystyczną cechą moich rozmówców jest żywa wiara i ścisły związek z białoruskim Kościołem katolickim. Tu podobieństwa się kończą, droga do wiary dla każdego z moich rozmówców była bowiem inna. Jedni wywodzą

się z rodzin chłopskich (pokolenie rodziców wychowało się na wsi), gdzie religia katolicka tradycyjnie rozstrzygała o polskiej tożsamości narodowej. Inni wychowali się w rodzinach mieszanych, często obojętnych religijnie, a ich własna religijność kształtowała się pod wpływem różnych czynników we wczesnej młodości. Spotkałam też potomków rodzin szlacheckich, w których i żarliwy katolicyzm, i polskość są przekazywane dzieciom również współcześnie.

Analizę rozmów na temat tożsamości katolików na Białorusi na początku XXI wieku należy rozpocząć od krótkiej refleksji teoretycznej nad definicją tożsamości – terminem tak często stosowanym we współczesnej humanistyce. Antonina Kłoskowska pisze o nim: „Tożsamość powinna być rozumiana procesualnie podobnie jak osobowość czy jaźń (*self*) w ujęciu Meada. Tożsamość jest bowiem subiektywnym, samozwrotnym aspektem osobowości" (Kłoskowska 1996, 104) oraz „Jednostka ludzka jest umieszczona lub sama sytuuje się w obrębie różnorodnych związków, nie wyczerpując się w powiązaniu z żadnym z nich bez reszty, z każdego czerpiąc pewne elementy samookreślenia" (Kłoskowska 1996, 103). Elżbieta Smułkowa w artykule *Wokół problemu poczucia tożsamości mieszkańców Białorusi* definiuje tożsamość jako zespół „czynników istotnych z punktu widzenia całościowej samoidentyfikacji jednostki i grupy oraz określenie jej / ich przez innych" (Smułkowa 2002, 521). Obie badaczki zwracają uwagę na fakt, że tożsamość jednostki jest pojęciem złożonym, wielowymiarowym i mogącym podlegać ewolucji.

Wypowiedzi moich rozmówców warto poprzedzić cytatem z artykułu Anny Engelking, która pisała:

> […] poczucie polskości moich rozmówców to fenomen wysoce skomplikowany, złożony z różnorodnych elementów, dynamiczny, podlegający oddziaływaniu zarówno tradycyjnych, mających feudalne korzenie schematów mentalnych, jak i współczesnych uwarunkowań kulturowych i politycznych społeczeństwa i państwa postsowieckiego. Jest on, tym samym, jak najdalszy od popularnego stereotypu 'Polaków z Kresów', który każe postrzegać ich jako naszych odłączonych, tęskniących za ojczyzną rodaków, znajdujących pocieszenie w kultywowanej z pietyzmem polskiej kulturze oraz głębokim przywiązaniu do języka polskiego i wiary katolickiej. Jest on zarazem zjawiskiem wymykającym się syntezom i uogólnieniom; najbardziej adekwatnie można o nim mówić w kategoriach indywidualnych, jednostkowych, z perspektywy raczej konkretu i szczegółu niż z poziomu ogólnospołecznego z jego danymi statystycznymi i wynikami badań ankietowych. (Engelking 2004, 232-233)

W przywołanych poniżej wypowiedziach widać różne rozumienia polskości: tradycyjne – odwołanie się do polskich korzeni rodziców i dziadków, i nowsze – związane z refleksją nad złożonością własnej sytuacji. Dla starszego pokolenia bycie Polakiem

wynikało z urodzenia się w katolickiej rodzinie, chrztu w Kościele katolickim oraz utrwalonego zwyczaju modlenia się w języku polskim. Wszystkie te kryteria spełniają młodzi, ale sami poddają w wątpliwość własną polskość. W rozmowach prowadzonych z osobami młodszymi pojawia się jeszcze kryterium uczestnictwa w kulturze polskiej, znajomość polskiej historii oraz wyraźny motyw silnego związku z regionem Białorusi, w którym wyrośli i który funkcjonuje jako ich „mała ojczyzna". W wielu wypowiedziach ujawnia się dwustopniowa tożsamość – poczucie przynależności do lokalnej wspólnoty, którą określają jako białoruską, i lojalność wobec Polski. Przywiązanie do miejsca urodzenia zaznacza się w cytowanych wypowiedziach bardzo silnie:

Jestem miejscowy. Jestem Polakiem i jestem z Białorusi. (Grod KS 38/2010M)

Jeden z młodych mężczyzn tak mówi:

Liczyłem się Polakiem, bo z taty korzenia wszyscy Polacy. (Grod AB 26/2009M)

Inny tak mówi o swojej rodzinie:

Wyrosłem w Grodnie, rodzina moja nie była cała katolicka, mój ojciec był katolikiem, w paszporcie Polak, matka pochodzi z rodziny prawosławnej, niepraktykująca. Duży wpływ miała moja babcia. Na lato byliśmy u babci. Ona w paszporcie ma Polka i cała rodzina polska, ona jest prawdziwy człowiek wierzący. Dzięki niej byliśmy u Komunii i byliśmy ochrzczeni. (Grod KJ 26/2010M)

Dom rodzinny i środowisko, w którym wyrośli, dało im odziedziczone po rodzicach i dziadkach poczucie, że są Polakami oraz, że polskość w wyraźny sposób łączy się katolicyzmem. Jednak ich niezależne wybory są związane zwykle z konfrontacją z nowym środowiskiem, z którym spotykają się na studiach lub w pracy. Dla wielu z nich konfrontacja taka miała miejsce w Polsce, dla innych w Mińsku lub innym dużym mieście na Białorusi. Odpowiedź na pytanie o narodowość bardzo często bez żadnych sugestii ze strony pytającego pada w odniesieniu do sytuacji, jaka spotkała ich w Polsce.

Czułem się Polakiem, znałem kulturę i język polski, ale wielu rzeczy nie rozumiałem. Niby jestem Polakiem, ale wielu spraw nie rozumiem, tutaj ten duch był zupełnie inny. Nie trzeba by mi było dużo czasu, żeby się przyzwyczaić, chociaż trochę czasu potrzeba. Dziwnie się czułem i trochę języka znałem, ale się czułem trochę pomniejszony. (Grod AB 26/2009M)

Wyjazd do Polski na studia dla osób z rodzin mówiących w domu po polsku i pielęgnujących polskie tradycje często wiązał się z traumą i rozczarowaniem:

Na zerówce to byliśmy wszyscy razem, a na studiach na pierwszym roku byłam sama, w grupie nikt nie wiedział, że jestem z Grodna i tylko jedna dziewczyna ze mną kolegowała się i później wyjaśniło się to w trakcie zajęć, bo wykładowca powiedział, „ja rozumiem, że pani może popełnić jakieś błędy, bo nie kończyła szkoły polskiej, bo jest stamtąd", to już połowa grupy się ze mną nie witała. I już zawsze trzeba było udowadniać, że nie jesteś jakaś inna czy gorsza. To był 1991 rok. Ale później też, jak już byłam tu w Grodnie po studiach, to parę studentów narzekało, jedna dziewczyna nawet w Warszawie mówiła, że jest nie do zniesienia stosunek do niej ze strony Polaków, bo dla nich, dla tych, co mieszkają, dla obywateli, tych studentów, to my jesteśmy Ruscy i tam choćbyś ozłocił, to zawsze będziesz Ruski. (Grod IC 40/2010K)

Z powyższej wypowiedzi wynika, że autorki nie „zdemaskował" ani język, ani wygląd, ani sytuacja materialna, tylko sformułowana wprost wypowiedź jednego z wykładowców. Rozczarowanie sytuacją w Polsce jest tym większe, im większe przykrości na Białorusi wiążą się z polskim pochodzeniem.

Jak byłam w szkole, to czułam powiedzmy jakieś ograniczenie, że jestem Polką, bo „Przeczka"[3] *i to tak jakbym czuła się gorzej, jak pojechałam do Polski, to okazało się, z innej strony, że ja jestem też inna. Tu mnie traktowali jako osobę obcą, a w Polsce też była obcą i to mnie bolało, ale zrozumiałam, że są ludzie źli i różni. I to nie zależy od państwa. Chciałabym mieszkać w Polsce i może, dlatego, że już jestem bardziej świadoma siebie, może pewniejsza i nie czułaby się tam, że muszę coś komuś udowadniać, a jak człowiek młody, po szkole to jednak było takim szokiem, ja nie mogłam zrozumieć... i dlatego jest takie przywiązanie do tej małej ojczyzny, miejsca urodzenia, bo tu jest swoje, swoje podwórko, taki azyl, rodzina. To może łatwiej powiedzieć, że się jest Białorusinem, w Polsce niż cały czas udowadniać, że ja jestem Polakiem. To jest taki może konformizm.* (Grod IC 40/2010K)

W ostatnich zdaniach powyższego wywiadu pada bardzo ważne stwierdzenie, że bardzo często powodem świadomego wyboru białoruskiej opcji narodowej jest dla studiujących w Polsce odrzucenie przez środowisko studenckie przyjezdnych z Białorusi i nieuznawanie ich za Polaków. Brak akceptacji ze strony polskiego środowiska połączony ze stwierdzeniem wyraźnych różnic kulturowych oraz tęsknotą za najbliższym otoczeniem sprawia, że wygrywa białoruska opcja identyfikacyjna. Potwierdzają to następujące wypowiedzi:

Określam się raczej jako Białorusin, powiem dlaczego, bo nie odczuwam takich związków z Polską, niby słowiańskie narody, ale to są inni ludzie. W czasie studiów w Polsce zacząłem się interesować historią. Myślę, że w większości moje dookreślenie dokonywało się w Polsce, poczułem przywiązanie do tej ziemi (do Białorusi), do tego regionu. (Grod KP 32/2010M)

[3] *Przek, Przeczka* – przezwisko nadawane Polakom na Białorusi nawiązujące do wysokiej frekwencji połączenia spółgłosek *prz* w języku polskim.

Kolejny informator mówi:

Trudno mi jest powiedzieć, że jestem Polakiem, lubię Polskę, ale kocham Białoruś, czuję, że jestem stąd. Różnica pomiędzy Polską a Białorusią jest z każdym rokiem coraz mniejsza. Na wsi czuje się większe różnice. (Grod FG 24/2010M)

I najpełniejsza, poruszająca wypowiedź młodego księdza:

Jak byłem w Polsce, odkryłem swoje pochodzenie polskie i odkrywam niesamowitą miłość do Ojczyzny. Trzeba znaleźć złoty środek, żeby nie utracić swojej narodowości polskiej i nie utracić swej białoruskiej specyfiki. My jesteśmy potrzebni Białorusi, jako mniejszość, bo tworzymy nowe wartości, inną Białoruś. Mnie nie uczyli, „kim ty jesteś – Polak mały". To, co kocham, to Grodzieńszczyzna. Bo ja nie czuję się związany z Kaszubami, góralami, choć mam tam przyjaciół. Mam humor radziecki jak Ukraińcy. Polacy tego nie rozumieli. Różnię się od Polaka, Polacy nie mogli przyjąć Ukraińców, mając w pamięci walki polsko-ukraińskie, a ja nawet o nich nie wiedziałem. Nie mogę utożsamiać się w pełni z Polską. Wiara mi dodała skrzydeł, że potrzebny jestem tu właśnie taki, jaki jestem. Nie mogę powiedzieć Białorusi, że nie jestem jej synem, i nie mogę powiedzieć Polsce, że nie wyszedłem od niej. Jestem tu potrzebny dla takich ludzi jak ja. Jestem Białorusinem polskiego pochodzenia, rosyjskojęzycznym. Różnimy się od katolików innych diecezji Białorusi. Jesteśmy bardzo silnie związani z Polską, ale się od niej oddalamy. (Grod AW 35/2010M)

Rozmówca ten charakteryzuje się wielopłaszczyznową tożsamością kulturową i narodową. Ma silną świadomość „polskich korzeni" (określenie inaczej rozumiane przez mieszkańców Białorusi, inaczej przez polskich badaczy) i rozumie, że współczesne przemiany społeczności katolickich na Białorusi, nawet na Grodzieńszczyźnie, zmierzają ku białoruskości. W tej wypowiedzi niezwykle ciekawe, że ową wielopłaszczyznowość tożsamości ksiądz rozumie jako wewnętrzne bogactwo, które ułatwia kapłańską posługę wśród ludzi o podobnych doświadczeniach. O takich ludziach Anna Engelking pisze:

> Znacznie bardziej zniuansowanego i uważnego opisu wymagają na przykład przypadki deklarujących się, jako Polacy, (bo katolicy) białoruskich patriotów, kultywujących białoruski język literacki; młodych ludzi, którzy jako dziedziczący lokalną katolicko-polską tradycję rodziców i dziadków Polacy z Białorusi wyjechali na studia do Polski, a wracają, jako osoby odrzucone przez mitologizowaną ojczyznę, bo naznaczone w niej piętnem 'Ruskich', ale zarazem nieidentyfikujące się już z lokalną polskością. (Engelking 2004, 238).

Do podobnych wniosków dochodzą we wspólnej pracy R. Dzwonkowski, O. Gorbaniuk i J. Gorbaniuk:

> […] w trakcie pobytu w kraju swych przodków przeżywają takie doświadczenia, które przyczyniają się do przewartościowania ich dotychczasowej identyfikacji i przynależności narodowej na niekorzyść identyfikacji z polskością (Dzwonkowski, Gorbaniuk, Gorbaniuk 2002, 138).

Należy zgodzić się z powyższymi stwierdzeniami z wyjątkiem wyjściowego założenia autorów, że Polska jest krajem przodków wszystkich studentów przyjeżdżających z byłego ZSRR.

O tym, że identyfikacja narodowa często zależy od społecznego kontekstu, od tego, jak ułożą się zewnętrzne okoliczności, świadczy poniższa wypowiedź:

> *Nu, może kiedy tak z rozmów ludzi, to czują się raz Polakami raz Białorusinami i to najczęściej pokolenie starsze, bo mi na przykład babcia mówiła: jaką ty jesteś Białorusinką, skoro ja jestem Polką, zawsze byłam, jakoś tak, i niektóre babcie tak rozmawiają po polsku, mianowicie w tej dzielnicy* (okolicy), *gdzie ja mieszkam, bo tutaj w Mińsku jeszcze nie wiem dokładnie sytuacji. Bo tam gdzie jest Grodno, mój brat na przykład jak tam mieszka chyba trzy lata, już czuje się za Polaka. I trochę rozmawia w języku polskim. A też mieszkał niedaleko Naroczy i po polsku nie rozmawiał w ogóle, a po trzech latach już trochę mówi. Z rodziną mieszka. To znaczy, że w zależności od sytuacji może się ta tożsamość różnie klarować.* (Min OS 20/2011K)

Jest to wypowiedź pochodzącej z Postaw na Białorusi północno-zachodniej studentki. Jej rodzina mieszkająca w okolicy, gdzie przeważa katolicyzm, ma polską identyfikację i posługuje się w sferze sacrum językiem polskim. Po przyjeździe na studia do Mińska dziewczyna włącza się aktywnie w działalność duszpasterstwa akademickiego. Studenckie spotkania prowadzone są w języku białoruskim. Informatorka, zmieniając język sfery sacrum, zmienia też opcję narodową, opowiadając się po stronie białoruskości. Jej brat, który znalazł się w środowisku polskojęzycznym, wybiera polską opcję narodową i polski język sfery sacrum.

Powyższa historia może służyć jako wzorcowa ilustracja. Jednak nie zawsze występuje taki schemat. Wiele rozmów ujawnia znacznie bardziej skomplikowane i wielopłaszczyznowe zależności. Niezwykle interesującym zadaniem jest analiza wypowiedzi dwóch studentek wychowanych w katolickich rodzinach o polskiej orientacji, które podczas studiów w Mińsku i konfrontacji z białoruskością podejmują zupełnie odmienne wybory. Pierwsza z nich przechodzi w modlitwie i liturgii na język białoruski, choć o jej religijne wychowanie zadbała babcia i odbyło się ono w języku polskim. Konsekwentne przejście na białoruski w sferze sacrum (a nasza rozmowa odbyła się po rosyjsku) nie zmienia jej polskiej tożsamości.

> *Я думаю, что это идет из детства. Бабушка была полька, она рассказывала много, как жила в те времена (она была 1925 года рождения), и все у нас в семье*

поляки считаются. Я всегда говорю, что полька (когда спрашивают). У меня отчество – папу зовут Войтек. В университете спрашивают: „католичка?", „полячка?", или могут сказать: „наверное, из Гродненской области. (Min AS 21/2010K)

W przypadku tej osoby porządek języka i tożsamości narodowej idą odmiennymi torami. Wyniesione z domu przekonanie o polskości rodziny nie zostało zweryfikowane w dorosłym życiu. Nie ulega zmianie język codziennej komunikacji – w Mińsku pozostaje nim rosyjski, a w domu prosty, zmienia się jednak język sfery sacrum, ale to nie wpływa na identyfikację narodową. Trzeba tu dodać, że rozmówczyni nie była nigdy w Polsce i nie miała możliwości skonfrontowania się z inną formą polskości, choć ma Kartę Polaka. Zapytana o to, która identyfikacja jest dla niej podstawowa i najważniejsza (której nie da się zmienić), odpowiedziała:

На первое место поставила бы, что я католичка, потом полька, потом другие вещи. Наверное, в первую очередь, будет трудно с религией, тяжелее ее поменять. Думаю, вообще невозможно. А о национальности не задумываешься. Полька и полька. (Min AS 21/2010K)

Zupełnie innych wyborów dokonuje druga studentka. Pochodzi z Rubieżewicz położonych niedaleko Mińska, ale leżących w okresie międzywojennym w granicach Polski. Podobnie jak poprzednia rozmówczyni wywodzi się z rodziny o polskich tradycjach, a pierwszych modlitw uczyła ją po polsku babcia. Można powiedzieć, że punkt wyjścia obu rozmówczyń – sytuacja rodzinna i miejsce urodzenia – jest porównywalny. Jednak druga studentka deklaruje się jako Białorusinka i na co dzień w gronie studentów posługuje się językiem białoruskim. Polskość rodziny – rodziców i dziadków – nie jest podawana w wątpliwość, co więcej informatorka, mówi jednoznacznie o polskich korzeniach:

Urodziłam się na Białorusi, dlatego tu czuję się bardziej, no… ojczyzna jest Białoruś. [Twoi rodzice uważają się za Polaków?] *Tak, no u nich tam w świadectwie napisane, że są Polakami. Ponieważ rodzice ojca z Białegostoku, no on już urodził się tutaj. Chociaż po polsku nie umią nic powiedzieć, no rozumią, mimo to są Polakami.* (Rub IP 22/2011K)

Podczas długiej rozmowy próbowałyśmy rozdzielić, co przemawia za polskością, co za białoruskością rozmówczyni:

No, białoruskość u nas na przykład w języku, ponieważ my rozmawiamy po białoruski, nie po rosyjsku, wiele osób tutaj rozmawia. Nawet babcia, nu, po białoruski, lecz ze słowami polskimi, ale to tak bardziej, jeżeli to mówić, że to język mieszany, to on mieszany pomiędzy białoruski i polski, nie pomiędzy rosyjskim i białoruskim. Potem,

no, co jeszcze, że my urodziliśmy na Białorusi i polski, jeżeliby w szkole nie było języka polskiego, to nawet mogliby i nie rozmawiać, no tak pacierze by odmawiali, ale tak nawet bez zrozumienia, o co chodzi. [Jeśli mówisz, że jesteś Białorusinką, to się identyfikujesz z terytorium?] *Tak.* [Jeżeli mówisz, że jesteś Polką?] Że moje wszystkie babcie, dziadki, pradziadki, przodki są Polakami. [A jeżeli chodzi o twoją religijność, gdzie byś ją umieściła – po białoruskiej stronie czy po polskiej?] *Po polskiej.* (Rub IP 22/2011K)

Z powyższej rozmowy wynika, że tak jak można posługiwać się w życiu kilkoma językami, które obsługują w sposób trwały i rozłączny różne dziedziny życia (taki stan socjolingwiści nazywają dyglosją), tak samo można oddzielić różne sfery życia i w jednych identyfikować się z polskością, w innych z białoruskością. Dla jednej z moich rozmówczyń o polskiej identyfikacji białoruskość wiązała się z językiem sfery sacrum, dla drugiej – o identyfikacji białoruskiej – cała sfera religii wraz z językiem należała do polskiego dziedzictwa[4]. Na koniec rozmowy ze studentką padło pytanie o jej hipotetyczne wybory dotyczące niedalekiej przyszłości:

[A jak będziesz uczyła swoje dzieci pacierza, to będziesz je uczyła po polsku czy po białorusku?] *Mam taką sytuację, że jeśli będę miała dzieci, a mąż rozmawia w języku rosyjskim, ja rozmawiam po białorusku, to chciałabym, żeby dzieci uczyli się i tego, i tego języka, lecz będę z nimi rozmawiała po białorusku, ale oczywiści, że będę uczyć pacierzy. No jeszcze będę patrzeć jaki kościół, w jakim tam języku będą msze, no jeżeli tam msze po białorusku w tym mieście, gdzie będę mieszkała, czy tam we wsi, jeżeli msze tam będą po białorusku, muszę uczyć po białorusku pacierza, lecz bardzo będę chciała, żeby język polski też znali.* (Rub IP 22/2011K)

W powyższym fragmencie najbardziej interesujący jest pragmatyzm, z jakim rozmówczyni podchodzi do kwestii językowych. Język białoruski jest ważny, ale polszczyzna też powinna znaleźć swoje miejsce w edukacji dzieci informatorki. Najważniejsze jest jednak to, w jakim języku będą odprawiane nabożeństwa w kościele, z którym dzieci będą związane.

Analiza wywiadów pokazała, że tożsamość informatorów nie jest jednolita, ale składa się z wielu poziomów lub raczej równolegle biegnących nurtów. Anna Engelking pisze, że na pograniczu polsko-białoruskim jest ona konstruowana „z takich elementów, jak m.in. tożsamość religijna, lokalna, państwowa, narodowa, wchodzących ze sobą w częstokroć bardzo złożone zależności" (Engelking 2004, 264).

To, co białoruskie, nie jest dla moich rozmówców antagonistyczne w stosunku do tego, co polskie. Można mieć polską przeszłość rodzinną i wybrać białoruską

[4] O przydatności teorii socjolingwistycznych do badań antropologicznych pisała Justyna Starczuk (2006).

teraźniejszość. Można modlić się po polsku i sympatyzować z białoruską opozycją. Jeśli dodamy do tego powszechnie obecny wątek kultury i języka rosyjskiego, to okaże się, że można słuchać rosyjskiego radia i czytać rosyjską literaturę, chodzić na polskie msze i deklarować się jako Białorusin. Jak w polifonii temat raz znajduje się w pierwszym głosie, by potem zabrzmieć w drugim lub w basie, tak polskość może wiązać się z religią lub narodowością lub dziedzictwem rodziny. Taką polifoniczną tożsamość w literaturze dotyczącej wielojęzyczności i tożsamości określa się za Fishmanem dietnią (Fishman 1985, 47-48). Elżbieta Smułkowa stosuje ten termin do opisu sytuacji Białorusi, elementów białoruskich i rosyjskich w jej współczesnej kulturze, znajdując również odniesienia do symbiozy kultur w okresie Wielkiego Księstwa Litewskiego (Smułkowa 2002, 421), a Justyna Straczuk w antropologicznym opisie pogranicza odwołuje się do socjolingwistycznej koncepcji dyglosji Fergusona (Ferguson 1959), która ukazuje mechanizm społecznej wielojęzyczności mieszkańców pogranicza komplementarny do ich wielokulturowości (Straczuk 2006, 13). Dziedzictwem tej wielokulturowości jest nie tylko złożona tożsamość rozmówców, ale również oryginalność Kościoła katolickiego na Białorusi, którego specyfiką są przenikające się wątki białoruskie i polskie.

Badania dotyczące związków narodowości i religii potwierdzają odejście od definiowania narodowości przez religię. O tym, że dla katolicyzmu na Białorusi jest to sytuacja dobra, pisze Piotr Rudkouski:

> Może to się wydać na pierwszy rzut oka paradoksalne, ale jestem zwolennikiem polonizacji i białorutenizacji zarazem. (...) Zarówno polonizacja, jak i białorutenizacja (oczywiście mogą tu wchodzić w grę również inne projekty narodowe) jest zjawiskiem pożądanym i niezwykle ważnym dla kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego na Białorusi oraz powstawania przestrzeni dialogu międzykulturowego. (Rudkouski 2002, 204)

Podobne wnioski wynikają z moich badań nad językiem ludności katolickiej na Białorusi przeprowadzonych w latach 2009-2012. Respondenci narodowości polskiej, wyznania rzymskokatolickiego dopuszczają możliwość konwersji narodowej przy zachowaniu wyznania rzymskokatolickiego. Przeobrażenia polityczne przełomu lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych przyniosły zmianę w sytuacji Kościoła na Białorusi. Równolegle miała miejsce przebudowa modelu religijności, który powoli odchodzi od zagadnień identyfikacji narodowej. Praktyki religijne stają się sprawą osobistą i coraz mniej zależą od presji lokalnej lub rodzinnej wspólnoty. Również wybory narodowościowe są sprawą indywidualnych wyborów. Przedstawiciele średniego i młodszego pokolenia mają większy kontakt z innymi wzorcami zachowań i wartości, które proponuje szkoła, uczelnia, subkultury młodzieżowe,

praca oraz środki masowego przekazu, Internet. Kwestie językowe budzące tak wiele emocji w starszym pokoleniu nie są aż tak istotne dla młodych, którzy nie postrzegają już białoruskiego języka literackiego jako języka niskiego, niegodnego obsługiwania sfery sacrum, a wielojęzyczna komunikacja po polsku, białorusku lub rosyjsku stała się codzienną praktyką.

Wykaz cytowanych informatorów:

Grod KJ 26/2010M – mężczyzna, 26 lat, Grodno 2010
Grod KP 32/2010M – mężczyzna, 32 lata, Grodno 2010
Grod AB 26/2009M – mężczyzna, 26 lat, Grodno 2009
Grod AW 35/2010M – mężczyzna, 35 lat, Grodno 2010
Grod FG 24/2010M – mężczyzna, 24 lata, Grodno2010
Grod IC 40/2010K – kobieta, 40 lat, 2010 Grodno
Grod KS 38/2010M – mężczyzna, 38 lat, Grodno 2010
Min AS 21/2010K – kobieta, 21 lat, Mińsk 2010
Min OS 20/2011K – kobieta, 20 lat, Mińsk 2010
Rub IP 22/2011K – kobieta, 22 lata, Rubieżewicze 2011

Bibliografia

Dzwonkowski Roman, Gorbaniuk Oleg, Gorbaniuk Julia, 2002, *Świadomość narodowa młodzieży polskiego pochodzenia z byłego ZSRR studiującej w Polsce*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Engelking Anna, 2004, *Etnograf wobec stereotypu „Polaka z Kresów". Z przemyśleń w 10-lecie badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, w**:** *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie. Tradycja i współczesność*, Kuczyński A., Michalska M. (red.), Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, 231-240.

Golachowska Ewa, 2012, *Jaki mówić do Pana Boga. Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Golachowska Ewa, 2013, *Zmiana repertuaru imion katolików w Świrze na północno-zachodniej Białorusi w drugiej połowie XX wieku,* w: *Niejedno ma imię. Prace onomastyczne i dialektologiczne dedykowane Profesor Ewie Wolnicz-Pawłowskiej*, Dzięgiel E., Koprysz T. (red.), Warszawa, 145-158.

Fatyga Barbara, 2005, *Pokolenie*, w: *Encyklopedia Socjologii, Suplement*, Kubiak H., Lasowski G., Morawski W., Szacki J. (red.), Warszawa: Oficyna Naukowa, 193-197.

Ferguson Charles A., 1959, *Diglossia*, Word, nr 15, 325-340.

Fishman Joshua,1985. *Bilingualism and Biculturism as Individual and as Societal Phenomena*, w: *The Rise and the Fall of Ethnic Revival*, Fishman et al. (red.), Berlin-New York: Walter de Gruyter, 39-56.

Kabzińska Iwona, 1999, *Wśród kościelnych Polaków*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: PWN
Rudkouski Piotr, 2006, *Powstawanie Białorusi,* Wrocław: Kolegium Europy wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego.
Smułkowa Elżbieta, 2002, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Straczuk Justyna, 2006, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi,* Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

BALTARUSIJOS KATALIKAI: TAPATYBĖ KULTŪRŲ SANKIRTOJE

Santrauka

Straipsnyje atkreipiamas dėmesys į katalikų padėtį Baltarusijoje. Šių katalikų tapatybė susiformavo Baltarusijos–Lenkijos etniniame paribyje, kuriam būdinga Lenkijos–Baltarusijos–Rusijos daugiakalbystė ir artimas kontaktas su stačiatikių bažnyčia. Straipsnyje pateikiamas ir aptariamas vis dažniau tarp jaunųjų Baltarusijos katalikų stebimas naujas reiškinys – baltarusiškos kilmės deklaravimas. Jaunieji Baltarusijos katalikai neneigia turintys katalikiškų šaknų, bet katalikybės jie netapatina su lenkiškumu. Šio tapatybės pasikeitimo priežastimi laikytina šiuolaikinė religinio modelio rekonstrukcija, neatitinkanti nacionalinio identiteto supratimo. Religinės praktikos tampa asmeniniu reikalu ir darosi vis mažiau priklausomos nuo vietos ar šeimos bendruomenės įtakos. Nacionalinio identiteto pasirinkimas tampa asmeniniu reikalu.

Esminiai žodžiai: Baltarusija, katalikybė, paribys, daugiakalbystė, tapatybė.

CATHOLICS IN BELARUS

Summary

The article is devoted to the situation of Catholics in Belarus whose identity is shaped in the ethnic Polish-Belorussian borderland with Polish-Belorussian-Russian multilingualism and close contact with Orthodox religion. Declaring Belorussian nationality by young Catholics is becoming a more and more frequent phenomenon nowadays. They do not deny their Catholic roots but Catholic religion is not identified with being a Pole any more. The reason for this change is contemporary remodelling of religiousness which diverges from the issues of national identification. Religious practices are becoming a personal matter and they do not depend on the pressure of the local community or family as much as before. Therefore choices concerning nationality are an individual matter.

Keywords: Catholicism, Belarus, borderland, multilingualism, identity.

Лилия Плыгавка

Литовский эдукологический университет, Литва

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ БЕЛОРУССКИХ ГОВОРОВ В ЛИТВЕ

Поликультурная среда специфически влияет на межличностные и межкультурные контакты в различных сферах, прежде всего в языковой. В каждом отдельном случае в процессе интерференции разные языки и даже один и тот же язык выступают по-разному. Разнонациональные информанты юго-восточной территории Литовской Республики, как правило, в коммуникации используют не один, а два или более языков в зависимости от лингвистической ситуации. Поэтому межнациональные контакты могут служить фактологической базой для выяснения различных вопросов этнокультурных и лингвистических процессов, а также воздействия на эти процессы белорусско-иноязычных связей.

Белорусские говоры на территории современной Литвы как объект научного исследования рассматривались в рамках диалектологических экспедиций 1952-1967 гг., проведенных Институтом литовского языка АН Литовской ССР (некоторые совместно с Институтом языкознания АН БССР) (Видугирис 1978, 27; Кавальчук 1968, 56-63; Чекман 1973, 29-43) и лингвистических экспедиций Вильнюсского университета конца 80-ых и начала 90-х гг. под руководством В. Чекмана (Чэкман 1998, 17-24). Кроме того, они спорадически находили отражение в научных работах, посвященных вопросам функционирования диалектов балто-славянского пограничья или белорусского народно-диалектного языка (Гринавецкене 1973, 30-33; Гринавецкене [и др.] 1972, 378-382; Гринавецкене 1972, 50-57; Судник 1975; Клімчук, Чабярук 1991, 19; Barszczewska, Jankowiak 2012, 156-161). Границы белорусских говоров в Литве определены А. Видугирисом и Ф. Климчук (Видугирис 1978, 73-75) и уточнены Н. Савичем (Савич 1988, 86-91; 1990, 41-47; Савіч 1994, 105-109; 1997, 28-31). Примеры лексики островных белорусских говоров на территории Литвы зафиксированы в отдельных коллективных и индивидуальных исследоваиях (Киркор 1858, 115-276; Слоўнік беларускіх гаворак, 1976-1986; Савіч 1992, 45-67; Савич 1991, 119-123; Клімчук 2001, 289-294).

Рельефный фактический материал собран автором статьи в рамках международных научных проектов: «Языки белорусско-литовского пограничья: современное состояние, перспективы, региональное взаимодействие» (2011-2012

гг.) (Плыгавка 2013, 330-338) и «Современные геолингвистические исследования в Литве: оптимизация диалектологической информации» (2011-2013) (Plygavka 2013, 228-237). На протяжении 2011-2013 гг. были проведены детальные полевые исследования с целью выяснения социолингвистической картины юго-восточного региона Литвы и ареала распространения белорусских диалектов. Был исследован 41 населенный пункт. Записанный аудиоматериал составляет 28 часов 9 минут от 74 информантов, что свидетельствует о том, что нами собраны ценные данные репрезентативного количества субъектов. Это позволило установить пределы распространения белорусских говоров через более чем двадцать лет после изучения языковой ситуации Юго-Восточной Литвы группой ученых во главе с профессором В. Чекманом.

Целью данной статьи является определение современного состояния белорусских говоров и их модификаций в поликультурной и полилингвистической ситуации юго-восточного региона Литвы. В задачи входит характеристика социокультурных функций белорусских говоров как коммуникативного средства, а также рассмотрение их региональных особенностей на фонетическом, лексическом и грамматичеком уровнях.

Актуальность данного исследования обусловлена количественными характеристиками белорусской национальной группы в Литве, белорусскими культурно-лингвистическими традициями на юго-восточной территории Литвы, функционированием белорусских диалектов в районе белорусско-литовского пограничья. В статье используются метод социолингвистических исследований с использованием непосредственного и включенного наблюдения, анкетирования и устной речи, характеристики конкретных языковых явлений с их описанием, обобщением и классификацией.

Несомненно то, что несмотря на постепенное сужение ареала функционирования в результате постепенного вымирания деревень как опоры диалектной речи белорусский диалектный язык (часто имеет название «простая мова») сохраняет свои коммуникативные позиции и оригинальность и активно употребляется вдоль литовско-белорусской границы на всей территории Юго-Восточной Литвы в качестве средства семейной, бытовой и частной коммуникации: [На якой мове тут гавораць?] *в аснавном / па-просту // Еслі чэсна сказаць // польска-беларускі // У нашым раёне //* *; <...> [У сям'і на якой мове размаўляеце?] *Больш мяшанай тожа / больш прастáя //* <...> (ЕВ); [Як у вас гавораць?] *Па-просту гавораць //* [Умееце па-просту гаварыць?] *Умею / умею //* (ЯБ).

«Простая мова» (об истории этого термина подробнее см. Казлоўская-Дода 2008, 117-122) часто является социальным маркером принадлежности к

«простым людям» и выражает культурную и социальную оппозицию (простой человек – интелектуал, простая, повседневная, бытовая культура – высокая, элитарная культура (Беспамятных 2007, 36): [Хто гаворыць па-просту?] *Большэ на дзерэвне / такіе пажылыя / абычна мужыкі* // <...> (ТТ); <...> *Во так во па-просту і гаворым* // *Па-просту* // <...> (ШМ); <...> *Маці мала закончыўшы / мала ў школу хадзіла / Большэ так разгаварывала / ну / па-дзерэвенскі / ціпа беларускую мову большэ* // <...> (ТА). Однако «отсутствие престижа местной белорусской речи как явление общее для западного пограничья не мешает ее носителем солидаризироваться с ней, считает ее наиболее удобной для внутренней коммуникации» (Смулкова 2007, 287): *Калі я пачынаю размаўляць на нашай простай мове / мяне разумеюць людзі / якія жыюць побач* // <...> (ІА).

Пользуются «простай мовай» в основном представители старшего поколения, проживающие в сельской местности и идентифицирующие себя поляками. Так, среди 74 респондентов, носителей «простай мовы», мы зафиксировали лишь 5 человек, которые обозначили себя как белорусы: <...> *Ужэ мая мама / мамы мама ўжэ счыталась полькай / і маму ўчыла / і маліцца всё па-польскі / так эта ўжэ / ну какіх-та ўжэ дзвесце лет / как я ўжэ так помню // Мамы так наўчылі / меня наўчылі // Ну / так я і счытаю себя ж полькай* // <...> (ТТ); <...> *Я не с этай дзерэвні / я са следуюшчэй // Так / настояшчэ па-просту // Там в основном палякі* // <...> (КЯ).

Однако и более молодые информанты владеют «простай мовай» и активно пользуются ей в качестве семейного коммуникативного средства, что определяет не только ее не официальный, не общественный характер, но и даже сакральную значимость: [З бацькамі як размаўлялі?] *Па-просту* // <...> (СВ); <...> *Дзеды прадзеды тут жылі / Ну / так как мы можам / шчас мяняць эту мову?* // <...> (ТА); [Як з бацькамі?] *Тэж як бацькі гавораць* // <...> (ТГ); [Бацькі па-просту размаўляюць паміж сабой? І з вамі?] *Так* // (смеётся) <...> (ШТ); [З бацькамі на якой мове размаўлялі ў дзяцінстве?] *Па-просту / бо мама не ўмела // Мама была беларуска / ана ня ўмела / во так і размаўлялі // Па-просту* // <...> [Якія песні спявалі на вяселлі?] *Ну / якія песні // Даўнейшыя ўсе* [Па-польску, па-руску, па-беларуску?] *Па-беларуску* [Усе песні спявалі?] *Усе* // <...> (ЯБ); [На якой мове спявалі на вяселлі?] *На такой мове і с'пявалі / простай* [На беларускай?] *Так / так // Касіў Ясь канюшыну / Цячэ вада ў ярок / Туман ярам // Вот эта ўсе такія простыя* // <...> (ШМ). Так как «простая мова» является маркером провинциальности, необразованности и непрестижности, то представители молодого поколения, особенно те, кто переезжает в город на работу или учебу, сознательно стараются искоренить в своей речи те или иные ее проявления.

Такие исследователи, как Н. Савич, В. Чекман, И. Ковальчук, утверждают, что при более детальном рассмотрении речь носителей «простай мовай» по своим основным параметрам соответствует западно-белорусским диалектам (Савич 1990, 47; Савич 1997, 31; Чэкман 1998, 20; Кавальчук 1968, 58), изоглоссы которых заходят и на территорию Литвы. Мы придерживаемся аналогичного мнения, основанного на обстоятельном этнолингвистическом изучении диалектной речи разновозрастных ретрансляторов юго-восточной территории Литвы. Практически на всей территории Виленщины «простая мова» идентифицируется как разговорный белорусский язык, хотя по итогам экспедиции В. Чекмана в конце 80-ых гг. XX в. «никто из опрошенных не назвал «простую мову» белорусским языком» (Чэкман 1998, 24). И вместе с тем отметим, что другие исследования показывают в данном регионе ситуацию повсеместного употребления белорусского языка на протяжении всего XX в.: «Большинство людей, которые считали себя поляками, разговаривали по-белорусски ("по-просту")» (Кнюкшта 1990, 22); «В юго-восточной части Вильнюсского района и восточной Эйшышского района закрепился местный белорусский диалект» (Видугирис, Каралюнас 1972, 160). Очевидно, на факт идентификации «простай мовы» с белорусским языком в современных условиях влияют юридический статус белорусского языка как государственного в Беларуси и расширение разносторонних контактов Литвы и Беларуси: *Па-беларуску?.. Ну / так розмовяюць венцэй по-прастэму / больш да беларускай* *[1]; [Як раней тут размаўлялі?] *Ну / знаеце / если так чыста сказаць па-польскі // то не бардзо / ну школа – то польская ў Чэконішках // Але знаеце / не чыста так / чтобы выразней як эта з Польшчы венце така мова была // Большэ прастая да беларускай* // (ТА); [На якой мове гавораць?] *Па-просту...* [А на беларускую падобна?] *Падобна* // (ШТ); [На якую мову простая мова больш падобна? На рускую, беларускую, польскую?] *На беларускую / патаму шта і княжэства было жэ то здесь / смешаное // Я так ішчо на свеце не сушчэствовала* // <...> (ТТ); [А вы разумееце мяне? Я ж з вамі па-беларуску гавару] *Разумею / чаму ш не* // (ШМ).

Мы считаем, что «простая мова», которая включает наиболее типичные черты русского, польского, белорусского, изредка литовского, языков на данной территории является наддиалектной формой языка – своеобразным интердиалектом, объединяющим черты разных территориальных диалектов (Беликов, Крысин 2001, 52). Именно она выступает средством повседневной коммуникации, что объединяет людей, разговаривающих на разных диалектных языках. В зависимости от социографических параметров она имеет различные

[1] Здесь и далее звёздочкой отмечены примеры авторского самонаблюдения.

спецификации – белорусско-польское, русско-белорусское или русско-польское двуязычие с иноязычными элементами.

Наибольшая приближенность к белорусской западной диалектной зоне нами отмечена в Шальчининкайском районе (около Девянишек) литовско-белорусской пограничной зоны. Стоит отметить, что ретрансляторы «простай мовы» (часть из них определяет себя литовцами), продемонстрировали не только образцы типичной белорусской диалектной речи, но и содержательный этнографический материал о народных праздниках, танцах, рецепты традиционных белорусских блюд, народную топонимику. В другом ареале вдоль литовско-белорусского пограничья (Рукойни, Медники Вильнюсского района) речь информантов также характеризуется многими самобытными диалектными чертами во всех языковых структурах.

По мере отхода в глубь Литвы (Рудомино, Мицкуны, Судерве, Неменчине, Майшагола) на речь респондентов увеличивается влияние русского или польского языков, «простая мова» проявляется в виде русско-польской смеси с белорусской фонетикой и отдельными лексическими заимствованиями, хотя идентификация с белорусским языком устанавливается однозначно: *І кагда вот пісьма пішу к родственнікам / патаму шта ўехавшы былі / па мамінай старане не былі / а па отцу то былі тры сестры ўехалі і брат адзін // Так ездзілі / перепісывалісь / так грамаціку хорошо-то ешчо не забыла / хаця язык і так / і так //* (ТТ). В регионе по линии Бутримоны-Эйшишки очевидно польско-белорусское просторечие: *У нас венцэй па-просту // Но эта называецца польска-беларускі //**. Именно в разговорной речи диалектные черты постепенно разрушаются и теряют свою самобытность.

Назовем наиболее распространенные особенности белорусских говоров в Литве, вызванные как влиянием белорусского диалектного языка метрополии, так и полилингвизмом Юго-Восточной Литвы.

В фонетической структуре:

1. В области гласных:

а) спорадическое сужение неакцентированных гласных после мягких согласных под воздействием последующих ударных фонем [*а*], [*э*] (Аванесаў 1964, 55): *у сем**дзі**сят дзевятым* (ТТ); *зробяць без **мі**не; во **ні**ма нічога* (ВМ); *іх **ні**ма, як **ці**пер, хто і **ні** меў* (ШМ); *як і **сі**час сеім*, ***ні** помню, **кі**лбасы рабілі* (ЯБ); *таксама **ці**пер* (ЖГ); *люблю **цілі**візар глядзець* (АГ); ***ні**ма на ім* (ІМ); *сама **сі**бе, **ці**пер не каюсь* (ДГ); *ну, **пі**йсят* (МВ);

б) наличие выразительного яканья (не только в первом предударном слоге), что является особенностью гродненско-барановичских говоров (Крывіцкі 2003,

176): *такіх і* ***ня****ма, даўней так* ***ня*** *елі, ідзіце с'****мя****ла, такія бе****ля****нькія* (ЯБ); *я* ***ня*** *ўмею, па****бя****седуем (*ВМ); *с****мя****таны німа,* ***бя****рэ, ніхто не* ***вя****зе* (ІМ); ***ня*** *ўмееш* (ТГ); *ж****ня****я выжынала* (КГ); *пачалі ўжо ў* ***ця****пліцах вырашчваць* ***пя****трушку / казл****я****кі* (ЕВ); *і за****пя****канку, што там с'****пя****чэш з бульбы?* (ШМ).

2. В области согласных:

а) потеря начального [*г*], изредка [*х*] перед неударными [*а*], [*у*]: *меў дваццаць пяць* ***актараў*** (параллельно зафиксирована лексема *гектар* с начальным [*г*]: *тры* ***гектары*** *сенажаці),* ***арашо*** *я жыла* (КГ); *на* ***армоніку,*** *па чатыры пары* ***уляюць*** (ВМ);

б) исчезновение протетических [*г*], [*в*] перед неударными [*у*], [*э*] в указательных местоимениях: *ціпер німа* ***этай*** (ШМ); ***унь***, *але* ***эта*** *трэба, во* ***эты*** *лес, на* ***этаво*** *то не скажу* (ЯБ); ***эта*** *во* (ВМ); *во* ***этыя*** (АГ); *где* ***эта*** *карова* (ІМ); ***эта*** *найдаражэй,* ***эта*** *я брыдка выхожу* (ТГ); *пасватаўся* ***эты*** (ДГ); *для чэво вам* ***эта*** (ТТ);

в) спорадические чередования [*х*] – [*к*], [*х*] – взрывной согласный [g]: *я во на кал****г****осе* (ІМ); *а потым у кал****г****ос вырнуўся* (СВ); *пасля вайны кал****г****ос быў* (ТГ); *у кал****х****оз хадзілі* (ВМ). По мнению Т. М. Судник (1975, 187), чередование [*х*] – [*к*], также как и последовательная замена [*ф*], [*ф'*] на [*п*], [*п'*] является отличительной чертой литовского субстрата в белорусской речи билингвов, для которых литовский язык является родным. На наличие данных фонетических характеристик было обращено внимание еще во время белорусско-литовской экспедиции в октябре 1966 г. (Кавальчук 1968, 59);

г) произношение взрывных [g], [g']: *то ён на* ***г****азе не хоча бліна спечанава* (ШМ); ***г****аваряць па-беларуску* (АГ); *у ма****г****азыне* (ТГ); ***г****ей,* ***г****естку зрабіла **; *на****г****лай с'мерцю памерла* (ТГ). Такие варианты А. А. Кривицкий (Крывіцкі, 2003, 219) связывает с качественной особенностью согласных звуков [*г*], [*г'*] в северо-западной зональной реализации;

д) ассимилятивная мягкость согласных [с'] [з'], характерная для гродненско-барановичских говоров (Крывіцкі, 2003, 176): *больш мама не пу****с'****ціла, е****с'****ці хачу, пе****с'****ні, хто* ***с'*** *кім танцаваў, з маслам* ***с'****недалі, запраўляю* ***з'*** *вечара* [ЯБ]; *пра****с'****пяваць, матэрыял* ***з'****бірае це* (ЖГ); *с ка****с'****цёла* (АГ); *так ладна* ***с'****пявала* (ТГ); *земляніку* ***з'****біраюць* (ЕВ); ***с'****віныя плечы* (ШМ);

е) полная ассимиляция свистящих и шипящих [с], [ж]: *куды дзене****с'ся****?* (ІМ); *не разгавары****с'ся*** (ЯБ); *і* ***жж****алі* (ВМ).

В лексической сфере:

а) выразительная диалектная лексика: *а зімы былі тэж* ***грубыя*** *// і баравікі / і* ***суравежкі*** */ і* ***радушкі*** */* ***і курачкі*** ‘про грибы’; *у нас* ***рэйстоў*** *няма; с'пявалі*

валачонныя, *такі* ***панцак*** *варылі,* ***вантрабянку*** *рабілі, накрыю* ***палаценным,*** ***старкую*** *яшчэ туда, як* ***квасная*** */ булкі пяку,* ***зарашчыняць*** (ЯБ); *баравікі /* ***зеленянкі*** *// зялёныя / рыжыкі /* ***ровара*** *не мелі добра,* ***вечаркава́лі,*** ***кудзелю*** *пралі,* ***вэлен*** *// на галаву,* ***дзеравяке́*** *насілі, дарагая была* ***вясэля,*** *работаў не было* ***жадны****, можам яшчэ* ***пабяседаваць, сынава́я****, чалавек во* ***паджацца*** *ці бульбу капаць* (ВМ); *на лісічкі гавораць* ***рудушкі*** ‘пра грыбы’, *такія* ***дзежы*** *былі, называлі* ***плязакі*** ‘блины из картофеля’; *не трэба* ***васэлляў,*** *такая* ***чапяла*** *ест* (ШМ); ***саган*** *паставяць,* ***мачанка*** *яшчэ называюць* ‘верашчака’ (ЖГ); ***наглай с’мерцю*** *памерла* (ТГ); *вот і быў* ***пасаг*** *увесь* (ГЯ); *я ўжо* ***паддзеўка*** *была* (КГ); *не спатыкала гэтыя* ***п’яніцы*** ‘про ягоды’, *кажуць /* ***чай з зёлак****, з’біраюць* ***паземкі / рудышкі / рудзянкі*** *ў нас гавораць* (ЕВ); ***стадола*** *// сена* (ТА).

б) эмоционально-экспрессивная лексика: *за* ***мамусю*** *жала, а кавалераў мела* ***навалам,*** *ну што* ***лялька,*** *былі* ***первыя дзеўкі*** *на вёсцы, так якая ж яна* ***паненка*** */ калі б яе не бралі, і хлопчык быў адзін па ім / ну што* ***лялька,*** *а яна была такая* ***файная*** (КГ); *такі ж* ***сабака****, што свет не бачыў* ‘пра дрэннага, ненадзейнага чалавека (ПЯ); *так во* ***ўсунуў****, кажу //* ***махлярка*** *ты (*ВМ); *а* ***халера*** *яе ведае* (ШМ); *усе толька* ***старыя грыбы*** ‘старыя людзі’ (ЯБ);

в) пословицы, поговорки, афоризмы: *згледзіш // не толькі з’ясі* (ВМ); *працуй пільна // і будзе Вільня; Няхай муж як сані / абы я пані *; Ішоў мядзведзь па броду / стаў на калоду / бултых у ваду // Мок / мок / кіс / кіс / вымак / выкіс / вылез / высах // Стаў на калоду / бултых у воду*; *Конь худы / едзь хоць куды / стаў хоць дзе / ніхто не ўкрадзе; рана ўстаў / бог да працы не прыстаў* (ПВ); *німа лепшай грэчы / чым с’віныя плечы, а як абярнулася / так і забылася* (ШМ); *як трывога / то да Бога, усё што е / мае* (ЖГ);

г) регулярные заимствования из других контактных языков – очень массовые из русского языка, например: *які такі* ***разгавор****;* ***фамілія*** *была;* ***собственнасць*** *была; На вёсцы цяжка́я* ***жызня****; А так хіба* ***плоха*** *рабіць? абаб’е гэта* ***дзерава****; у* ***жызні*** *не наднеш* (ВМ); ***атчоты*** *рабіла, як* ***увідзелі, апяць*** *назад прынёс, так і* ***пазнакоміліся, встрачалі*** *мама, тата прывёз* ***вучыцеля****, мала* ***ўчаствавала*** (ЯБ); ***страіцельнае*** *вучылішча* (СВ); *хадзілі* ***ўсегда****, так у нас* ***палучылася, тожа*** *не* ***палучыцца, нравіліся*** *песні* (МА); *не магу* ***спрасіць*** */ ніхто не* ***пасаветае*** *такое* ***дзела****, хоча* ***наказаць*** *саўсім* (ДГ); ***сначала*** *быў маленькі, так не* ***ругаліся*** (ГЯ); *мая* ***падрушка****, было ў* ***харошым састаяніі*** *і людзі нас* ***уважалі****, на сваім* ***хазяйстве*** (КГ); ***дзецтва*** *прашло, с* ***удавольствием****, не мае* ***родственнікаў****, яны* ***палучаюць, прыглашаю*** (ЕВ).

Среди полонизмов главное место занимают общераспространеные слова для обозначения предметов или понятий повседневной жизни: ***тэрас*** *па два*

па тры колюць, да ***дванасці*** *да двух,* ***чвора*** *нас, працавалі на* ***мейсцу,*** *усялякіх малодшых такіх* ***ест*** (ВМ); *ужо* ***не́ма?*** *(*ШМ); ***тылько****, у* ***чварты*** *клас пашлі* (ЯБ); *да* ***еднэго мейсца****,* ***естэм по́ляк*** (ЖГ); *дзерэвня* ***тутэй****, але дзеці да* ***літэвскай*** *клясы ходзят* (КЯ); ***тэж*** *стаяць, як* ***хцэш****,* ***вшыстко*** *разумеем* (СВ); *мама* ***една*** *была, а нас было* ***тчэ*** */ а* ***ойцец змэр*** *малады, жыла* ***добжэ*** (ІМ); *Я* ***прэнтка*** *памру, с сынам* ***жыю****, я* ***тэж*** *была ў ансамблі* (ТГ); ***чы*** *мяне* (ДГ); *вспамінаеш* ***завшэ****, маму,* ***радзіну****, бацькоў, ужо* ***бардзо*** *мало людзей асталась, кожны* ***мам*** *свой характар* (ЕВ).

Грамматические явления:

а) уменьшительно-ласкательная форма конкретно-предметных номинаций, которая обусловлена необходимостью в назывании конкретных явлений и предметов: ***сярпок*** *на руку, то хоць якую* ***хустачку*** *ці* ***рубашачку*** *купіш,* ***петушок*** *спяваў* (ВМ); *смачнейшы* ***блінак*** (ШМ); *такі* ***квасік*** *рабілі, з* ***бурачкамі*** *бульбу вячэраць,* (ЯБ); *я харашо работала /* ***дзеткі****,* ***мамуся*** *ў Мінск езджала, мой* ***татусь*** (КГ); *з* ***цыбулькі*** *жарым* (ЯБ);

б) использование существительных мужского и женского рода в родительном падеже единственного числа вместо винительного падежа при сильном управлении переходных глаголов: *закажа* ***танца*** (КГ); ***мукі*** *ўсыпіш, хто меў* ***хлеба*** (ШМ); *танцавалі* ***вальса*** */* ***кадрылю****, будзеш мець* ***работы*** (ВМ); ***кашы*** *стаўку* (ЯБ);

в) усеченная форма самостоятельных и служебных частей речи: ***чэсна*** *слова* (ЕВ); *бывае* ***кажду*** *нядзелю,* ***во*** *тут* ***во*** (ЯБ); ***мусі****,* ***перша*** *жніво* (ВМ); *я* ***во*** *на калгосе* (ІМ); ***во*** *відзіш* (ДГ); ***во ту*** *бульбу,* ***во*** *прывязе, ну* ***мо*** *так* (ШМ); ***во*** *яны ідуць* (АГ);

г) широкое и последовательное употребление окончаний *–оў* (*– аў)* в родительном падеже множественного числа существительных женского рода, что соответствует северо-западным диалектам (Крывіцкі 2003, 221): *сколька ест* ***параў****, работаў не было жадны, сколька* ***душаў*** *ест* (ВМ); ***скваркаў*** *туды налажыў, німа старых* ***бабаў****, пяцьдзесят* ***соткаў*** *мелі* (ШМ); ***пес'няў*** *не, на хазяйстве тока* ***работаў****, такіх было* ***бабкаў*** (ЯБ); *там* ***хатаў*** *пустых многа* (КГ);

д) совпадение форм винительного и именительного падежей во множественном числе одушевленных существительных: ***кабаны*** *дзяржым* (ЯБ); *і* ***свіння*** *вазілі* (ІМ); ***дзеці*** *маю* (ТТ); *трэба пасвіць калхозныя* ***авечкі*** (КГ); *дзве* ***дзяўчаты*** *маюць* (ШМ).

е) фиксирование окончания *-а* (*-я*), изредка *-е* в форме 3-го лица единственного числа глаголов I і II спряжения (без финального согласного *-ць*), что соответствует особенностям среднебелорусских говоров (Мяцельская (ред.) 1990,

138): *ана гавор**а*** (ДГ); *вот знаю маёй падрушкі сын ездз**я**, то ён 1200 плоц**я*** (ЕВ); *вунь там гавора* (АГ); *Гэля танцу**я** з нейкім, руку возьм**е*** (КГ); *во прывязе* (ШМ);

ж) повтор отдельных слов, предлогов и частей предложения, наличие неполных предложений: [З бульбы бліны рабілі?] *Рабілі.* [Іх называлі дранікі ці падругому?] *Плязакі // Так проста і называлі плязакі // Іх трэба было таркаваць / уручную / на таркі / во ту бульбу // Тады скваркі насунеш / мукі ўсыпіш / як не маеш то і так / скваркаў туды налажыў – і налажыў // і сьпячэцца / ооо.. / от смачна // А дужа! //* (ШМ).

з) очень активное использование деепричастий совершенного и изредка несовершенного вида с аффиксами *–шы*, *–ўшы* в функции сказуемого, что характерно для северо-западного диалектного ареала (Аванесаў (ред.) 1964, 286): *хто якую ліпу **пасадзіўшы**, добра **павыходзіўшы** замуж* (КГ); *і **паадзеўшыся**, **з'еўшы** тамака ўсё* (ВМ); ***выехаўшы,** вывозіць яшчэ **ўзяўшы** будзеш?* (ШМ); *яны ж **папрыходзіўшы**, тут **нарадзіўшыся**, сядзелі **залезшы**, размяшаю тады што **замяшаўшы**, тата **рабіўшы** яшчэ, я чаю не **купіўшы**, то сын налажыў цэлы мяшок **павёзшы*** (ЯБ); *Стокі **мінуўшы**, далей **пад'ехаўшы*** (СУ); *я **зрабіўшы** візу на аснавані / што **жыўшы** да 1969 года, я бы абязацельна **паехаўшы** (*ЕВ);

и) широкое распространение сложной формы прошедшего времени (вспомогательный глагол-связка *быць* + деепричастие прошедшего времени, образованное с помощью аффиксов *–ўшы*, *– шы*), архаичной для современного белорусского языка, но активной в северо-западных говорах (Аванесаў (ред.) 1964, 285): *шляхту **былі** на Сібір **павывозіўшы**, і **паеўшы былі** і **адзеўшыся**, **павысяляўшы былі** ў нас* (КГ); *мой свякор **быў прыйшоўшы** з' Беларусі сюды ў прымы* (ВМ); ***былі прыехаўшы** дочка с сынам* (ЯБ); *ён **быў напісаўшы** пра саседку* (ЕВ); *бабаў **было набраўшысь** дужа, **была** замуж **пайшоўшы*** (ТГ).

к) использование в форме сложного существительного предлога *за* с винительным падежом: *пайшла **за партніху** вучыцца* (ЯБ); ***за мамусю** хадзіла* (КГ); *вучылася **за наўчыцельку***.*

Таким образом, белорусские говоры на территории юго-восточной территории Литвы используются в качестве обиходно-разговорного языка в частной коммуникации под влиянием определенной ситуации, по норме использования являются вариативными, по стандарту – ненормативными. Они реализуются в форме диглоссии, характеризуются устным, спонтанным, многовариантным и частным характером. Территориально ограниченные, в зависимости от местных условий контакта с другими региональными языками и степени взаимопроникновения, они выступают в различных модификациях. Это позволяет утверждать, что народно-диалектный язык сохраняет в своей структуре очень архаичные черты

и, таким образом, является ценным материалом для понимания лингвистических процессов на уровне межъязыковых связей в диахронном и синхронном аспектах.

Респонденты:

АГ – Адамович Геннадий, 1949 г.р., Акмянине
ВМ – Василевская Мария, 1927 г.р., Жижмы
ГЯ – Грапштунович Ядвига, 1927 г.р., Тургеляй
ДГ – Дубович Гелена, 1930 г.р., Тургеляй
ЕВ – Ермакович Ванда, 1954 г.р., Савичуны
ЖГ – Жибарт Геннадий, 1951 г.р., Кракуны
ІМ – Ивановская Мария, 1933 г.р., Акмянине
КЯ – Комяго Янина, 1947 г.р., Кракуны
КГ – Корчевская Гелена, 1936 г.р., Рудомино
МА – Маркевич Анатолий, 1921 г.р., Эйшишкес
ПВ – Пузынува Виктория, 1938 г.р., Вильнюс
СВ – Станкявичюс Владислав, 1953 г.р., Акмянине
ТГ – Тынкевич Гелена, 1924 г.р., Акмянине
ТТ – Тачицкая Тэрэса, 1941 г.р., Рудомино
ШМ – Шилобрит Мария, 1932 г.р., Жижмы
ШТ – Шилобрит Татьяна, 1976 г.р., Кракуны
ЯБ – Якович Бронислава, 1937 г.р., Жижмы

Литература

Aliūkaitė Daiva, Mikulėnienė Danguolė, Meiliūnaitė Violeta, Jaroslavienė Jurgita, Leskauskaitė Asta ir kt., 2014, *Baltarusių kalbos dialektai*, w: *XXI a. pradžios lietuvių tarmės: geolingvistinis ir sociolingvistinis tyrimas (žemėlapiai ir jų komentarai)*, Vilnius, 228-237.

Barszczewska N., Jankowiak M, 2012, *Dialektologia białoruska*, Warszawa, Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, 156-161.

Аванесаў Р. І. (ред.), 1964, *Нарысы па беларускай дыялекталогіі,* 1964, Мінск.

Беликов В. И., Крысин Л. П, 2001, *Социолингвистика*, Москва.

Беспамятных Н. Н., 2007, *Этнокультурное пограничье и белорусская идентичность: проблемы методологии анализа кросс-культурных взаимодействий*, Минск.

Видугирис А., 1978, *Некоторые вопросы этноязыковых процессов на балто-восточнославянском пограничье*, в: *Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом*: конференция, 11–15 дек. 1978 г.: предвар. материалы, В. В. Иванов и др. (редкол.), П. А. Азимов (отв. ред.), Москва, 10-35.

Видугирис А., Каралюнас С., 1972, *К вопросу о типах двуязычия в Литоской ССР,* в: *Проблемы двуязычия и многоязычия*, П. А. Азимов (отв. ред.), Москва, 156-160.

Гринавецкене Е. Й., 1973, *Литуанизмы в белорусских говорах Гродненщины,* в: *Актуальные вопросы диалектологии:* материалы науч. конф., А. Х. Лауа (отв. ред.), Рига, 30-33.

Гринавецкене Е. Й. [и др.], 1972, *Северо-западные белорусские говоры литовского пограничья*, в: *Балто-славянский сборник,* В. Н. Топоров (отв. ред.), Москва, 377-393.
Гринавецкене Е. Й., 1972, *Некоторые явления контактирования литовских и славянских говоров (на материале языковых контактов в Юго-Восточной Литве)*, в: *Балто-славянский сборник,* В.Н. Топоров (отв. ред.), Москва, 50-57.
Кавальчук І. П., 1968, *Да характарыстыкі гаворак беларуска-літоўскага моўнага пагранічча*, w: *Лінгвістычныя даследаванні*, М.В. Бірыла, В.У. Мартынаў (редкал.), Мінск, 56-63.
Казлоўская-Дода Я. Г., 2008, *Яшчэ раз пра "простую мову"*, в: *Дыялекталогія і гісторыя беларускай мовы*: матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі Мінск, 15-16 красавіка 2008 г., Л. П. Кунцэвіч, Н. В. Паляшчук (отв. ред.), Мінск, 117-122.
Киркор А., 1858, *Этнографический взгляд на Виленскую губернию*, в: *Этнографический сборник, издаваемый Императорским русским географическим обществом*, СПб., Вып. 3, 115-276.
Клімчук Ф. Д., Чабярук А. І., 1991, *Бяскрайні паўночны захад*, в: Чырвоная змена, 6.5-12.5.1991, 19.
Клімчук Ф. Д., 2001, *Тэксты з Швянчонскага раёна (Літва)*, в: *Жывое наша слова*: дыялектал. зб., Л.П. Кунцэвіч, І. Я. Яшкін (ред.), Мінск, 289-294.
Кнюкшта П., 1990, *Вильнюсский край и литовский язык*, Вильнюс.
Крывіцкі А. А., 2003, *Дыялекталогія беларускай мовы,* Мінск.
Мацкевіч Ю. Ф. [и др.] (редкол.), 1979-1986, *Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча:* у 5 т., Мінск.
Мяцельская Е.С. (ред.), 1990, *Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі*: у 2 т., Мінск.
Плыгавка Л., 2013, *Многоязычный дискурс Литвы (на примере юго-восточной части территории)*, в: *Aktuálne otázky teórie diskursu,* D. Antoňaková, V. Liashuk (red.), Prešov, 330-338.
Савич Н. А., 1988, *Социолингвистическая ситуация и микротопонимия на территории Шальчининкского сельсовета,* в: Liet. TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Kalbotyra, Vilnius, T. 39 (2), 86-91.
Савич Н. А., 1990, *О языковой ситуации в одном из ареалов юго-восточой части Вильнюсского района*, в: Liet. TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Kalbotyra, Vilnius, T. 41 (2), 41-47.
Савич Н. А., 1991, *Тексты белорусских говоров юго-восточной Литвы*, в: Lietuvos aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Kalbotyra, Vilnius, T. 42 (2), 119-123.
Савіч М., 1992, *«Так мы жылі» (Medininkų apylinkės baltarusių tarmių tekstai),* в: Lietuvos aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Kalbotyra, Vilnius, T. 43 (2), 45-67.
Савіч М., 1994, *Беларускія гаворкі Віленшчыны: гісторыя і сучаснасьць*, в: Спадчына, № 6, 105-109.
Савіч М., 1997, *Утварэнне, межы распаўсюджання і асноўныя характарыстыкі беларускіх гаворак Літвы,* в: Вес. Міжнар. акад. вывучэння нац. меншасцей, № 2, 28-31.

Смулкова Э., 2007, *Заходняе і ўсходняе памежжа Беларусі – агульнае і спецыфічнае: уступ. заўвагі,* в: *Беларусь і беларусы ў прасторы і часе:* С. Запрудскі, А. Фядута, З. Шыбека (ред.), Мінск, 283-290.
Судник Т. М., 1975, *Диалекты литовско-славянского пограничья: очерки фонологических систем*, Москва.
Чекман В., 1973, *Фонетические особенности говоров села Колесники Эйшишкского района Литовской ССР,* в: *Польские говоры в СССР. Ч. 1. Исследования и материалы 1967-1969 гг.*, В. В. Веренич (ред.), Минск, 29-43.
Чэкман В., 1998, *Над этнічнай і моўнай мапай Паўднёва-Усходняй Літвы,* в: *Беларусы Балтыі: учора, сёння, заўтра; сш.1,* С. Вітушка, А. Мінкін (ред.), Вільня, 17-24.

BALTARUSIŲ ŠNEKTOS LIETUVOJE DABARTIS

Santrauka

Straipsnio tikslas – nustatyti baltarusių šnektos dabartinę padėtį ir jos modifikaciją polikultūrinėje ir polilingvistinėje situacijoje pietryčių Lietuvoje. Straipsnio uždaviniai: baltarusių šnektos kaip komunikatyvinės priemonės sociokultūrinių funkcijų apibūdinimas, o taip pat regioninių ypatumų nagrinėjimas fonetiniame, leksiniame ir gramatiniame lygmenyse.

Šio klausimo aktualumas sąlygotas baltarusių nacionalinės mažumos Lietuvoje kiekybinėmis charakteristikomis, baltarusių kultūrinėmis, lingvistinėmis, istorinėmis tradicijomis pietryčių Lietuvoje, baltarusių šnektos funkcionavimu lietuvių-baltarusių pasienyje. Straipsnyje naudojami sociolingvistinio tyrimo metodai, konkrečių kalbos reiškinių kokybiniai ir kiekybiniai apibūdinimai ir jų aprašymai, apibendrinimas ir klasifikacija.

Esminiai žodžiai: pietryčių Lietuvos teritorija, polikultūrinis regionas, polilingvizmas. Interferencija, baltarusių šnekta, „prosta mova“, regionalizmai.

THE CURRENT STATE OF THE BELARUSIAN DIALECTS IN LITHUANIA

Summary

The actuality of this particular aspect is stipulated by quantity characteristics of the Belarussian national minority in Lithuania, the Belarussian cultural-linguistic historical traditions in this particular region, and also, by functioning in the region of the Belarussian-Lithuanian frontier. The methods of sociolinguistic investigation, quantity and quality characteristics and the definite language phenomena with their common description and analysis and their classification are used by the author of this article.

Keywords: south-eastern region of Lithuania, polycultural region, polylinguism, interference, Belarussian dialect, «prostaja mova», regionalisms.

IV.

DIALOG MIĘDZYKULTUROWY W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI

TARPKULTŪRINIS DIALOGAS IR TAPATYBĖS FORMAVIMO PROCESAS

Zofia Budrewicz

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

POLONISTYKA REGIONALNA WOBEC PROBLEMÓW Z WIELO- I MIĘDZYKULTUROWOŚCIĄ

1. Polonistyka szkolna wobec wielokulturowości

Definiujące naszą współczesność zjawisko wielokulturowości (Mamzer 2008, 11) stawia przed edukacją zadania coraz pilniejsze ze względu m.in. na systematyczny wzrost w polskich szkołach: uczniów z krajów Unii Europejskiej, dzieci uchodźców i imigrantów o różnym statusie[1], ale również polskich uczniów, wyjeżdżających za granicę. Sporo się w tej dziedzinie zmienia dzięki różnorodnym inicjatywom szkół oraz unijnym projektom edukacyjnym (Maj 205, 238-288; Strawa 2014, 35). Mimo to w wielu publikacjach ciągle jeszcze mówi się o lekceważeniu w praktyce szkolnej idei wielo- i międzykulturowości, a także o braku w tym zakresie kompetencji nauczycieli (Maj 2005, 286). W obszernej literaturze naukowej podkreśla się konieczność tworzenia warunków do uznawania różnicy kulturowej jako wartości pozytywnej. Zobowiązanie to z wielu powodów jest jednak niełatwe w realizacji.

> Otwarcie granic – także rozumianych metaforycznie – pisze Wojciech Kalaga – zaowocowało usankcjonowaniem czynnej obecności Innego. Miejsce kulturowej monoglosji zajęła wieloobecność i wielogłosowość. Własnej przestrzeni kuturowej domagają się mniejszości narodowe, społeczności etniczne i grupy nomadyczne; uchodźcy, emigranci i przybysze wymuszają swoją obecnością przekonstruowanie esencjalnej tożsamości na tożsamość formułowaną wobec Innego. (Kalaga 2004, 6)

Szkoła, rozumiejąc znaczenie takich zmian, o której mówi W. Kalaga, może jedynie tworzyć warunki dla nabywania kompetencji międzykulturowych (zgodnych z oficjalną polityką wielonarodowościową), dzięki którym możliwy jest partnerstki dialog z grupami mniejszościowymi, zapewniający im udział w życiu publicznym oraz coraz szersze możliwości artykulacji swoich tożsamości społecznych (Sadowski 2011, 72; Rosół 2011, 74-98; Dolińska 2011, 112-120).

[1] Wśród nich wyróżnia się następujące grupy: 1/ uchodźcy o nieuregulowanej sytuacji prawnej , traktujący Polskę jako kraj tranzytowy; 2/ imigranci z krajów wschodnich sąsiadów oraz Azji; 3/ uczniowie migrujący z innych krajów Unii Europejskiej i państw EFTA wraz z rodzicami, znajdującymi w Polsce pracę; 4/ mniejszości narodowe – obywatele polscy, posiadający jednocześnie prawo nauki języka własnej narodowości lub grupy etnicznej. Uczniowie romscy należą formalnie do tej grupy, ale ich potrzeby edukacyjne są specyficzne ze względu na dużą mobilność Romów (zob. Bernacka-Langier 2010, 9-13).

Trzeba też pamiętać, że w kształtowaniu się tożsamości grupowej jednostki, procesach nieustannych poszukiwań i wyborów człowieka (*homo eligens*), identyfikacja z „mentalnym terytorium kultury" jest możliwością**,** wynikającą z samookreślenia. Nie da się jej nikomu narzucić (Burszta 1999, 55; Dolińska 2011, 105-106). Problem komplikuje także i to, że w zderzeniu z kultywowaną w zbiorowej świadomości odrębnością jako nadwartością pozytywną, wszechobecność różnicy powoduje nie tylko jej akceptację czy choćby krytyczną afirmację, ale także wykluczenie (Zadencki 2003, 110). Oznacza to, że ugruntowana świadomość przynależności do etnicznej wspólnoty kulturowej ma charakter – przynajmniej w jakimś stopniu – dyskryminujący. Tożsamość niedsykryminująca, więc nieróżnicująca i niewartościująca, czyli po prostu tożsamość globalna jest sprzecznością samą w sobie (Zadencki 2003, 110). Nie można jej sobie wyobrazić, bo „z czym i z kim – pyta retorycznie Jarosław Zadencki – mógłby się człowiek identyfikować w tym nowym wspaniałym świecie?" Dyskryminujące rozróżnianie jest naturalną cechą zachowań wspólnot, ponieważ to ono przez stulecia zapewniało im przetrwanie (Zadencki 2003, 110; Mamzer 2003, 36).

Literatura naukowa o wielo- i międzykulturowości jest bardzo obszerna. W rozważaniach dydaktycznych muszę pominąć różne ujęcia teoretyczne oraz dyskusje na ich temat[2] i w uproszczeniu przyjąć rozumienie wielokulturowości (oraz pojęć pokrewnych), które wiąże się z dostrzeganiem różnicy kulturowej w kategoriach Innego[3]. Wielokulturowość i międzykulturowość nie występują w izolacji, przeciwnie, pierwsze warunkuje sens drugiego.

Z pedagogicznego punktu widzenia nie jest bez znaczenia, jak kształtuje się doświadczenie różnicy kulturowej zarówno na poziomie pierwszej socjalizacji (w rodzinie), jak i instytucjonalnej (w szkole). Czy razem stworzą mocny fundament dla kształtowania postaw otwartości wobec kultury mniejszości etnicznych, czy też okażą się mało- lub w ogóle nieskuteczne w zapobieganiu powstawania u dzieci i młodzieży negatywnych wobec nich stereotypów.

---

[2] Zróżnicowanie ujęć kultury oraz dezaktualizację rozumienia wielokulturowości jako mozaiki kultur etnicznych uzasadnia się także niemożliwością powrotu do unieruchomionych, jak „przyszpilone motyle konstruktów, wzorów", „operujących rejestrem tych samych cech kultur związanych z etnią" (Buchowski 2008, 22-23). Z tego studium przyjmuję również rozumienie wielokulturowści jako istnienia różnorodności kulturowej określonego terytorium oraz stan jej świadomości w codziennych praktykach społecznych, a także pojęcia pochodnego: multikulturalizmu jako „normatywnej odpowiedzi na wielokulturowość".

[3] Wielokulturowość (multikulturalizm) zakłada, że zachowanie jednostki określa przynależność grupowa. Międzykulturowość natomiast jest formą dialogu między kulturami, nawiązywaniem trwałych, dynamicznych interakcji między przedstawicielami odrębnych kultur. Złożoność koncepcji wielo- i międzykulturowości omawiają m.in. J. Nikitorowicz (2001, 63-73), P. P. Grzybowski (2007, 41-64).

Tezy o fundamentalnej roli wiedzy, która kształtuje pozytywne nastawienia wobec odmienności, wywołuje zaciekawienie różnicami kulturowymi i motywuje do ich poznawania, nie wymagają uzasadnień, podobnie jak i podkreślana w literaturze pedagogicznej rola psychicznego i emocjonalnego przygotowania wychowanka do jej zdobywania. Postawa psychicznego otwarcia się na doświadczanie Inności oraz praktykowanie wchodzenia z nią w relacje powodują też lepsze rozumienie własnej kultury, a w konsekwencji – umacnianie poczucia autoidentyfikacji wspólnotowej. Tworząca się więź społeczna z regionem, narodem, Europą potrzebna jest bowiem do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego (Szerląg 2005, 150).

Rolę edukacji międzykuturowej uczącej poszanowania różnic i „traktowania ich jako czynnika rozowjowego"[4] od dłuższego już czasu dostrzega dydaktyka języka polskiego – przedmiotu wybitnie postawotwórczego. Znajduje ona odzwierciedlenie w dokumentach oświatowych – podstawie programowej języka polskiego, programach nauczania, a także w podręcznikach. W podstawie programowej na II etapie edukacji (w uwagach W. Bobińskiego do analizy i interpretacji tekstów kultury) mówi się wprost o użyteczności kategorii Innego/Obcego (*Podstawa programowa* 2008, 71). Na III etapie nauczania z kolei wskazuje się na rozumienie wartości pozytywnych oraz ich przeciwieństw, w tym patriotyzmu-nacjonalizmu, tolerancji-nietolerancji oraz kształtowania tożsamości poprzez dostrzeganie w tekstach kultury zróżnicowanych postaw społecznych (*Podstawa programowa* 2008, 38). Ten zapis otwiera się na edukację regionalną, „hasłowo" w podstawach nieobecną, ale sugerowaną przy okazji uwag dotyczących świadomości językowej ucznia. Na II-III etapach ma on operować słownictwem z określonych kręgów tematycznych, m.in. środowiska przyrodniczego i społecznego. W gimnazjum uczeń rozpoznaje „cechy kultury i języka swego regionu", w szkole ponadgimnazjalnej zaś – odmiany terytorialne i środowiskowe polszczyzny. W zakresie rozszerzonym dodatkowo uczeń „rozróżnia i omawia m.in. funkcję społeczną języka", dookreśloną w podstawie jako „jednoczenie i budowanie tożsamości zbiorowej – regionalnej, środowiskowej, narodowej" (*Podstawa programowa* 2008, 45). Kiedy uwzględni się operacyjny charakter zapisów celów, treści i wymagań w *Podstawie,* dający poloniście jak najwięcej swobody w ich konkretyzowaniu, to zobowiązanie do tworzenia aksjologicznego fundamentu dla kształtowania postaw tożsamościowych jest czytelne.

[4] Różnice te w Polsce (i krajach Europy Środkowej) odnoszą się do relacji kultury monoetnicznej z 2-3% mniejszością narodową oraz ze zróżnicowanymi pograniczami etnicznymi, w których ścierają się (współistnieją i przenikają) dwie lub więcej kultur. Zagadnienie analizuje J. Nikitorowicz (2000, 45).

Inaczej wygląda funkcjonalizowanie więzi z tymi zapisami podręczników do kształcenia literacko-kulturowego. W treściach lekturowych z antologii dla szkoły podstawowej (w przebadanych 12 seriach, łącznie 41 książkach) teksty o „Innym kulturowo" występują tylko w 17,1% (w 7 antologiach uczniowskich); w 30% – w ogóle ich nie ma, w pozostałych książkach uczniów (54%, czyli w 19 podręcznikach) tematykę „Innego kulturowo" traktuje się okazjonalnie. Nie ma w nich, co szczególnie zaskakuje, tekstów o naszych sąsiadach. Lepiej sytuacja wygląda w treściach kształcenia wielokulturowego na poziomie gimnazjum (Morawska 2009, 97-102; Maliszkiewicz, 2005, 210-218).

Coraz bogatsza jest też polonistyczna oferta budowania doświadczenia wielokulturowości. W najnowszych tomach prac (Janus-Sitarz 2014; Szamburska-Niesporek, Wójcik-Dudek 2014) nauczyciel znajdzie szereg wartościowych propozycji, „jak kształcić zdolności młodych ludzi do zmiany negatywnych zachowań, stereotypowych przekonań, jakie lektury wybrać, aby skłaniając uczniów do refleksji – rozwijać postawę otwartości wobec drugiego człowieka, który żyje obok z innym dziedzictwem kulturowym, z innymi korzeniami i tradycją" (Janus-Sitarz 2014, 11). Poszukując odpowiedzi na takie pytania, autorzy opracowań nie obiecują, że to zadania proste. „Nie wystarczy bowiem wprowadzić do kanonu lektur szkolnych utwory, które oswajając czytelnika z Innym przezwyciężają jego strach wobec „wrogiego obcego". Trzeba jeszcze zastanowić się, podkreśla A. Janus-Sitarz, „co uczynić ze znakomitą literaturą, która daleka jest od szacunku wobec odmienności, a przez swą arcydzielność grozi umacnianiem szkodliwych stereotypów" (Janus-Sitarz 2014, 24). Dodać tu jeszcze trzeba dylematy z klasyką dziecięco-młodzieżową, od której zaczyna się kształtować doświadczenia czytelnicze, a która także chętnie wykorzystywała negatywne stereotypy etniczne. Literackie użycia stereotypów w prozie społeczno-obyczajowej i historycznej miały wymowę wybitnie etnocentryczną, często ilustrowały obrazy odrębości jako antywartości przez kategorię obcego etnicznie jako „wroga od zawsze" (Niemca) i wroga „na zawsze" (bolszewickiego Rosjanina).

Trudności w kształtowaniu postawy poszanowania odmienności kulturowej jest więc na pewno dużo. Ze względu na konieczność godzenia tendencji opozycyjnych – w ochronie przed uniformizmem kulturowym[5] z jednej i przed lokalnym egocentryzmem z drugiej strony – ważną rolę przypisuje się wychowaniu regionalnemu jako

[5] Niebezpieczeństwo hegemonii kulturowej, rodzące obawy o utratę tożsamości, widać w polskim życiu publicznym np. przy dyskursie o patriotyzmie, co w badaniach egzemplifikuje się konserwatywnymi ideami PeKaeNów – Polaków, katolików i nacjonalistów (Buchowski 2008, 32). Za autorem tego studium przyjmuję również rozumienie wielokulturowści jako istnienia różnorodności kulturowej określonego terytorium oraz stanu jej świadomości w codziennych praktykach społecznych, a także pojęcia pochodnego: multikulturalizmu – „normatywnej odpowiedzi na wielokulturowość".

pierwszemu etapowi edukacji międzykulturowej (Grzybowski 2007, 101). Wielość zjawisk można bowiem najpełniej zrozumieć, jeśli pozna się najbliższe naturalne środowisko wychowanka, czyli jego własny rodzinny „rdzeń kulturowy".

2. Polonistyczna edukacja regionalna

Znaczenie polonistycznej edukacji regionalej wynika też z zależności uczenia się coraz wyższych form komunikacji międzykulturowej od dojrzałości tożsamości, kształtowanej na wartościach „prywatnej ojczyzny". Identyfikacja ucznia z jego najbliższą kulturą to punkt wyjścia do zainteresowania go innymi kulturami, ale również – jak podkreśla Danuta Łazarska – „do kształtowania jego tożsamości bycia: Polakiem, Europejczykiem, a przede wszystkim człowiekiem" (Łazarska 2009, 41). Edukacja ta wymaga, co oczywiste, konsekwentnych działań systemowych[6], ale równocześnie systematycznego unowocześniania treści i metod kształcenia. Chodzi tu zwłaszcza o odejście od jednostronnego kultywowania niezmiennych treści kulturowych „małych ojczyzn", zwłaszcza folklorystycznych. Muzealny, odświętny, koturnowy regionalizm jest dziś nieaktualny, a nawet anachroniczny.

W poszukiwaniu odpowiedniej metodyki wiele ważnych podpowiedzi przynoszą nowe orientacje metodologiczne nauk pedagogcznych oraz literaturoznawstwa. Biorą one bowiem pod uwagę dynamikę rozwoju regionalnego, warunkowanego splotem czynników wewnętrznych oraz procesów kulturowych w skali europejskiej i światowej (zwłaszcza zjawiska: migracji, XX-wiecznego kryzysu państwa narodowego czy nomadyzmu), których rezultatem stał się wyraźnie zauważalny powrót do lokalności (Rybicka 2002, 5). Edukacja międzykulturowa oraz tzw. pedagogika miejsca poszukają rozwiązań charakterystycznych dla łączenia wychowania do wspólnoty europejskiej z zachowaniem tożsamości lokalno-narodowej. Wyprowadzane z myśli konstruktywistów założenia, że „miejsca nie są, jakie są, lecz są tym, za co je uważają ludzie", propagują otwarcie nowoczesnego regionalizmu, kształtującego etyczną wrażliwość na wspólnotę miejsca (Mendel 2006, 28), na aktywizację czytania przestrzeni kulturowych. Wychowujące działania miejsca i działanie miejscem (prezez formy wpisywania w nie pamięci zbiorowej) zależą od form kontaktu z przestrzenią doświadczaną, przeżywaną, wyobrażoną oraz z miejscami kulturowej obecności w niej Innych. Można więc powiedzieć, że taki aktywizm „ogarnia" to wszystko, co pozwala miejscu na nas działać, aby zdobywać bezpieczeństwo przynależności, a

[6] Pedagodzy wyodrębniają następujące ogólne drogi eduakcji regionalnej i międzykulturowej: 1/ dziedziczenie, utrwalanie i pogłębianie wartości rdzennych; 2/ kształtowanie na ich podstawie wartości ponadlokalnych i intergrujących z Europą; 3/ świadome i odpowiedzialne wybory uczniów (Nikitorowicz 1998, 239-242).

otaczający wychowanka świat doświadczać najpełniej – wszystkimi zmysłami, jakimi obdarzony jest człowiek.

Edukacyjnej perspektywie rozumiejącego poznawania kultury regionu – z natury rzeczy nastawionej na skuteczność oddziaływania postawotwórczego – bliskie są także badania literaturoznawcze (zwłaszcza kulturowa teoria literatury), w tym nad poetyką doświadczenia i jego literackimi reprezentacjami. Podkreśla się w nich znaczenie zdobywania o świecie wiedzy (źródłowej, niezapośredniczonej) jako wiarygodnego narzędzia poznawania siebie i Innych w kategoriach tożsamościowych (Bolecki, Nawrocka 2007). W praktyce oznacza to preferencje dla takich utekstowień doświadczenia w literaturze regionalnej i o regionie, które angażują doświadczenia wyobrażone odbiorcy, pozwalając na zmysłowe wczucie się i wmyślenie. Prowokują psychosomatyczną odpowiedź czytelnika na świat przedstawiony i zachęcają do partnerskiego z nim dialogu. Odbiorca lektury nie jest bowiem „bezcielesnym podmiotem czytającym" (Burzyńska 2002, 21), daje się (lub nie) prowokować wyobraźni, zmysłowej przyjemności, a także mediacji z tekstową sferą znaczeń. Zagadnienia te, oświetlane w nurcie dydaktyki antropocentrycznej (Myrdzik, Karwatowska 2009; Biedrzycki, Janus-Sitarz 2014; Szamburska-Niesporek, Wójcik-Dudek 2014), zyskują dodatkowe uzasadnienia i ukonkretnienie w polonistyce regionalnej. Poznawanie bowiem przez doświadczenie lekturowe daje możliwość dokonywania porównań doświadczeń wyobrażonych z doświadczeniami, wywoływanymi przez realne przestrzenie dzieciństwa, znane czytelnikom z autopsji.

Przez kategorię doświadczenia przestrzeni definiuje się regionalizm także w badaniach nad tzw. nowym regionalizmem literackim[7]. W pionierskich studiach z tej dziedziny (Mikołajczyk, Rybicka 2012) projekty badań literackich kierowane są na innowacyjny potencjał literatury regionów między innymi przez „akcentowanie różnic kulturowych, pluralizację narracji regionalnych i polifonizację pamięci" (Dutka 2012, 6; Rybicka 2012, 7). Zwrot przestrzenny, który wpłynął na tematykę literacką i na odnowienie narzędzi literaturoznawczej interpretacji, umożliwił przedstawianie relacji, „między konkretnym miejscem w porządku geograficzno-historycznym a doświadczającym je człowiekiem. Doświadczenie miejsca – konstatuje Elżbieta Konończuk – zawsze usytuowanego w jakimś regionie – szczególnie miejsca małego, oddalonego od centrum – warunkowane jest przemianami, zachodzącymi w relacjach między tym, co regionalne a tym, co uniwersalne" (Konończuk 2012, 153).

[7] O doświadczeniu przestrzeni jako nieodłącznym elemencie regionalizmu E. Dutka pisze: „Bez odczucia bliskości, bezpośredniości miejsca, nazywanego przez romantyków „krajem lat dziecinnych" czy później przez Stanisława Vincenza „małą Itaką", trudno mówić o regionalizmie" (Dutka 2012, 135).

Przekładając sygnalizowane tu kierunki badawcze literaturoznawstwa i pedagogiki na „metodykę konkretu" (formuła M. Kwiatkowskiej-Ratajczak, 2002), czyli na zobowiązanie, aby „przez konkrety własnego regionu widzieć sprawy uniwersalne" (Kossakowska-Jarosz 2005, 14), łatwo zauważyć, że punkt ciężkości skupia się na tekstach, w których literackie reprezentacje doświadczeń zapewnią odbiorcy przyjemność zmysłowego wczucia się i wmyślenia w „regionalny świat przedstawiony". Jego oswajanie czy też doświadczenie swojskości to sprawne narzędzie anulowania dystansu w budowaniu tożsamości społecznej. Bez swojskości nie da się przecież zrozumieć obości (Buczyńska-Garewicz 2006, 1). Dlatego w wychowaniu regionalnym fundamentalną rolę przypisuje się kształtowaniu poczucia zadomowienia człowieka w przestrzeni – jego fizycznym i duchowym otoczeniu właśnie przez budowanie relacji bliskości. Dopiero na jej „tle" możliwe są rozumienie i akceptacja odmienności kulturowej Innych – przybyszy z innej wspólnoty.

W literackich egzemplifikacjach nie chodzi oczywiście o idealizujące obrazy takich spotkań międzykulturowych. Pozytywne waloryzowanie odmienności kształtuje się na podłożu nieufności człowieka wobec tego, co obce, nieznane, niezrozumiałe, musi budzić niepokój, a co wskutek relacyjnych do niej odniesień, przekształca się w postawę akceptacji. Przekonujące ilustracje tej drogi w tekstach lekturowych powinny się zatem opierać na pokazywaniu, jak możliwe jest wchodzenie w interakcje i wytwarzanie relacji z przedstawicielami odrębnych kultur etnicznych. Które z nich służąc inicjowaniu i rozwijaniu dialogu, prowadzą do prawdziwej akceptacji odmienności, a które okazały się nieskuteczne (Nikitorowicz 2000, 160). Przygotowanie odpowiedniej oferty tekstów literackich i kulturowych wymaga dobrej orientacji w lokalnych przedsięwzięciach oraz inicjatywach wydawniczych. W dynamicznie rozwijającej się literaturze regionalnej znajdują się również utwory adresowane do odbiorców dziecięco-młodzieżowych. Projektowanie sposobów ich poznawania zwłaszcza w pierwszym etapie edukacji międzykulturowej (bo od niego zależy trwałość związku uczuciowo-mentalnego wychowanka z jego regionem), musi mieć kierunek od współczesności ku przeszłości, a nie odwrotnie[8]. W pracach metodycznych temu etapowi edukacji regionalenj poświęca się najmniej uwagi; większość propozycji literackich „spotkań z Innym" etnicznie dotyczy wyższych poziomów edukacji.

Tradycje polonistycznej edukacji regionalnej dowodzą, że oparcie jej na świadectwach doświadczania miejsca – uczniowskich przestrzeni dzieciństwa nie jest w gruncie rzeczy postulatem nowym. Część lektur powstałych dla pełnienia tych funkcji w przeszłości mogłaby je także pełnić i dzisiaj. Oczywiście, zgodzić się trzeba z au-

[8] Na wyższych etapach edukacji uzupełnianych o budowania dialogu z tradycją kulturową regionu, uświadamia istnienie więzi z tym, co minione.

torem *Orientalizmu*, że każdy wiek i każde społeczeństwo tworzą własnych Innych, a tożsamości „nasza" i „ich" są wypadkową wielu złożonych procesów historycznych, społecznych, intelektualnych i politycznych (Said 2005, 455). W lekturach z przeszłości dla młodego czytelnika konceptualizacja odrębności kulturowych mniejszości etnicznych aż tak „osobnego" obrazu nie wypracowała. W każdym razie da się odnaleźć teksty wartościowe artystycznie, które w kontekście omawianej tu funkcji wychowawczej mogłyby powrócić do swojego czytelnika. Nie utraciły aktualności utwory literackie z lat międzywojennych, uczące akceptacji Innego (obcego), chociaż realizowały program socjalizacji narodowej, oparty na etnocentryczności, kulturze i ideologii państwa narodowego. W ideowe sensy literatury z adresem dziecięco-młodzieżowym wpisywano z dużą ostrożnością poszanowanie kultur mniejszościowych, co było, zresztą, zgodne z polityką oświatową wobec mniejszości narodowych[9].

Zastrzec się też trzeba, że obraz Innego etnicznie w stosunkach z państwami i narodami graniczącymi z Polską był niespójny wewnętrznie, niezróżnicowany pod względem faktografii, jej interpretacji oraz hierarchizacji[10]. W dyskursie kulturowym lat międzywojennych miejsce kultury innych narodowości na lekcjach języka polskiego mogło być drugorzędne (Niemcy, Rosjanie[11]) lub peryferyjne (Żydzi, Romowie). Mimo to powstały wówczas wartościowe dydaktycznie i artystycznie obrazki i nowelki dla młodzieży (Z. Kossak-Szczuckiej, J. Kadena-Bandrowskiego, J. Iwaszkiewicza, M. Kuncewiczowej), które nie idealizują drogi do akceptacji odmienności. Pokazują, jak „działają" w konkretnych miejscach konkretne stereotypy, także negatywne i jak możliwe jest rozwiązywanie powstałych na tym tle konfliktów. Obrazki Zofii Kosak-Szczuckiej (*Uczta Wierzynka* i *Mazury* z tomu *Bursztyny*), Marii Kuncewiczowej o Kaszubach (*Polska na fiszmarku*) nie upraszczały drogi do integracji społeczności regionalnych. Dorastanie do bycia we wspólnocie wymagało akceptacji różnic kulturowych z obu „stron" (bo to procesy wzjamnozwrotne); ale za każdym

[9] Politykę oświatową wobec mniejszości narodowych – białoruskiej, litewskiej i ukraińskiej – regulowała Ustawa z 3 lipca 1924 r. (Michalski 1988, 77). Od początków II Rzeczypospolitej w polityce oświatowej wobec mniejszości narodowych wskazywano na potrzebę przezwyciężania antagonizmów między nimi a Polakami. Postulowaną naukę zgodnego współżycia uzasadniał kanon lektur szkolnych zwłaszcza po 1932 r. W realizacjach lekturowych tego postulatu natomiast widać, z jaką trudnością przychodziło pisarzom otwierać gościnnie progi polskiego Domu dla innych kultur.

[10] Z badań historyków nad wizerunkiem sąsiadów w szkolnictwie powszechnym II Rzeczypospolitej wynika, iż z nierówną uwagą traktowano obecność tych treści w programach historii, geografii i wiedzy o Polsce współczesnej (Sanojca 2003, 10; 136-137).

[11] Obraz geografii kulturowej innych narodowości w polskich podręcznikach dawnych i współczesnych do przedmiotów humanistycznych, z uwzględnieniem wybranych antologii literackich także z okresu międzywojennego, omawia A. Szpociński (1999). Chociaż ilustrujące ten obraz dane statystyczne dotyczące polonistyki są niekompletne, potwierdzają niewielką rolę antologii literackich uczących rozumienia i akceptacji innych kultur w okresie międzywojennym.

razem umożliwiały odznalezienie lub umocnienie poczucia swojej tożsamości lokalnej i etnicznej. Relacje Innego ze wspólnotą regionalną pisarze pokazują bez idealizacji – jako niełatwy proces rozpoznawania się w grupie etnicznej albo wytwarzania przez nią niekonfliktowych relacji z odmiennością.

Nie tracą również aktualności literackie przykłady zderzania negatywnych stereotypów o „obcości z bliska sąsiadującej" (Żydów i Romów) z rzeczywistym obrazem ich życia w różnych regionach kraju. Mądre opowiadanie J. Iwaszkiewicza dla młodzieży *Nocleg w karczmie podolskiej* przekonująco rewiduje stereotypowe wyobrażenia o kulturze żydowskiej (Iwaszkiewicz 1928). Pisarz pokazuje je w taki sposób, aby potoczne wyobrażenia młodych bohaterów o cechach mentalnych Żydów (np. skąpstwie, zachłanności) zderzyły się w ich doświadczeniu empirycznym z podziwem dla zwartej wspólnoty wyznaniowej, przywiązanej do tradycji i religii mojżeszowej, nadto bezinteresownie życzliwej dla przybyłych gości.

Inny przykład obnażania stereotypów obcości kulturowej przyniosła lektura H. Górskiej *Dzieci z ulic miasta*, ciesząca się już od chwili powstania zasłużonym powodzeniem także w szkole[12]. Przedstawiona w niej m.in. historia dziecka romskiego przypomina sytuację kanarka między wróblami. Chociaż razem z nimi „dziobie ziarenka", gotowy do „wspólnego zadziobania obcego przybysza", sam też musi być czujny i przygotowany w każdej chwili do ucieczki lub odparcia ataku. Uliczny grajek stanie się takim „zadziobanym" przybyszem. Wówczas impulsywnie i bez wahania będzie bronił zranionej godności człowieka przyjętego do wspólnoty, która jednak odmówiła mu prawa do respektowania jej najważniejszych reguł. Dyskretna, mądra pomoc pedagoga przywróciła sprawom właściwy bieg. Wyrządzoną Cyganowi krzywdę dzieci same potrafiły nazwać krzywdą. Zrozumiały też, że muszą ją naprawić. Także w szerokim nurcie prozy krajoznawczo-podróżniczej z lat między wojnami można odnaleźć przykłady mądrego pedagogicznie programu akcpetacji odmienności etnicznej na tle kultu swojskości i osobliwości kulturowych różnych regionów kraju, ale też manifestowanej etnoobcości. Taką cechą wyróżniają się proza dokumentalna i reportaże (np. H. Mortkowicz *Na drogach Polski,* 1934), zwłaszcza po ziemiach wieloetnicznego pogranicza (Budrewicz 2013).

Problematyka spotkań z Innym w tekstach współczesnych dla młodego czytelnika zasługuje na odrębne omówienie. Poświęcony tej tematyce najnowsze studia (Szamburska-Niesporek, Wójcik-Dudek 2014) koncentrują uwagę na formach obecności dialogu międzykulturowego w (naj)nowszej literaturze dla dzieci i młodzieży.

[12] H. Górska, *Chłopcy z ulic miasta,* Warszawa 1934. Powieść ukazała się w serii edukacyjnej: Polska i Świat Współczesny, Biblioteka Młodzieży nr 26. Cykl: W Jednym Szeregu. O jej wielkiej popularności w międzywojniu świadczy duża (5) ilość wydań.

Polonista znajdzie tu cenne podpowiedzi: jakie utwory wybierać i jak je omawiać na różnych poziomach edukacji szkolnej. Także innnowacyjne interpretacje lektur kanonicznych (np. baśni) eksponują problematykę transkulturowości, a co za tym idzie – otwierają czytelnika na dialog międzykulturowy, w którym ważną rolę ma do spełnienia edukacja regionalna.

Wykaz najnowszej literatury z adresem dziecięco-młodzieżowym zamieszcza w pionierskiej powstałej specjalnie do edukacji międzykulturowej książecze badacz problematyki wielo- i międzykulturowości i zarazem autor tezy o edukacji regionalnej jako podstawie kształceniu kompetencji międzykulturowych (Grzybowski 2011). *Spotkania z Innymi* „przekładają" idee edukacji międzykukturowej na pomoc dydaktyczną dla 6-10-latków. Grzybowski nadał jej formę siedemnastu czytanek, budowanych na fundamencie dziecięcych obserwacji codziennego życia. Taka formuła gatunkowa, zrodzona z klasycznej powiastki moralnej, niejako z definicji nasącza opowiadanie – a właściwie tylko esencjonalne relacjonowanie spotkań z ludźmi zachowującymi się nietypowo – informacyjnością, perswazją i dydaktyzmem retorycznym. Zabieg taki redukuje czytelniczą atrakcyjność *Spotkań*... Budowany na autorytecie dorosłych (rodziców, dziadków) jawny dydaktyzm wzmacnia podsumowujący każde ze spotkań zretoryzowany komentarz odautorski o pożądanych zachowaniach wobec Innych ludzi.

Chociaż nie ma w tych czytankach związku z konkretnymi regionami (mikrozdarzenia „rozgrywają się" – bez odsyłaczy topograficznych – w typowych przestrzeniach niewielkiego miasta oraz wsi), nauczyciel łatwo wprowadzi konieczne umiejscowienia (uzupełniając szczątkowe deskrypcje konkretami topografii). Taki trop podpowiada autor, podkreślając, że opowiedziane historie o ludziach innych niż większość z nas „mogły się przydarzyć całkiem niedawno nawet w Twojej okolicy!" (Grzybowski 2011, 18). Kilka z czytanek dotyczy relacji z Innym etnicznie: z Żydem (*Dawidek*), z Wietnamczykiem oraz z dziećmi uchodźców z Afryki i Czeczenii *(Kim, Alex i Elina*). Wśród odmiennych kulturowo są też Niemcy i Rosjanie (*Ciocia Herta*), muzułmanka (*Fatima*), chore na HIV/AIDS dzieci rumuńskie (*Marco i Gabriela*) oraz mała Romka (*Daria)*. Są jeszcze ludzie niepełnosprawni, chorzy, starzy, bezdomni, samotni.

Szczególnie ważne są w tych spotkaniach sytuacje, które wyjaśniają źródła odmiennych zachowań kulturowych; mogą apelować za przykładem narratorki do obserwacji najbliższego środowiska i dostrzegania w nim przejawów nietolerancji wobec odmienności. A to dobry punkt wyjścia dla rozwijania krytycznego namysłu nad jej źródłami oraz refleksji nad potrzebą eliminowania tego, co w postawach swoich, ale też i innych, jest złe. Dołączone do książki odsyłacze do stron internetowych orientują, jak wiele różnorodnych inicjatyw na rzecz edukacji międzykultu-

rowej podejmują dziś fundacje, stowarzyszenia i towarzystwa. Dzięki nim nauczyciel uzyskuje pomoc tym cenniejszą, że postawy pełnej akceptacji różnic kulturowych nie tworzą się łatwo. Formują się na fundamencie dojrzałej tożsamości osobowej, ale zaczynają się na poziomie społeczności lokalno-regionalnych. To wówczas dzięki zdobywanej wiedzy o sobie samym jako członku wspólnoty, ale także o wspólnocie jako organizacji (i jej granicach) kształtują się więzi ze wspólnotą regionalną. Dopiero wtedy możliwe jest stawianie pytań o to, co ją oddziela/różni od innych wspólnot. Tych zadań szkoła nie zrealizuje bez znaczącego udziału polonistyki regionalnej.

Bibliografia

Bernacka-Langier Anna, 2010, *Diagnoza sytuacji uczniów cudzoziemskich w warszawskich szkołach*, w: *Inny w polskiej szkole. Poradnik dla nauczycieli pracujących z uczniami cudzoziemskimi*, Warszawa.

Biedrzycki K., Janus-Sitarz A. (red.), 2013, *Doświadczenie lektury. Między krytyką literacką a dydaktyką literatury,* Kraków.

Bolecki W., Nawrocka E. (red.), *Literackie reprezentacje doświadczenia* 2007, Warszawa.

Buchowski Michał, 2008, *Antropologicznme kłopoty z multikulturalizmem*, w: Mamzer H. (red.) *Czy klęska wielokulturowości?*, Poznań, 15-51.

Buczyńska-Garewicz Hanna, 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków.

Budrewicz Zofia, 2013, *Lekcje polskiego krajobrazu. Międzywojenna proza krajoznawcza dla młodzieży*.

Burszta Wojciech, 1999, *Ideologia różnicy i tożsamość zbiorowa*, „Sprawy Narodowościowe", z. 14-15, 51-60.

Burzyńska Anna, 2002, *Ciało w bibliotece*, „Teksty Drugie", nr 6, 18-26.

Mamzer H. (red.), *Czy klęska wielokulturowości?* 2008, Poznań.

Dolińska Kamilla, 2011, *Dwie odsłony wielokulturowości a problem społecznego doświadczania różnicy***,** w: Śliz A., Szczepański M. (red.), Warszawa. *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja*,

Dutka Elżbieta, 2004, *Doświadczenie regionu (na przykładzie literatury o Śląsku),* w: Mikołajczyk M., Rybicka E. (red.), *Nowy regionalizm w badaniach literackich. Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, Kraków, 135-151.

Fiszbak Jolanta, 2009, *Świadomość własnych korzeni Polaków w świetle studenckich prac z zakresu edukacji regionalnej*, w: Myrdzik B., Karwatowska M. (red.), *Dialog kultur w edukacji*, Lublin.

Górska Halina, 1934, *Chłopcy z ulic miasta,* Warszawa.

Grzybowski P. Przemysław, 2011, *Spotkania z Innymi. Czytanki do edukacji międzykulturowej*, Kraków.

Grzybowski P. Przemysław, 2007, *Edukacja europejska – od wielokulturowości do międzykulturowości. Koncepcja edukacji wielokulturowej i międzykulturowej w kontekście europejskim ze szczególnym uwzględnieniem środowiska frankofońskiego*, Kraków.
Iwaszkiewicz Jarosław, 1928, *Nocleg w karczmie podolskiej,* w: Balicki Juliusz, Maykowski Stanisław, *Będziem Polakami. Drugi rok nauki języka polskiego w szkołach ogólnokształcących*, Lwów.
Janus-Sitarz Anna, 2014, *Edukacja literacka wobec dylematów wielokulturowości i inności*, w: Janus-Sitarz A. (red.), *Edukacja polonistyczna wobec Innego*, Kraków.
Janus-Sitarz Anna, 2014, *Obszary wykluczenia i obojętności*, w: Janus-Sitarz A. (red.), *Edukacja polonistyczna wobec Innego*, Kraków.
Kalaga Wojciech, 2004, Kalaga W. (red.), *Wstęp* do: *Dylematy wielokulturowości*, Kraków.
Konończuk Elżbieta, *Podlaska lokalność w narracjach socjologicznych, magicznych i satyrycznych*, w: Mikołajczyk M., Rybicka E. (red.), *Nowy regionalizm w badaniach literackich*. *Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, Kraków.
Kossakowska-Jarosz Krystyna, 2005, *Edukacja regionalna w kształceniu polonistycznym,* „Polonistyka" nr 4, 202-209.
Kwiatkowska-Ratajczak Maria, 2002, *Metodyka konkretu*. *O wybranych problemach zawodowego kształcenia polonistów*, Poznań.
Łazarska Danuta, 2009, *Dialog kultur w dialogu wewnętrznym studentów polonistyki*, w: Myrdzik B., Karwatowska M. (red.), *Dialog kultur w edukacji*, Lublin, 38-44.
Maj Beata, 2005, *Podstawowe środowiska wychowawcze wobec idei edukacji kulturowej*, w: Szerląg A. (red.), *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Kraków, 275-292.
Maliszkiewicz Beata**,** 2005, *Zróżnicowanie etniczne i kulturowe jako problem edukacji polonistycznej – pytania o sens, cele i sposoby działania,* w: Czermińska M. i in. (red.), *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*. *Zjazd Polonistów*, T.2, Warszawa.
Mamzer Hanna, 2003, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki,* Poznań.
Mamzer Hanna, 2008, *Tytułem wstępu*, w: Mamzer H. (red.), *Czy klęska wielokulturowości?,* Poznań.
Mendel Maria, 2006, *Pedagogika miejsca i animacja na miejsca wrażliwa*, w: Mendel M. (red.), *Pedagogika miejsca*, Wrocław.
Michalski Stanisław, 1988, *Koncepcje systemu edukacji w II Rzeczypospolitej*, Warszawa.
Mihułka Krystyna, 2009, *„Tacy sami, a ściana między nami"- spotkania z Innością w regionach przygranicznych. Wizerunek sąsiadów w oczach Polaków*, w: Weretiuk O., Wolecki J., Jaśkiewicz G., (red.), *Pogranicze kulturowe (odrębność – wymiana – przenikanie - dialog). Studia i szkice*, Rzeszów.
Mikołajczyk M., Rybicka E. (red.), 2004, *Nowy regionalizm w badaniach literackich*. *Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, Kraków.

Myrdzik B., Karwatowska M. (red.), 2009, *Dialog kultur w edukacji*, Lublin.
Nikitorowicz Jerzy, 1998, *Szkoła i nauczyciel w procesie kształtowania wartości rdzennych i integrujących Europą*, w: *Transformacja w oświacie a europejskie perspektywy*, Hörner W., Szymański M. S., (red.), Warszawa.
Nikitorowicz Jerzy, 2000, *Młodzież pogranicza kulturowego Polski, Białorusi, Ukrainy wobec integracji europejskiej*, Białystok.
Nikitorowicz Jerzy, 2001, *Tożsamość międzykulturowa jako efekt edukacji w społeczeństwie wielokulturowym,* „Europejczycy" nr 1.
Paszko A. (red.), 2004, *Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Kraków.
Podstawa programowa z komentarzami, 2008, T. 2. *Język polski w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum* MEN, Warszawa.
Rosół Adam, 2011, *Perspektywy wielokulturowości w demokratycznym państwie narodowym*, w: Śliz A., M. Szczepański M. (red.), *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja*, Warszawa.
Rybicka Elżbieta, 2012, *Wprowadzenie. Region – rzeczywistość wyobrażona,* w: Mikołajczyk M., Rybicka E. (red.), *Nowy regionalizm w badaniach literackich. Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, Kraków.
Sadowski Andrzej, 2011, *Społeczeństwo polskie – od zróżnicowanego kulturowo do wielokulturowego. Szanse i zagrożenia,* w: Śliz A., M. Szczepański M. (red.), *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja*, Warszawa.
Said Edward, 2005, *Orientalizm,* tłum. E. Wyrwa-Wiśniewska, Poznań.
Sanojca Karol, 2003, *Obraz sąsiadów w szkolnictwie powszechnym Drugiej Rzeczypospolitej*, Wrocław.
Strawa Ewelina, 2014, *Świat pełen ruchu. Kształcenie kompetencji międzykulturowych w edukacji polonistycznej,* w: Janus-Sitarz A. (red.), *Edukacja polonistyczna wobec Innego*, Kraków.
Szamburska-Niesporek B., Wójcik-Dudek M. (red.), 2014, *Wyczytać świat – międzykulturowość w literaturze dzieci i młodzieży*, Katowice.
Szerląg Alicja, 2005, *Fenomenologia obcego i jej reperkusje dla edukacji międzykulturowej*, w: Szerląg A. (red.), *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Kraków.
Szpociński Andrzej, 1999, *Inny wśród swoich. Kultury artystyczne innych narodów w kulturze Polaków,* Warszawa.
Zadencki Jarosław, 2003, *Tożsamość partykularna, tożsamość globalna, biopolityka*, w: Piekarski R., Graban M. (red.), *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych,* Kraków.
Żłobicki Wiktor, 2005, *Wielokulturowość a szkoła. O międzykulturowych kompetencjach pedagogów*, w: Szerląg A. (red.), *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Kraków.

REGIONINĖ POLONISTIKA MULTI- IR TARPKULTŪRINIŲ PROBLEMŲ AKIVAIZDOJE

Santrauka

Diskisijų tema – regioninės polonistinės edukacijos vaidmuo ir vieta inicijuojant ir plėtojant tarpkultūrinį dialogą lenkų kalbos pamokose. Šio dialogo tikslas (iš)mokyti priimti kultūrinį kitoniškumą. Autorė vadovaujasi Przemysławo Grzybowskio teze apie pirmą ir svarbiausią tarpkultūrinio dialogo mokymo etapą, arba regioninį švietimą. Formuoti pirmus bendruomeniškus auklėtinio ryšius lenkų kalbos pamokose reiškia įgyti žinių apie save ne tik kaip bendruomenės narį, bet ir apie bendruomenę kaip organizaciją (ir jos ribas). Tik šiame fone įmanoma suprasti ir priimti Kitų – atvykėlių – kultūrinį kitoniškumą. Tokia teleologinė tvarka pagrindžia klausimų, kas mano/mūsų bendruomenę skiria nuo kitų, veiksmingumą. Pozityvus kitoniškumo vertinimas formuojasi žmogaus nepasitikėjimo viskuo, kas svetima (nežinoma, nesuprantama) pagrindu, o užsimezgus santykiams, virsta pripažinimu. Mokykla šių uždavinių neįvykdys be regioninės polonistikos. Pamąstymai apie literatūrinio lavinimo tarpkultūrinius įsipareigojimus yra paremti grožinės literatūros pavyzdžiais, svarbiais regioniniam švietimui pagrindinėje mokykloje, kuriai šiandien mažiausiai dėmesio skiriama lenkų kalbos didaktikos ir metodikos leidiniuose. Pažinti etninių mažumų kultūrinius skirtumus artimiausioje aplinkoje (teritorija, mentalitetas, emocijos) mokiniui labiausiai padeda teisingai parinkti regioninės kultūros tekstai, o ypač – literatūra vaikams ir jaunimui. Tokiuose tekstuose neturi būti idealizuojamas susitikimas su Kitu. Norint įtikinamai parodyti kelią į pripažinimą, reikia atsižvelgti į svarbiausius jo etapus: nuo bendravimo pradžios iki santykių su skirtingų etninių kultūrų atstovais užmezgimo.

Esminiai žodžiai: tarpkultūrinis dialogas, Kitas, regioninis švietimas, literatūrinis lavinimas.

THE POLISH STUDIES REGIONALISM VERSUS THE PROBLEMS WITH MULTICULTURALISM AND INTERCULTURALISM

Summary

The main focus is to discuss the role of the Polish studies regional education in initiating and developing intercultural dialogue during the courses of the Polish language and literature. The aim of this dialogue should be a lesson in acceptance of the cultural otherness. The author follows Przemysław Grzybowski's argument related to regional education – the first and most important stage of learning the intercultural dialogue. The significance of shaping of the Polish language and literature students' very first community relations is gaining the knowledge about oneself as a member of community, as well as about the community (and its limits) seen as organization. On the background of the

community it is eventually possible to understand and accept the cultural dissimilarity of the Others – the newcomers from the outside. Such teleological order substantiates the necessity of posing the questions related to the factors that separate my/our community. Positive valorization of the otherness is shaped on the basis of people's mistrust towards whatever is unknown (strange, incomprehensible) but, as a result of the relational references, turns into an attitude of acceptance. School will not accomplish these tasks without a significant participation of the regional Polish studies. The discussions on intercultural commitments of the literary education are supported with a number of examples taken from literature; they are important in the regional education in primary school. This issue, however, has not been given enough attention in the academic studies in didactics and the methodology of the Polish studies. In the process of learning the cultural identities of the ethnic minorities in the closest (geographically, mentally and emotionally) social environment of students, the first and foremost role is given to the regional texts of culture (in particular, the literature for children and young people) which are appropriately chosen. The aim of these exemplifications is not to idealize the meetings of such Others. The convincing illustrations of the road to acceptance should consider its most important stages: from entering the interactions to creating the relations with the representatives of the separate ethnic cultures.

Keywords: intercultural dialogue, the Others, regional education, the literary education.

Maria Kwiatkowska-Ratajczak

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Polska

O EDUKACJI REGIONALNEJ, PAMIĘCI AKTYWNEJ I NIEGENIALNEJ TWÓRCZOŚCI

Renesans regionalizmu – po przerwie związanej z centralistycznym myśleniem okresu socjalizmu – nastąpił w polskiej edukacji w latach 90. XX wieku. Badacze zajmujący się tą problematyką nawiązywali wówczas do sugestii Jana Amosa Komeńskiego, przywoływali założenia Komisji Edukacji Narodowej i wypowiedzi Grzegorza Piramowicza dotyczące poczucia związku z regionem i narodem. Nade wszystko jednak wracali myślą do sytuacji z okresu dwudziestolecia międzywojennego. Wtedy to bowiem wyjątkowo intensywnie zastanawiano się nad istotą i znaczeniem regionalizmu, a od lat 30. „pielęgnowanie swojszczyzny" (określenie Jan Gwalberta Pawlikowskiego) połączono z promowaną wówczas w nauczaniu szkolnym koncepcją kulturoznawczą. Krytycznie jednak odnoszono się do zamieszczanych wówczas w regionalnych biblioteczkach utworów o mniejszej wartości artystycznej (Budrewiczowa, 1998).

Kiedy w 1994 roku we Wrocławiu na V Kongresie Regionalnych Towarzystw Kultury powstała *Karta Regionalizmu Polskiego,* eksponowano w niej związek tego, co bliskie, z tym, co dalsze, a przede wszystkim zwracano uwagę na współczesne znaczenie regionu. Pisano:

> Każdy człowiek w różnym stopniu i na różne sposoby uczestniczy w życiu społeczności lokalnej, regionu, kraju, a niekiedy Europy czy świata. Ruch regionalistyczny i samorządowy uaktywnia wszystkie środowiska i wyzwala społecznikowską inicjatywę. Twórcze siły intelektualne, kompetencje i zaangażowanie skupionych w nim ludzi przyczyniają się do budowy społeczeństwa obywatelskiego, upodmiotowionego, zdolnego kreować nowe oblicze regionów i kraju. Tworzymy w ten sposób wśród Polaków i mniejszości narodowych postawy obywatelskie i poczucie solidarności z ideą społeczeństwa, w którym wszyscy obywatele, bez względu na pochodzenie etniczne, społeczne oraz wyznawany światopogląd, mają równe prawa i obowiązki, równy start życiowy. (Bednarek 1999, 23 - 24)

W jednym z punktów tego dokumentu wskazywano, że ważna „rola w podtrzymywaniu i kształtowaniu świadomości lokalnej i regionalnej przypada systemowi edukacji" (Bednarek 1999, 24) .

Badacze zajmujący się regionalizmem krytycznie odnosili się do realizacji przez szkoły nałożonego na nie zadania. Zwracano uwagę na dominację regionalizmu etno-

graficznego, w obrębie którego miejscowy folklor miał stanowić swoistą przeciwwagę dla coraz nachalniej wchodzącej na salony popkultury, a udział uczniów w lokalnych programach kulturalnych stawał się dowodem efektywnego przeciwstawiania się edukacji ludycznym skłonnościom nastolatków. Tymczasem – przekonywała Krystyna Kossakowska-Jarosz – o stanie kultury regionalnej świadczy rozumienie „jej współczesnych realiów zakorzenionych w tradycji i wybiegających w przyszłość, a do tego zawsze ocenianych w relacji do kultury sąsiadów, aby dać sobie szansę znalezienia należytej miary rzeczy" (Kosakowska-Jarosz 2005, 13).

Świat, którego nie ma

W niektórych „małych ojczyznach" równie trudne okazywało się odwołanie i do przeszłości, i przywołanie obrazu sąsiadów. To o takich miejscach pisał poeta:

> Już nie ma tych miasteczek, gdzie szewc był poetą,
> Zegarmistrz filozofem, fryzjer trubadurem.
> Nie ma już tych miasteczek, gdzie biblijne pieśni
> Wiatr łączył z polską piosnką i słowiańskim żalem.

Przywołana *Elegia miasteczek żydowskich* Antoniego Słonimskiego (1964, 495) celnie oddaje też sytuację niewielkiego wielkopolskiego Konina zamieszkałego niegdyś przez liczną, bo w niektórych okresach przekraczającą 50% wszystkich mieszkańców[1], społeczność wyznania mojżeszowego. Do miasta po II wojnie światowej wróciło zaledwie kilka osób. Choć sztetl ten pojawiał się np. w opowiadaniach Jarosława Iwaszkiewicza, to jednak najbardziej fascynującą opowieść o nim stworzył Theo Richmond – angielski historyk, dziennikarz, który ani nie znał języka polskiego, ani też przed przystąpieniem do pisania książki nie był w Koninie. Wywodzili się z niego jego rodzice. Jako bardzo młodzi ludzie – jeszcze w okresie międzywojennym – przeprowadzili się do Londynu. Mimo że znaleźli lepsze warunki egzystencji nad Tamizą, to w centrum rodzinnych opowieści zawsze pozostawało dawne nadwarciańskie miasteczko. I to ich syn, podróżując po całym świecie, zebrał i spisał opowieści dawnych mieszkańców Konina o ich życiu w miejscu, w którym się wychowali, a które musieli opuścić.

Praca Richmonda bezpośrednio po jej ukazaniu się drukiem uznana została przez „The New York Times" za książkę roku 1995 i przetłumaczona na holenderski, hebrajski, niemiecki, włoski i – także na język polski, co nastąpiło jednak dopiero w roku 2001. I jakkolwiek by nie wydawało się to dziwne – to właśnie napisane pierwotnie po angielsku *Uporczywe echo. Sztetl Konin. Poszukiwanie* (tytuł orygina-

[1] W roku 1883 stanowili oni 53% koninian.

łu: *Konin. A Quest*) – ma istotne znaczenie dla edukacji regionalnej w tym dziś już ponad 80-tysięcznym mieście w centralnej Polsce[2]. Wbrew pozorom jej edukacyjne wykorzystanie nie pogłębia modelu regionalizmu posługującego się „figurą muzealnej kolekcji" (Kosakowska-Jarosz 2005, 14). Historyczna praca Richmonda to bowiem fascynująca opowieść o codziennej egzystencji społeczności, której w mieście już nie ma, ale po której zostały materialne ślady jej obecności: synagoga, „bes medresz", odnowiony obecnie plac Zamkowy, czyli dawny Teper Mark – Rynek Garncarski z okalającymi go domami, budynek żydowskiego gimnazjum... I to one wspomagają rekonstrukcję przeszłości. Choć bowiem w czasie II wojny światowej Zagłada dotknęła także konińskich Żydów, to edukacyjnie wykorzystana przestrzeń miasta może chronić przed całkowitą utratą pamięci o jego dawnych mieszkańcach. Jest to tym ważniejsze, że w Koninie do dziś nie ma muzeum[3] obrazującego to „wymazywane" przez lata dziedzictwo[4].

Uporczywe echo, przedstawiając autentyczne dzieje koninian, rekonstruuje zarazem portret „świata polskich Żydów sprzed nazistowskiej eksterminacji" (Richmond 2001, 17). Co jednak najważniejsze – to wizerunek przeszłości otwarty na teraźniejszość i przyszłość. Dzieje opisywanych osób przekraczają granice regionu i stają się znakami globalnej historii. Kiedy – co równie ważne – w Izraelu, w Londynie, na Florydzie czy nowojorskim Brooklynie autor słucha opowieści dawnych mieszkańców prowincjonalnego miasteczka, zaczyna rozumieć, że poznaje historie „o odnowie, nie tylko o unicestwieniu" (Richmond 2001, 14). Takie ukierunkowanie historycznej narracji pozwala poznawać i dzieje własnego regionu, i widzieć jego związki ze sprawami uniwersalnymi[5].

Na wizerunek nieistniejącego już świata konińskich Żydów składają się świetnie zarysowane losy, m.in. modystki Rywki Lewin, Henryka Kapłana – syna jednego z nielicznych miejscowych bogaczy, opisy uczucia Miriam i Ignacego Grossmanów, perypetie łamiącej obyczajowe schematy Loli Birnbaum i przeżywającej niezwykłe sploty okoliczności Sary Trybuch, zdarzenia z życia gruntownie wykształconego, postępowego i tolerancyjnego rabina Jakuba Liebschütza, a także Leopolda Infelda (przyszłego współpracownika Alberta Einsteina). To Infeld po uzyskaniu pierwszego

[2] Paradoksalnie najważniejsze prace o dziejach konińskiej społeczności żydowskiej powstały poza granicami Polski. Drugą bowiem ważną książkę o nieistniejącym już szetlu napisał jego dawny mieszkaniec – zmarły w 2007 roku w Sztokholmie profesor Józef Lewandowski – znawca dziejów Europy Środkowo-Wschodniej i emigrant z roku 1968. Jego *Cztery dni w Atlantydzie* opublikowane zostały w 1991 roku w Uppsali.

[3] Na stronie www.konin-starowka.pl *można jednak znaleźć materiały sygnowane jako Wirtualne Muzeum Miejskie, gdzie zamieszczone są materiały prezentujące także historię konińskich Żydów.*

[4] Mechanizmy „wymazywania" pamięci o Żydach analizuje K. Kuczyńska-Koschany (2013, 29-47).

[5] O potrzebie tak ukierunkowanej edukacji regionalnej pisze m.in. K. Kosakowska-Jarosz (2005).

w międzywojennej Polsce doktoratu z fizyki teoretycznej obronionego na Uniwersytecie Jagiellońskim, nawet wtedy, kiedy brakowało wykładowców specjalizujących się w tej właśnie dziedzinie, nigdzie nie mógł znaleźć pracy. Dla Polaków był Żydem, a na uczelniach szerzyły się hasła antysemickie. Dla Żydów z kolei był nazbyt spolonizowany. Kiedy zatrudniono go jako dyrektora gimnazjum w otwartej na wiele nowości konińskiej gminie, miasto to stało się dla Infelda znakiem utraconych nadziei... A jednak to w Koninie na jego wieczorne wykłady przychodziły takie tłumy, że nie mogły pomieścić się w największej sali w mieście. Wśród słuchaczy była nieliczna miejscowa inteligencja. Dominowali jednak szklarze, kapelusznicy, kowale, dekarze, piekarze, stolarze, malarze, bednarze, murarze i inni rzemieślnicy, którzy „całymi dniami ślęczeli nad krawieckim stołem czy szewskim kopytem..." (Richmond 2001, 132).

O głębokim szacunku konińskich Żydów dla wiedzy świadczy też założona przez miejscową gminę żydowską biblioteka. Spłonęła w czasie wojny, ale szczęśliwie zachowane spisy przekonują, że

> Konin zgromadził najwięcej polskich książek ze wszystkich wypożyczalni w kraju. Średnia liczba książek przypadających na czytelnika w Polsce wynosiła sześć; w Koninie na osobę wypadało piętnaście tomów. Jak tu się nie chwalić?

– pyta retorycznie Richmond (2001, 309) i pisze o zgromadzonych tomach w jidysz, po hebrajsku, polsku, niemiecku, rosyjsku i w esperanto, o wypożyczanych w bibliotece dziełach Szekspira, Goethego, Byrona, Heinego, Sheleya, Diderota, Kiplinga, Rabelais'ego, Twaina. Tołstoja, Dostojewskiego, Mickiewicza, Sienkiewicza, Flauberta, Ibsena, Marksa i Nietzschego oraz wielu, wielu innych. Choć świeckie książki kojarzone były też z przechrzczeniem się, to na pozytywny stosunek do biblioteki wpływał przede wszystkim kult wiedzy cenionej niekiedy bardziej niż bogactwo[6]... To także biblioteka – jak dowodzą zgromadzone w *Uporczywym echu* materiały – ugruntowała przywiązanie do polskiej literatury wśród żydowskich dziewcząt.

Richmond buduje model życia swoich przodków. Nie tworzy mitologii. Opisuje przyjaźnie, ale i odnotowuje też małe i duże konflikty między żyjącymi w dawnym Koninie Żydami, Polakami, Rosjanami, Niemcami. Musiało do nich dochodzić również w związku z odmiennością wynikającą ze względów edukacyjnych. W okresie powszechnego wśród polskiej części koninian analfabetyzmu, blisko 60 % ich żydowskich sąsiadów umiało czytać i pisać (Hejman, 2003). Spektakularnym przykładem niechęci do Żydów jest historia niedoszłej katastrofy budowlanej – celowego działania

[6] Fakt głębokiego przywiązania Żydów do książek potwierdzają też informacje pomieszczone w innych publikacjach. Paul Johnson pisze, że nawet wyobrażenie nieba pobożni Żydzi łączyli z obrazem biblioteki zarządzanej przez archanioła – bibliotekarza. Zob. Johnson (2000, 193). Por też: Hertz (2003).

zmierzającego do zawalenia się budynku żydowskiego gimnazjum, stojącego szczęśliwie do dziś nad Wartą dużego, trzypiętrowego gmachu z wejściem wspartym na czterech wysokich, imponujących kolumnach. Próbując wyjaśnić podłoże konfliktów między różnymi nacjami, Eva Hoffman napisała:

> Wielokulturowy eksperyment rzadko całkowicie się udaje, dlatego trudno mówić o jego pełnym sukcesie. Nie możemy jednak twierdzić, że poniósł on zupełną klęskę, tym bardziej, że w oparciu o najnowsze doświadczenia wiemy dobrze, iż tego rodzaju eksperymenty są trudne nawet dzisiejszych czasach. (Hoffman 2001, 17-18)

Wizerunek dawnego miasta jako federacji sąsiedztwa (przedstawiciele wszystkich narodowości zasiadali w Radzie Miasta) i jego stałe związki z problemami, których świadkami są obecni uczniowie – to kierunek edukacji regionalnej, który warto podjąć nie tylko chyba w przypadku Konina. Książka Richmonda umożliwia wykraczanie poza kwestie lokalne, a jej narracyjna uroda pozwala też spożytkować i rozwijać polonistyczne umiejętności uczniów[7].

Między tym, co jest, a tym, co było

Dziejami miasta oraz jego współczesnością zafascynowana była również pisarka o obcobrzmiącym nazwisku – Janina Perathoner, tworząca pod pseudonimem Janina Weneda. I jej losy są świadectwem spektakularnego powrotu do Konina.

> Urodziłam się i większą część mego życia spędziłam w tym starodawnym Królewskim Mieście. Jednak gdy sięgnę pamięcią do mych lat dziecięcych i młodzieńczych, moje Miasto niczym nie przypominało świetności królewskiej. Dość biednawe, otoczone wilgotnymi mgłami ciągnącymi od wylewisk Warty. Pragnęłam wyrwać się z mego miasteczka w szeroki świat. Mieszkałam potem w zadbanym Poznaniu, w ruchliwej Warszawie, w przepięknym górzystym Insbrucku, ale… Ale dziwna rzecz! Było tak, że wszędzie tęskniłam do mojego rodzinnego miasta

– pisała na łamach „Koninianów" (Perathoner 2007, 5)[8].

Nie tylko wróciła i całą swoją twórczość poświęciła temu prowincjonalnemu miastu, ale w 2011 roku ufundowała „Nagrodę Młodych" dla twórców biorących udział w organizowanym w Koninie od ponad 30 lat Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim

[7] Ciekawy projekt polonistycznie ukierunkowanych zajęć przedstawiła np. Zalewska (2005). Zaprojektowała lekcje, w trakcie których uczniowie analizują pomieszczony w *Uporczywym echu* fragment będący opisem rysunku sporządzonego przez starego architekta, na którym zrekonstruował on układ mieszczącego się w jednej z konińskich kamienic przedwojennego mieszkania swoich rodziców.

[8] „Koniniana" to ukazująca się od 2003 roku comiesięczna, poświęcona przeszłości i teraźniejszości miasta, wkładka do lokalnej gazety – „Przeglądu Konińskiego".

„Milowego Słupa”[9], a na rzecz miasta przekazała swój dom i cały majątek. Tuż po jej śmierci – zmarła niedawno, 29 stycznia 2014 roku – Jej imieniem nazwano jedno z rond w mieście. Była członkinią Związku Literatów Polskich. Jej nazwisko nie znalazło się jednak w *Wielkopolskim alfabecie pisarek*, choć wydała kilkanaście książek w różnych – także ogólnopolskich – oficynach, a debiutowała powieścią *Słowiana* w Wydawnictwie Poznańskim, zilustrowaną przez znanego grafika Ryszarda Kaję.

Nie dociekając powodów tego przemilczenia[10], zauważmy, że dla koninian była osobą ważną, rozpoznawaną, której utwory są czytane i cenione ze względu na lokalny charakter[11]. Erazm Kuźma przekonywał: „(...) pisarza określają jego czytelnicy, kto ich nie ma, nie jest pisarzem, choćby poza tym był geniuszem. Kogo czytają tylko w regionie, ten jest pisarzem regionalnym i nie mówi to nic o jego wartości” (Kuźma 1987, cyt. za: Bierejszyk 2014, 155). Twórczość Perathoner nie jest „genialna”, z pewnością jednak jest świadectwem autentycznych przeżyć i uczuć, poszukiwania związku teraźniejszości z czasami minionymi, wciąż ponawianych prób poznawania i rozumienia otaczającego pisarkę świata. Dzięki zaś tematycznej różnorodności Weneda inicjuje myślenie o rozmaitych okresach dziejów miasta i kluczowych dla regionu postaciach.

O ile jednak Richmond zrekonstruował przestrzeń rzeczywistą, o tyle Perathoner kreuje przestrzeń wyobrażoną. Odwołując się do przeszłości, tworzy swoistą lokalną mitologię. Pisarka wykorzystuje i rozwija miejscowe legendy – o powstaniu miasta, o pięciu braciach męczennikach i założeniu – dzisiaj już jednego z niewielu w Polsce – klasztoru kamedułów w Bieniszewie, o położonym nieopodal miasta Mikorzynie i związanych z nim baśniowych losach pięknej Klary. Przypomina też dzieje postaci historycznych. Jedną z nich był Jana Zemełka, z którego nazwiskiem łączy się najstarszy w mieście, wybudowany na przełomie XVI/XVII wieku murowany dom mieszczański (wciąż podziwiać go można przy jednym z placów miasta) oraz kaplica św. Jana Chrzciciela w miejscowej farze, gdzie został pochowany. Wywodzący się z Konina Zemelius – jak niekiedy nazywa się tę postać – żył w latach 1539-1607. Stu-

[9] Patron konkursu, stojący w Koninie kamienny romański słup, to najstarszy znak drogowy w Polsce. Wskazywał połowę drogi między Kruszwicą a Kaliszem. Jest obiektem zainteresowania historyków, ale i bywa też przedmiotem wykładów dla studentów poznańskiej polonistyki.

[10] Brak nazwiska pisarki w analizach literaturoznawczych stał się impulsem do powstania pierwszego szkicu naukowego na jej temat, jakim była praca magisterska *Janina Perathoner „Weneda” – nauczycielka, pisarka, regionalistka* napisana pod moim kierunkiem i obroniona w roku 2014 przez studentkę poznańskiej polonistyki Justynę Furmaniak.

[11] W literaturze przedmiotu funkcjonują trzy uzupełniające się określenia: literatura regionalna dotyczy utworów istniejących w obiegu regionalnym; literatura regionu to z kolei teksty o regionie, ale adresowane do odbiorców „ponadregionalnych”, natomiast mianem literatury „ojczyzn prywatnych” nazywane są dzieła związane z poczuciem wykorzenienia będącym następstwem totalitaryzmów (zob. Bierejszyk 2014).

diował w Krakowie, Padwie. Był doktorem medycyny i filozofii. Mieszkał w Koninie i Kaliszu, gdzie przez pewien czas piastował urząd burmistrza. To dzięki jego hojności funkcjonowały szpitale w obydwu miejscowościach, on też finansował wiele innych regionalnych przedsięwzięć. Zemełka założył m.in. funkcjonującą jeszcze w XIX wieku fundację wspierającą edukację ubogich synów konińskich i kaliskich mieszczan.

Gucio zaczarowany to tytuł fantastyczno-przyrodniczej książki innej związanej z Koninem pisarki Zofii Urbanowskiej (1849-1939), której utwór zafascynował Czesława Miłosza[12], a losom której Janina Perathoner poświęciła powieść *Zofia Kamila* (1999). I tak, jak w *Doktorze Zemeliusie* włącza Perathoner kulturowy kontekst epoki renesansu, tak w *Zofii Kamili* buduje swoistą panoramę okresu pozytywizmu, w którym Urbanowska była jedną z bardziej cenionych i popularnych autorek piszących dla dzieci i młodzieży. Snuje zatem Weneda opowieść i o prasie tych czasów (Urbanowska była też publicystką), i o fascynacji Aleksandrem Świętochowskim, i o salonach literackich (Urbanowska bywała u Jadwigi Łuszczewskiej – Deotymy). Opisany w powieści dworek Zofii Urbanowskiej nadal pełni w Koninie ważną funkcję – obecnie jest w nim Urząd Stanu Cywilnego...

Janina Perathoner nie tylko buduje opartą na faktach i własnych wyobrażeniach wizję lokalnej przeszłości na tle historii kraju i jego kultury, ale i nawiązuje do licznych tekstów literackich. Swoimi powieściami włącza się też w dyskusje o aktualnych problemach związanych m.in. z emigracją i jej konsekwencjami dla tych, którzy wyjeżdżają, i tych, których zostawiają w miejscu zamieszkania. Te zagadnienia patronują dwóm współczesnym powieściom pisarki – *Uwikłani w cierniach* (2003) oraz *Miłość po raz drugi* (2005).

Przywołane tu sygnalnie przykłady twórczości regionalnej pisarki obrazują swoistą ambiwalencję, która towarzyszyć może lekturze jej tekstów. Odbywa ona bowiem jakby sentymentalną podróż w przeszłość i przyszłość (tę ostatnią choćby za przyczyną futurystycznej powieści *Powrót do enklawy Przeszłości* – 2001). Już przyjęty pseudonim literacki – Weneda (od ludu Wenedów kojarzonego z Słowianami Zachodnimi, ale i *Lilli Wenedy* Juliusza Słowackiego), a także przywołana tu w celach egzemplifikacyjnych tytulatura utworów wskazują na często niedzisiejszy sposób myślenia i aż wydawać by się mogło przesadne eksponowanie przywiązania do rodzinnego regionu. A jednak na to, co odbierane być może jako zbytnia uczuciowość, przychodzi spojrzeć inaczej w zestawieniu ze wskazanymi wcześniej faktami z życia Janiny Perathoner... Jej zakorzenione w lokalnym kolorycie powieści warto czytać nie tyle ze względów estetycznych, co poznawczych i emocjonalnych, a znajomość

[12] Wyrazistym znakiem lektury powieści Urbanowskiej jest jeden z tomików noblisty – por. Miłosz (1980), *Gucio zaczarowany*, Warszawa.

okolicy i biograficzne zakorzenienie potraktować jako swoistą antropologiczną wskazówkę dla związanego z regionem czytelnika[13]. O twórcach funkcjonujących w lokalnych środowiskach Marek Pieniążek pisał:

> czytani przez powiatowe czy gminne społeczności, mogą tym intensywniej kształtować wrażliwość na otoczenie, czas, wydarzenia i miejscowe tradycje, im bardziej pogodzą się z faktem, że ich głos i wrażliwość zależą od miejscowej tradycji, przyrody zabytków i krajobrazów, od splotu radości i problemów, przed którymi stają wraz ze swoimi czytelnikami. Przy głębszym wejrzeniu w owe problemy okazują się one zawsze uniwersalne…(Pieniążek 2013, 246-247)

* * *

Rekonstruowanie lokalnego kolorytu jest w Koninie istotne nie tylko ze względu na zniknięcie z jego ulic społeczności żydowskiej, ale i napływ do miasta licznych nowych mieszkańców przybywających tu z różnych części Polski do pracy w kopalniach węgla brunatnego, elektrowniach, hucie[14]. Migracje przyczyniły się do tego, że dawnego Starego Konina już nie ma, jest jednak konińska Starówka ze swoją historią. Świadomość tego, co było kiedyś, sprawia, że jesteśmy u siebie. Richmond i Perathoner piszą o jednym regionie. Jedna „mała ojczyzna" i dwie drogi przywracania pamięci o niej…

> Dawno temu człowiek budował swoją tożsamość.
> Teraz jej szuka. Szukam i ja – od czasu do czasu
> znajduję coś, co mogłoby nią być

– napisał Tadeusz Dąbrowski (2009, 32)[15], ceniony – urodzony w 1979 roku – niestary przecież poeta. Czy i to, co prowincjonalne, okaże się elementem wspierającym młodych ludzi w podobnych poszukiwaniach? Aby tak się stało, może warto w edukacji polonistycznej przywoływać teksty ważne dla lokalnej społeczności i czytać je, choćby nawet nie były artystycznie doskonałe. Nie wszystkie peryferie mają szczęście mieć swojego Schulza, który niezwykłym językiem nie tylko wykreował frapujące litera-

[13] Analogiczne ukierunkowanie lektury powieści Jana Waśniewskiego oraz twórczości licznego grona poetów związanych z trójkątem Bukowna – Olkusz – Dąbrowa Górnicza proponuje m.in. Marek Pieniążek (2013).

[14] W roku 1960 ludność miasta liczyła 17.638 osób, natomiast w roku 2000 – 83.517. Zwiększyła się zatem niemalże pięciokrotnie. Historia lokalnej przestrzeni i dziejów miasta są często nieznane nie tylko obecnej młodzieży, ale i starszym, napływowym mieszkańcom. Nieprzewidziane postscriptum do niniejszego referatu pojawiło się w Wilnie w październiku 2014 roku w trakcie kuluarowej dyskusji po konferencji *Tożsamość na styku kultur*, kiedy to jedna z uczestniczek sympozjum wspominała swoje częste wyjazdy do wielkopolskiego miasteczka na spotkania z dużą grupą osób z Konina i jego okolic. W odpowiedzi na pytanie, gdzie mogłaby pójść i co mogłaby w Koninie obejrzeć, usłyszała: „Tu nic ciekawego nie ma…"

[15] Ciekawą interpretację przywołanego wiersza przedstawił J. Madejski (2014, 205-209).

ckie obrazy, ale i wprowadził je do kulturowego centrum. Wszystkie jednak bywają przestrzenią ważnych indywidualnych doświadczeń powiązanych z konkretnymi osobami, zdarzeniami, miejscami, budowlami, przedmiotami…

Bibliografia

Bednarek S. (red.), 1999, *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, Wrocław.

Bierejszyk Joanna, 2014, *Regionalizm. Definicje*, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych*, Madejski J., Iwasiów S. (red), Szczecin, 155-164.

Bierejszyk Joanna, Madejski Jerzy, 2014, *Tożsamość*, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych*, Madejski J., Iwasiów S. (red), Szczecin, 201- 209.

Budrewiczowa Zofia, 1998, *Kulturowe dziedzictwo „małych ojczyzn" w dydaktyce polonistycznej*, „Polonistyka", nr 5.

Dąbrowski Tadeusz, 2009, **** Dawno temu człowiek budował swoją tożsamość*, w: tegoż, *Czarny kwadrat*, Kraków.

Hejman Lech, 2003-1, *Konińscy Żydzi na przestrzeni dziejów*, „Rocznik Koniński", nr 14.

Hejman Lech, 2003-2, *Konińscy Żydzi w Radzie Miasta*, „Życie Konina", 10 stycznia.

Hertz Aleksander, 2003, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa.

Hoffman Eva, 2001, *Sztetl. Świat Żydów polskich*, Ronikier M. (tłum.), Warszawa.

Johnson Paul, 2000, *Historia Żydów*, Nelicki A. (tłum.), Kraków.

Karta Regionalizmu Polskiego uchwalona na V Kongresie Regionalnych Towarzystw Kultury 1999, (w:) Bednarek S. (red.) *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, Wrocław.

Kosakowska-Jarosz Krystyna, 2005, *Edukacja regionalna w kształceniu polonistycznym*, „Polonistyka", nr 4.

Kraskowska E., Marzec L. (red.), 2012, *Wielkopolski alfabet pisarek*, Poznań.

Kuczyńska-Koschany Katarzyna, 2013, *„Все поэты жиды". Antytotalitarne gesty poetyckie i kreacyjne wobec Zagłady oraz innych doświadczeń granicznych,* Poznań.

Kuźma Erazm, 1987, *Współczesny regionalizm jako rodzaj komunikacji literackiej*, „Region Lubelski", R. 2/4.

Kwiatkowska-Ratajczak Maria, 2005, *Nasz wspólny Konin*, „Polonistyka", nr 4.

Lewandowski Józef, 1991, *Cztery dni w Atlantydzie*, Uppsala.

Perathoner Janina, 2007, *Jestem koninianką,* „Koniniana", nr 5.

Pieniążek Marek, 2013, *Polonistyczny wymiar regionalizmu: czytamy teksty o nas*, w: tegoż, *Uczeń jako aktor kulturowy. Polonistyka szkolna w warunkach płynnej nowoczesności*, Kraków, s. 244 – 290.

Richmond Theo, 2001, *Uporczywe echo. Sztetl Konin. Poszukiwanie*, Szymczak P. (tłum.), Poznań.

Rosner E. (red), 1975, *Regionalizm w nauczaniu języka polskiego w szkole średniej*, Warszawa.

Słonimski Antoni, 1964, *Elegia miasteczek żydowskich*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, Warszawa.
Zalewska I., 2005, *Śladami konińskich Żydów,* „Polonistyka", nr 4.

APIE REGIONINĮ ŠVIETIMĄ, AKTYVIĄ ATMINTĮ IR NEGENIALIĄ KŪRYBĄ

Santrauka

Remdamasi regionalizmu, kurio renesansas Lenkijos švietimo sistemoje stebimas XX a. dešimtajame dešimtmetyje, ir Theo Richmondo knyga *Uporczywe echo. Sztetl Konin. Poszukiwanie* (originalo pavadinimas *Konin. A Quest*), straipsnio autorė kuria ištrintą iš atminties žydų tautybės miesto piliečių pasaulio vaizdą, rašo apie autentiškus personažus ir jų buvimo lokalinėje erdvėje liudijimus.

Kita staipsnyje analizuojama knyga – Janinos Perathoner proza. Dviejų autorių tekstų apžvalga leidžia parodyti Richmonado rekonstruotą realią erdvę ir J. Perathoner sukurtą įsivaizduojamąjį pasaulį – lokalinę mitologiją. Aplinkos pažinimas tampa antropologine nuoroda skaitytojui, susijusiam su regionu, o romanų vietinis koloritas inspiruoja pažintinį ir emocinį skaitymą.

Esminiai žodžiai: regioninis švietimas, lokalinė istorija ir mitologija, Konino žydai, regioninė literatūra, lokalinis sąmoningumas.

ON REGIONAL EDUCATION, ACTIVE MEMORY AND NON-GENIAL WRITING

Summary

The author locates her statement against a background of regionalism, revived in Polish education in the 1990's. Reference is made to Theo Richmond's book *Konin. A Quest* (translated *Uporczywe echo. Sztetl Konin. Poszukiwanie*) and a picture, wiped off the memory, is drawn of the town's Jewish citizens. Real characters are depicted and the testimony of their presence still existing in the local space.

The prose by Janina Perathoner is the other regional material The two-tier approach shows the real space reconstructed by Richmond and the conceived world – created by Perathoner – of the local mythology. The knowledge of the region provides an anthropological instruction for a region-related reader. The novels imbued with the local colour provide illuminating and emotional reading.

Keywords: regional education, local history and mythology, Jews of Konin, regional literature, local awareness.

Barbara Borowska

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska

SPOTKANIA LUDOWYCH KULTUR EUROPEJSKICH NA ZIEMI JANA KOCHANOWSKIEGO

I opatrzył to dawno Syn pięknej Latony,
że moich kości popiół nie będzie wzgardzony.
Jan Kochanowski

Wprowadzenie

Współczesny człowiek żyje w świecie globalizacji kultury, stoi więc przed zadaniem zachowania własnej tożsamości narodowej z jednoczesnym otwarciem się na zachodzące zmiany. Obecnie dyskurs o człowieku jako podmiocie i twórcy kultury staje się coraz mniej słyszalny, ponieważ wiele spraw załatwia się szybciej i taniej przez telefon, przy pomocy internetu czy poczty elektronicznej niż przez bezpośrednie kontakty. Wobec tak szybkiego postępu technicznego szukamy więc kontaktów międzykulturowych, odmienności wyrażania myśli i uczuć oraz dialogu, który mógłby pomóc w odnajdywaniu sensu życia, obrony przed zagrożeniami i wzorców godziwej egzystencji. Właściwego poznania obcej kultury nie zapewnią nam media czy biura turystyczne, przedmiotem bowiem poznania kulturowego, nie są tylko zabytki, lecz przede wszystkim ludzie i jej twórcy. W spotkaniu z kulturą nic nie zastąpi nam bezpośrednich kontaktów ludzkich, które prowadzą do poszerzania znajomości życia wszystkich uczestników wraz z ich uwarunkowaniami. Dlatego, zwiększając kompetencje w zakresie komunikacji międzykulturowej, nabywamy umiejętności porównywania tego, co jest inne, ciekawsze i bardziej interesujące. Bezpośrednie kontakty kulturowe wzmacniają również solidarność międzypokoleniową, skłaniając w ten sposób do refleksji nad uwarunkowaniami etycznymi, społecznymi i politycznymi różnych narodów. Z kolei osobiste relacje między przedstawicielami różnych kultur pozwalają nam poznać ich uczucia i radości oraz doświadczenia życiowe.

Sycyna gniazdo rodzinne poety



Fot. 1. Panorama wsi Sycyna, fot. Robert Kusio

Wieś Sycyna znajduje się w powiecie zwoleńskim, jest miejscem urodzin Jana Kochanowskiego i jedną z nielicznych miejscowości regionu radomskiego, których metryka sięga średniowiecza.

Pierwsze wzmianki o tej wsi określanej wówczas mianem Życina pochodzą z 1191 r. Natomiast pierwszym znanym z imienia dziedzicem Sycyny był wzmiankowany w 1418 r. Mikołaj de Szycim, a w 1470 r. w Sycynie należącej do parafii Zwoleń były dwa folwarki szlacheckie, karczma i młyn, uprawiano także 9 łanów kmiecych, natomiast dziedzicami wioski byli Jan i Mikołaj Ziemłowie (Palacz 1998, 47).

W latach 1522-1525 wieś przeszła w ręce sędziego grodzkiego radomskiego Piotra Kochanowskiego i niemal do końca XVII wieku pozostała w dziedzictwie Kochanowskich. Tu w 1530 roku urodził się sławny poeta, tutaj też jeden z jego krewnych wystawił w 1621 r. obelisk upamiętniający zwycięstwo nad Turkami pod Chocimiem. W 1569 r. Sycyna obejmowała 8 łanów kmiecych, a mieszkali w niej

zagrodnicy i komornicy. Można więc przypuszczać, że chłopi uprawiali około 200 ha ziemi, a wieś liczyła niespełna 20 chat zamieszkiwanych przez 100-150 mieszkańców. Przy stawie Przerwaniec pracował młyn wodny, a grunty folwarczne obejmowały kilkadziesiąt hektarów ziemi ornej. W 1559 r., po śmierci rodziców poety, Sycyną podzielili się jego bracia Jakub i Mikołaj Kochanowscy, dwaj spośród siedmiu synów Piotra Kochanowskiego (z pierwszą żoną miał syna Stanisława, a z drugą sześciu synów: Kacpra, Jana, Mikołaja, Piotra, Jakuba, Andrzeja i cztery córki: Katarzynę, Elżbietę, Annę i Jadwigę). Pierwszy z nich objął w posiadanie południową część wsi ze starym, murowanym dworem, drugi północną część, gdzie wzniósł nowy, drewniany dwór (Popis 1997).

W 1662 r. wieś Sycyna liczyła 53 domy, a zamieszkiwało w niej 290 mieszkańców. Po śmierci kasztelana Piotra z Konar Kochanowskiego, jego synowie obciążeni znacznymi długami zrzekli się wsi w 1684 r. na rzecz wierzycieli. W ten sposób zakończyło się niemal 160-letnie władanie Kochanowskich w Sycynie. Prawie 100 lat toczyły się też procesy o Sycynę między spadkobiercami i krewnymi Kochanowskich. W 1826 r. Pojawiają się również w źródłach nazwiska rodzin chłopskich, żyjących w Sycynie od pokoleń (Fijoł, Stępień, Salbut, Duliasz itp.). W roku 1826 dwór sycyński był obszerną budowlą drewnianą, krytą gontem, przed którym znajdował się ganek na czterech filarach. Wewnątrz dworu było 9-10 izb oraz sień. Natomiast budynki gospodarcze majątku Kochanowskich tworzyły obszerny czworobok i zaliczano do nich stodoły, stajnie, trzy chlewy oraz owczarnie. Do dworu należały także dwa stawy, młyn wodny, karczma i browar. W 1872 r. majątek sycyński wraz z dworem nabył Wacław Czapliński. Ród ten pozostawał w jego posiadaniu aż do 1941 r. Czaplińscy rozbudowali dwór usytuowany w parku nad stawem Przerwaniec, byli rzecznikami nowoczesnych metod gospodarowania, a w folwarku zatrudniali około 100 osób. Żona Wacława Czaplińskiego Janina z Morzkowskich u schyłku XIX w. zorganizowała w dworze sycyńskim naukę dla dzieci wiejskich, a pokoje państwa Czaplińskich gościły często przedstawicieli Narodowej Demokracji. Działalność Janiny Czaplińskiej spotkała się z uznaniem władz odrodzonej Polski i w 1924 r. przyznano jej order Polonia Restituta. Przełom XIX i XX w. był okresem dynamicznego rozwoju Sycyny. Już w 1920 r. uruchomiono w Sycynie szkołę podstawową, a w 1928 r. przeniesiono ją do nowego budynku zbudowanego przez mieszkańców, który był jednocześnie „domem ludowym". Tragiczne doświadczenia drugiej wojny światowej nie ominęły Sycyny. W 1941 r. dwór i majątek Czaplińskich został zajęty przez niemieckiego zarządcę, a po wojnie przejął go skarb państwa, natomiast w lipcu 1945 r. rozpoczęto jego parcelację, sprzedając większość gruntów chłopom. W sumie w Sycynie rozparcelowano 250 ha ornych, które nabyło 129 gospodarzy, spłacając je zbożem do początku lat

sześćdziesiątych. Państwo przejęło 76 ha ziemi wraz ze stawami, tworząc Państwowe Gospodarstwo Rolne (Kupisz 2002, 7).

W 1955 r. na gruntach majątku Czaplińskich założono Spółdzielnię Produkcyjną „Przełom", która istniała do 1972 r., powstało także kółko rolnicze z pierwszymi ciągnikami i maszynami omłotowymi, zbudowano sklep przemysłowo-spożywczy, a spółdzielnia mleczarska w Zwoleniu założyła w Sycynie swój punkt skupu mleka. Utworzono także filię Miejskiej Biblioteki Publicznej w Zwoleniu i rozpoczęto budowę budynku siedziby Gromadzkiej Rady Narodowej (obecnie siedziba szkoły). W obliczu częstych pożarów dość istotną kwestią dla rozwoju wsi było powołanie w 1958 r. Ochotniczej Straży Pożarnej, a w czynie społecznym zbudowano remizę. Niestety w wyniku pożaru został zniszczony i nie zachował się do dziś dwór Czaplińskich, położony w parku nad stawem. Natomiast szczęśliwie ocalał unikatowy obelisk Kochanowskich z 1621 r. oraz młyn i budynek podworski (obora). Na początku lat osiemdziesiątych na terenie wsi rozpoczęto prace archeologiczne, w trakcie których udało się rozpoznać zarysy dworu Kochanowskich. W latach dziewięćdziesiątych w Sycynie wprowadzono wiele unowocześnień takich jak: telefonizacja, budowa wodociągu, drogi asfaltowej, których inicjatorem był Jan Bednarczyk marszałek sejmiku samorządowego województwa radomskiego i współzałożyciel Stowarzyszenia Oświatowego SYCYNA (Bednarczyk, Jaskot, Nowakowska 2011).

Stowarzyszenie Oświatowe Sycyna



Fot. 2. Prezes Stowarzyszenia Oświatowego Sycyna prof. H. Bednarczyk, fot. Lidia Kępińska

Inicjatorem społecznego eksperymentu pedagogicznego, jakim jest bez wątpienia Stowarzyszenie Oświatowe Sycyna, jest prof. nadzw. dr hab. Henryk Bednarczyk. Stowarzyszenie działa od 1999 roku i zrzesza 57 członków, wśród których są lokalni czynni i emerytowani nauczyciele, pracownicy administracji samorządowej oraz rolnicy z wyższym wykształceniem. Stowarzyszenie posiada własny budynek, sieć 81 komputerów w 51 e-punktach znajdujących się w 44 miejscowościach powiatu zwoleńskiego, posiada doświadczenie w realizacji projektów międzynarodowych (w dotychczasowej działalności zrealizowano 15 projektów krajowych i jeden międzynarodowy) oraz wyspecjalizowane jednostki organizacyjne takie jak: Wszechnica Oświatowa, Pracownia Badań i Doradztwa, Wiejski Ośrodek Wspierania Aktywności Społecznej czy Gminne Centrum Informacji. Stowarzyszenie realizuje także duży program wydawniczy o nazwie Biblioteka Sycyńska, która do 2014 roku obejmowała 63 tomy w nakładzie 60 310 egzemplarzy. Autorzy tych monografii nawiązują do korzeni renesansu oraz miejsca narodzin Jana Kochanowskiego (Bednarczyk, Virsilas 2011) .

Misją Stowarzyszenia jest integracja i aktywizacja lokalnych społeczności poprzez animację oświatową i kulturalną, wyrównywanie szans społecznych i edukacyjnych młodzieży i dorosłych, kultywowanie tradycji i historii Sycyny, upowszechnianie twórczości Jana Kochanowskiego oraz wspieranie współpracy międzyregionalnej i międzynarodowej. Cele Stowarzyszenia koncentrują się także na prowadzeniu badań naukowych oraz wspieraniu i upowszechnianiu nauki, jak również ochronie, odbudowie i promocji zabytków (Bednarczyk, Kupidura 2008).

W ramach wspierania aktywności społecznej Stowarzyszenie Oświatowe Sycyna koordynuje autorskie zespoły projektowe, wspomaga organizację Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Zwoleniu oraz Stowarzyszenie Dziedzictwo i Rozwój. W Sycynie działa także Koło Gospodyń Wiejskich i chór „Sycyna". W ciągu 15 lat swojej działalności Stowarzyszenie przyznało 87 stypendiów oświatowych dla dzieci, młodzieży i dorosłych z regionu radomskiego głównie uczących się w szkołach w powiecie zwoleńskim. Większość stypendystów ukończyła studia na renomowanych uczelniach, jeden z nich podjął studia doktoranckie, a wielu z sukcesami rozpoczęło działalność gospodarczą. Stowarzyszenie wydaje także gazetę lokalną „Wieści Sycyny" (do 2014 roku ukazały się 54 numery w 27 tysiącach egzemplarzy jako źródło lokalnej komunikacji i kronikarskiego zapisu). Aktywnie działa strona internetowa www.sycyna.pl, która zawiera wszystkie publikacje, dokumentacje projektów, archiwizuje „Wieści Sycyny" oraz działalność Stowarzyszenia. Miesięcznie stronę tę odwiedza około 1000 osób. W Stowarzyszeniu prowadzone są zajęcia dla dzieci i młodzieży pod nazwą „Wakacje z komputerem" z udziałem rodziców i dziadków oraz pikniki

integracyjne. W organizacji tej prowadzono 40 kursów i studiów podyplomowych głównie informatycznych w większości realizowanych na odległość poprzez innowacyjne technologie kształcenia online, które ukończyło 2210 uczniów, studentów, nauczycieli, rolników i seniorów. Poprzez rozwój takich projektów jak: „Wielcy Ludzie w Małych Ojczyznach" i „Ludowy Europejski Uniwersytet Internetowy" powstały dwie rozprawy doktorskie a kilkudziesięciu słuchaczy ukończyło studia podyplomowe. Stowarzyszenie Oświatowe Sycyna współpracuje z wieloma instytucjami w różnych państwach Unii Europejskiej, a w ramach wymian, delegacji, misji studyjnych i wycieczek członkowie Stowarzyszenia odwiedzili między innymi: Austrię, Cypr, Czechy, Francję, Grecję, Hiszpanię, Litwę, Niemcy, Słowenię i Włochy (Bednarczyk 2012).

Co roku w czerwcu Stowarzyszenie organizuje „Dni Sycyny", które otwierają „Dni Jana Kochanowskiego". Wydarzenie to ma charakter festynu ludowego, w którym cyklicznie odbywają się: biegi przełajowe wokół „Gniazda Ojczystego Jana Kochanowskiego", w których biorą udział uczniowie szkół z całego powiatu, seminaria naukowe oraz występy zespołu dziecięcego „Iskierki" i chóru „Sycyna". Od 2013 r. dodatkową atrakcją stały się występy krajowych i zagranicznych zespołów folklorystycznych. W części oficjalnej festynu tradycyjnie wręczane są wyróżnienia, stypendia i nagrody Starosty dla uzdolnionej młodzieży z powiatu zwoleńskiego (Bednarczyk, Popławski, Bogdański 2010).

Spotkania Ludowych Kultur Europejskich



Fot. 3. Zespół „Kolos" z Ukrainy, fot. Monika Kaczmarska

Spotkania Ludowych Kultur Europejskich na Ziemi Jana Kochanowskiego odbywają się cyklicznie od 2009 roku. Patronat honorowy nad tym przedsięwzięciem przyjął Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Do 2012 roku uroczystości miały miejsce w Zwoleniu, a od dwóch lach odbywają się w Sycynie. Festiwal ten stanowi element edukacji regionalnej i dziedzictwa kulturowego, ma służyć pomocą w przywracaniu inspiracji działań twórczych, koniecznych przy poszukiwaniu i zachowaniu swojej tożsamości.

W pierwszym spotkaniu w ramach współpracy Domu Kultury w Zwoleniu z Międzynarodowym Festiwalem WARSFOLK 2009 wystąpił gościnnie Zespół „Kud-Racin" z Kicevo z Macedonii. W programie zespół zaprezentował śpiew, muzykę i tańce wywodzące się z tradycji narodu macedońskiego. Kolejnym wykonawcą był Zespół obrzędowy „Rymanowianie" z Ziemi Rzeszowskiej. Kapela wraz z solistami prezentowała muzykę i przyśpiewki z regionu Podkarpacia. Piękną autentyczną ludową muzykę ziemi lubelskiej przedstawiła Kapela „Stacha" z Janowa Lubelskiego. W kolejnym koncercie wystąpił Ludowy Zespół Pieśni i Tańca „Gnieździska", który przedstawił kulturę ludową ziemi Świętokrzyskiej. Następnie w muzyce, tańcu i pieśniach prezentował się kurpiowski zespół folklorystyczny „Kurpianka" z Kadzidła. Program zespołu przeplatany był przyśpiewkami i żywiołową muzyką w oryginalnych kurpiowskich strojach ludowych. W drugim dniu festynu koncertowała kapela folklorystyczna „Kelmikula" z Tallinna z Estonii, ten wieloosobowy zespół zaprezentował tańce, które mają swoje korzenie w folklorze północnych wybrzeży Estonii oraz wysp Zachodniej Estonii związane z określonymi zwyczajami ludowymi. Zespół wystąpił w strojach, których zdobienie kostiumów, nakrycia głowy i buty odzwierciedlały status społeczny mieszkańców danej gminy. Oryginalność tych strojów zwróciła uwagę odbiorców, którzy z entuzjazmem fotografowali się z artystami.

II spotkanie Ludowych Kultur Europejskich na Ziemi Jana Kochanowskiego odbyło się we współpracy z realizatorami VII Międzynarodowego Festiwalu Tańców Lubelskich „Godel 2010". Jednocześnie zorganizowano także „Festiwal produktów regionalnych". Na zwoleńskiej scenie prezentowały się takie grupy muzyczno-taneczne jak: Zespół Pieśni i Tańca „Jodełki" z Radziechowa koło Żywca, który zaprezentował wiązankę tańców, melodii i przyśpiewek górali żywieckich oraz Zespół Pieśni i Tańca „Powiśle" z Puławskiego Ośrodka Kultury „Dom Chemika". Natomiast Zespół Pieśni i Tańca „Ostravicka" z Frydek Mistek w Czechach zaprezentował folklor górali czeskich, a pełne temperamentu tańce, góralska muzyka i piękne stroje stworzyły niezapomniane widowisko. Z kolei Zespół „Kobzaryk" i Zespół Taneczny ze Szkoły Muzycznej z Gorohov na Ukrainie przedstawiły muzykę i grę na instrumentach ukraińskich, a młode solistki urzekły słuchaczy swoją urodą i pięknym wokalem. Na scenie

wystąpił także Zespół Pieśni i Tańca Uniwersytetu Warszawskiego „Warszawianka" jest to grupa tańczących, śpiewających i grających studentów oraz absolwentów niemal wszystkich wydziałów największej warszawskiej uczelni. Przed zwoleńską publicznością grupa ta zaprezentowała tańce regionalne oraz folklor warszawski. Spotkanie z kulturą różnych narodów było wielką ucztą duchową, która na długo pozostała w pamięci słuchaczy.

III spotkanie Ludowych Kultur Europejskich na Ziemi Jana Kochanowskiego władze samorządowe Zwolenia zorganizowały również we współpracy z realizatorami VIII Międzynarodowego Festiwalu Tańców Lubelskich „Godel 2011". Tym razem przed zwoleńską publicznością zaprezentowały się takie kapele jak: Zespół Pieśni i Tańca „Połoniny" z Rzeszowa, który w swoim repertuarze posiada polskie tańce narodowe oraz tańce i przyśpiewki regionów południowej i wschodniej Polski. Kapela Bandurzystów „Karpaty" z Ukrainy, która oczarowała zwoleńską publiczność pięknymi głosami i dźwiękiem granych melodii. Zespół Pieśni i Tańca Uniwersytetu Warszawskiego „Warszawianka", który gościł w Zwoleniu po raz drugi, ale tym razem z grupą młodzieżową prezentującą takie tańce jak: polki, sztajerki i oberki. Natomiast Zespół Pieśni i Tańca „Wensjanka" z Ukrainy, przedstawił piękne barwne i bardzo dynamiczne widowisko w wykonaniu grupy dziecięcej, która zdobyła ogromną sympatię zwoleńskiej publiczności. Z kolei Zespół Pieśni i Tańca „Ziemia Żywiecka" z Żywca zaprezentował wiązankę tańców, melodii i przyśpiewek górali żywieckich, a ich barwne stroje, temperament i żywioł sprawił, że zwoleńska publiczność gromkimi brawami poprosiła o bis. Spotkanie z folklorem polskim i ukraińskim trwało do wieczora, a wysoki poziom artystyczny, indywidualny kunszt zespołów i barwne stroje sprawiły dużą przyjemność wszystkim odbiorcom.

W IV spotkaniu Ludowych Kultur Europejskich na Ziemi Jana Kochanowskiego w Zwoleniu gościły takie kapele jak: Zespół Pieśni i Tańca „Нясвіжскія лыжкары" z Białorusi, Zespół Pieśni i Tańca „Lipowianie" z Lipowej koło Żywca, Zespół Pieśni i Tańca „Matija Gubec" z Chorwacji, Zespół Pieśni i Tańca „Wisła" z Płocka, Zespół Pieśni i Tańca „Jawor" Uniwersytetu Przyrodniczego z Lublina oraz Zespół Pieśni i Tańca „Tanew" z Biłgoraja. Wszystkie kapele prezentowały tradycję i kulturę swoich krajów, sięgając po oryginalne stroje, instrumenty, tańce i pieśni.

W roku 2013 V spotkanie Ludowych Kultur Europejskich zostało przeniesione do Sycyny – miejsca urodzin Jana Kochanowskiego. Po występach zespołu dziecięcego „Iskierki" i chóru „Sycyna" po raz pierwszy w Sycynie zaprezentowały się ludowe kapele zagraniczne. Publiczność miała okazję zobaczyć zespoły „Денс" i „Колибри" z Nieświeża oraz „Гомий" z Gomla na Białorusi, następnie zespół ukraiński „Molodist", serbski „Inex Napredak", bułgarski „Horo" z Sofii oraz „Koło" z Bielska-Białej.

Barwne, porywające widowisko trwało kilka godzin, przybliżając publiczności folklor wielu kultur i narodów.

W ramach VI spotkań Ludowych Kultur Europejskich na Ziemi Jana Kochanowskiego mieszkańcy i goście Sycyny mieli okazję podziwiać zespoły: „Powiśle" z Polski, „Kolos" z Ukrainy, „Ifjuforras Folkensemble" z Węgier oraz „Samsun Atakum Belediyesi" z Turcji. Kapele te uczestniczyły również w Międzynarodowym Festiwalu Tańca „Godel 2014" w Puławach. Kolorowe stroje, egzotyczne makijaże, fascynująca muzyka i orientalne tańce sprawiły, że festiwal cieszył się dużym zainteresowaniem wśród publiczności, a różnorodność prezentowanych tańców i muzyki oraz niezwykła żywiołowość przygotowanych programów spotkały się z gorącym przyjęciem licznie zgromadzonej publiczności.

Podsumowanie

Prezentowanie ludowych tradycji związanych z muzyką, śpiewem i tańcem, stanowi niewątpliwą formę ich nobilitacji, która sprzyja kształtowaniu nowej oceny tradycyjnej kultury ludowej, podnosząc jej rangę w świadomości mieszkańców Sycyny i okolic. Miejsce kultury ludowej w życiu społeczeństwa będzie o tyle wyższe i znaczniejsze, im więcej wydobędzie się z niej elementów współczesnych i im lepiej zostanie odczytana jej aktualność wraz ze społeczną wartością. Zamierzeniem organizatorów tego festiwalu jest niewątpliwie ukazanie tradycyjnych i unikatowych elementów kultury ludowej różnych regionów Polski i krajów europejskich oraz popularyzacja folkloru w społecznościach lokalnych, jak również promocja Ziemi Jana Kochanowskiego. Realizacja tych założeń wpływa pozytywnie na wizerunek i promocję regionu zwoleńskiego o czym świadczy liczna obecność mieszkańców i gości podczas tych uroczystości. Festiwal promuje okolice, miasto, gminę i cały powiat. Prezentuje tradycje i zwyczaje ludowe jako dobre i wartościowe, zachęcając w ten sposób gości do powrotu do gniazda ojczystego Jana Kochanowskiego. Ponadto festiwal wpływa na poziom kultury społeczności lokalnej, podtrzymuje tożsamość regionalną i narodową, a z uwagi na udział zespołów zagranicznych przenosi ideę szerzenia kultury ludowej, przekazując jej pozytywne i wartościowe aspekty, które nie powinny zostać zaniedbane. Aby te zwyczaje pielęgnować, przekazywać i chronić, tradycyjna kultura ludowa nie powinna być w opozycji do nowoczesności, bowiem w sztuce ludowej nie chodzi o wierne naśladownictwo dawnych wzorów, ale twórczą kontynuację i celową adaptację do nowych warunków, a taka postawa nie eliminuje z życia kultury ludowej, ale gwarantuje przetrwanie najpiękniejszych jej wartości.

Bibliografia:

Bednarczyk Henryk, 2012, *Krajowe i międzynarodowe innowacje w lokalnej edukacji dorosłych – eksperyment Sycyny*, w: Szarota Z. (red.), *Oświata dorosłych wobec jednostki i grup defaworyzowanych – ku społecznej spójności,* Kraków, 309-318.
Bednarczyk Henryk, Jaskot Maria, Nowakowska Elżbieta, 2011, Ślady Jana Kochanowskiego – *LGD Dziedzictwo i Rozwój,* Zwoleń.
Bednarczyk Henryk, Kupidura Tomasz, 2008, *Edukacja informatyczna w aktywizacji dorosłych na wsi,* Radom.
Bednarczyk Henryk, Popławski Janusz, Bogdański Michał, 2010, *Nad Iłżanką i Zwolenką,* Zwoleń-Sycyna.
Bednarczyk Henryk, Virsilas Vaidas, 2011, *Educate Generation,* Sycyna.
Kupisz Dariusz, 2002, *Zarys historii,* w: Bednarczyk H. (red.), *Sycyna gniazdo ojczyste Jana Kochanowskiego,* Sycyna, 7-10.
Palacz Tomasz, 1998, *Człowiek boże igrzysko. Jan Kochanowski w Radomskiem,* Radom.
Popis Marian, 1997, *Związki Rodziny Kochanowskich z Sycyną,* Zwoleń.

EUROPOS TAUTŲ KULTŪRŲ SUSITIKIMAS JANO KOCHANOVSKIO ŽEMĖJE

Santrauka

Straipsnyje aprašoma Sicinos švietimo draugijos veikla. Draugijos misija yra integruoti ir aktyvinti vietos bendruomenę, taikant švietimo ir kultūros animaciją ir suteikiant lygias švietimo galimybes jaunimui. Pagrindinis draugijos tikslas – Sicinos švietimo draugijos istorijos ir tradicijų išsaugojimas ir puoselėjimas, Jano Kochanowskio darbų sklaida ir tarpregioninio ir tarptautinio bendradarbiavimo skatinimas. Svarbiu įvykiu laikytinas ir reguliariai organizuojamas festivalis „Sicinos dienos“, kurio metu Zvolenio apskrities gyventojams pristatomos įvairių Lenkijos regionų ir Europos tautų tradicijos, folkloras ir šalių kultūra.

Esminiai žodžiai: liaudies kultūra, tradicija, folkloras, Kochanovskių biografija, Sicinos istorija.

ENCOUNTERS OF EUROPEAN FOLK CULTURES ON JAN KOCHANOWSKI'S LAND

Summary

The article presents the activity of The Cultural Society of Sycyna. Its mission is both to integrate and activate the local community through educational and cultural activity as well as equalize the educational opportunities of the youth. An important goal of the

society is maintaining cultural and historical heritage of Sycyna trough popularizing the works of Jan Kochanowski and supporting interregional and international cooperation. Thus, the European Ethnic Culture Meetings are an important event during the cyclical „Days of Sycyna". The festival promotes cultivating folklore and presents folk traditions of different Polish and European regions to the Zwoleń region communities.

Keywords: folk culture, tradition, folklore, the Kochanowski family biography, Sycyna history.

Andrzej Wołodźko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

NOWE MEDIA W ODKRYWANIU TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ

Wprowadzenie

XXI wiek jest okresem wielu napięć jako konsekwencja ponowoczesnej kultury szybkiego działania tu i teraz, gdzie nie ma czasu na autorefleksję kim jestem, jaki jest cel mojego życia, budowania bezinteresownych relacji międzyosobowych. Cywilizacja globalizacji formuje homogenizowaną kulturę uniwersalną, w której zacierają się granice lokalności. Dzisiejszy człowiek coraz mniej pyta o przeszłość, skoncentrowany na poznawaniu i zdobywaniu świata zrywa więzi społeczne miejsca swojego urodzenia i swoich rodziców.

Obecne czasy są silnie naznaczone techniką, żyjemy w świecie szybkiego komunikowania na bardzo duże odległości za pomocą mediów elektronicznych.

Potocznie media kojarzą się z elektronicznymi środkami przekazu, radiem telewizją, Internetem. Kontakt z nimi jest powszechny, sugerowany przez nadawcę jako przekaz masowy. Media można traktować szerzej, jako wszelkiego rodzaju przedmioty, urządzenia dostarczające odbiorcy pewnych bodźców sensorycznych, oddziaływujących na wzrok, słuch, czy też dotyk, umożliwiających poznanie rzeczywistości, bądź uzyskanie wiedzy o niej. Inaczej mówiąc są środkami przekazu szeroko pojętej kultury. Mają również znaczenie lokalne, obrazujące specyfikę tychże środowisk. Poprzez media możemy poznawać kulturę, odkrywać swoją tożsamość, a przede wszystkim tę kulturę tworzyć.

Pojęcie mediów

W zrozumieniu i określeniu roli mediów w kulturze, odkrywaniu tożsamości regionalnej właściwym staje się bazowanie na kulturowej teorii mediów Marschala McLuhana.

Dla McLuhana mediami są wszelkie przedłużenia ciała człowieka lub formy organizacji społecznej i sposób interakcji międzyosobowej (McLuhan 2004). W tym rozumowaniu medium jest koło jako przedłużenie ludzkiej nogi, kamera – ludzkiego oka, komputer jako przedłużenie ośrodkowego układu nerwowego. W specyficznych sytuacjach medium jest środkiem przekazu nadawanym przez technikę. Technika wiąże się z dokonaniami człowieka, produkcją dóbr materialnych ułatwiających czy

wręcz niekiedy umożliwiających życie na Ziemi (Morbitzer 2007). Zawiera reguły zdobywania i przetwarzania dóbr materialnych, wiąże się z kulturą funkcjonowania społecznego różnego rodzaju grup regionalnych

Poszukiwanie nowych narzędzi ułatwiających przeobrażanie przyrody, ich używanie staje się elementem tradycji charakteryzującej wybraną społeczność. Urządzenia techniczne stają się środkami przekazu, źródłem wiedzy o ludziach.

W tym szerokim rozumieniu środków przekazu możemy stwierdzić, że medium jest to wszystko, co nas otacza, zarówno dobra materialne, jak i sposób ich wykorzystania, a więc stosunki społeczne istniejące w grupie narodowej, etnicznej.

Tradycja strojów, obrzędów obrazuje cechy grupy narodowej jest źródłem wiedzy historycznej, ukazuje antropologię mniejszości lokalnej. Media te stają się inspiracją przemyśleń o naturze twórców ludowych, prowokują do szukania przyczyn zachowań, stają się źródłem wiedzy o relacjach międzyosobowych.

Sięgając w mroki przeszłości, o dawnych ludach autorytatywnie wiemy z przekazów pisanych, drukowanych, wykopalisk archeologicznych. Świadczy to jednoznacznie, że media są podstawowym źródłem informacji o plemiennych korzeniach dzisiejszych wspólnot. Zachowane materialne ślady przeszłości wzmacniają poczucie tożsamości dzisiejszego człowieka, to media są niekiedy koronnym argumentem przynależności do grupy etnicznej.

Jak już wspomniano, media są przede wszystkim materialnym wytworem ludzkiej cywilizacji służącym człowiekowi. Sens mediów można wyjaśnić kulturowymi kontekstami, nadającymi nieożywionej materii sens duchowy, ukazującymi ludzki aspekt, sens funkcjonowania wspólnot narodowych, etnicznych.

Kulturowe znaczenie mediów

Cechą wyróżniającą człowieka od innych bytów jest umiejętność tworzenia kultury. W najbardziej ogólnym ujęciu możemy powiedzieć, że kulturą jest wszystko to, co człowiek stworzył i co potrafi zmienić. Natomiast to, na co człowiek nie ma wpływu, można określić mianem natury (Morbitzer, 2007). E. Tylor kulturę definiuje jako „złożoną całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje oraz wszelkie zdolności i nawyki zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa" (Nowicka 2006, 47).

Z kulturą wiąże się hierarchia wartości**,** oznacza wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała, stara się drogą poznania i pracy poddać świat pod swoją władzę. Aksjologiczne ujęcie kultury ma duże znaczenie w krzewieniu określonych wartości, szczególnie uniwersalnych, wspólnych

grupom jakiegoś regionu. W ten sposób stworzony język symboli i gestów pozwala komunikować się różnym, niekiedy odległym społecznościom.

Wartościujące rozumienie kultury nie do końca obrazuje istotę zachowań człowieka. Stąd też dla ukazania sensu ludzkich działań niekiedy trzeba przyjąć podejście opisowe, bez wartościowania zdarzeń.

Zdaniem E. Nowickiej, zjawiska kulturowe cechuje wymiar czasowy, przestrzenny. Jest pewnym systemem pozwalającym adaptować się człowiekowi do istniejących warunków (Nowicka 2006). Zdarzenia kulturowe odbywają się na płaszczyźnie materialnej i duchowej.

Wymiar materialny ściśle wiąże się z życiem gospodarczym, wytworami ludzkimi i ich zastosowaniem. Interesujące spostrzeżenie Z. Baumana, że „przedmiot jest przedmiotem kultury, jeśli trwa dłużej niż jego potencjalna użyteczność przypisana mu w chwili jego tworzenia" (Bauman 2007, 90) nasuwa wniosek, że wytwory materialne nie tylko mają walory użyteczności, ale też stają się atrybutami przynależności do określonej wspólnoty.

Natomiast wymiar duchowy nawiązuje do sfery ludzkich doznań, nadawania znaczeń otaczającemu światu i ich przeżywania. Niematerialny wymiar kultury pobudza do refleksji, staje się czynnikiem odkrywania siebie, własnego dziedzictwa, co w konsekwencji zwiększa dorobek kulturowy grupy narodowej czy etnicznej.

Szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest kultura, dostrzegamy, że bez względu na różne definicje, kultura zawsze nawiązuje do człowieka. Personalistyczne postrzeganie kultury cechowało postać Jana Pawła II, który przemawiając w UNESCO, jak sam zaznaczył, dał świadectwo własnego doświadczenia człowieka, czym jest kultura. Dla niego kultura jest właściwym sposobem istnienia człowieka, przez który człowiek bardziej staje się człowiekiem. Człowiek i naród nie żyje dla kultury, ale przez kulturę umożliwiającą zachowanie własnej tożsamości (Jan Paweł II 2005).

Analizując media w kulturze grup zamieszkujących Warmię i Mazury, można przyjąć, że „pojęcie kultura odnosi się do człowieka i jego sfery duchowej, obejmującej między innymi wiarę, poglądy, obrządki, obyczaje, zwyczaje, wierzenia i osobiste przekonania, dobra materialne zaś są materialnymi korelatami kultury" (Morbitzer 2007, 23).

W porównaniu przedstawionych dwóch pojęć media i kultura widzimy silny związek tych znaczeń. Nie może istnieć kultura bez mediów. Media są siłą sprawczą zmian kulturowych oraz kultura stymuluje, wymusza tworzenie, doskonalenie środków przekazu.

Media w odkrywaniu tożsamości regionalnej

Zdrowe funkcjonowanie człowieka wymaga pewnej harmonii wewnętrznej, zgodności przekonań z działaniem codziennym. Odkrycie samego siebie, odpowiedzenie na pytanie, skąd pochodzę i jaki jestem, ułatwia poruszanie się w bardzo zagmatwanym świecie idei, wartości. Te filozoficzne, egzystencjalne pytania skłaniają do koncentrowania się wokół pojęcia tożsamości. Samo pojęcie ma bardzo wiele znaczeń, często z sobą sprzecznych. Dlatego też, moim zdaniem, punktem wyjścia powinno być metafizyczne stwierdzenie Arystotelesa, że „tożsamość jest pewną jednością wielości rzeczy bądź jednością jednej rzeczy pojmowanej jako wielość, gdy na przykład mówimy, iż rzecz jest identyczna sama z sobą; bo ta sama rzecz jest tutaj pojmowana jako dwie" (Arystoteles 1983, 1018a).

Zdaniem Z. Baumana, poszukiwanie tożsamości zmierza w dwóch kierunkach, jest pod wpływem dwóch sprzecznych sił. Balansuje między myśleniem i działaniem indywidualnym, a bezkompromisową przynależnością do jakiejś grupy (Bauman 2007). Odkrywanie tożsamości rodzi się w wielkim napięciu poznania i akceptowania siebie jako kogoś, kto jest jedyny i niepowtarzalny, oraz potrzeby akceptacji społecznej, na przykład wynikającej z przynależności do określonej grupy etnicznej.

Zdaniem J. Nikitorowicza, tożsamość jest cechą ludzi, a nie kultury, instytucji czy zbiorowości, jest świadomością ważnych i istotnych dla funkcjonowania własnych cech. Tożsamość jednostki kształtuje się w określonej grupie, pod wpływem kultury otoczenia, przejawia się więc w wymiarze osobistym i społecznym (Nikitorowicz 2009).

Ciekawym, naturalnym sposobem pogodzenia tych dylematów może być zdanie, które powiedziała mi starsza kobieta, autochtonka z Warmii, że *nie jest ani Polką, ani Niemką, jest Warmiaczką*. Te proste, mówione „od serca" słowa wiejskiej kobiety ukazują głębię tożsamości indywidualnego myślenia i potrzebę bycia społecznego.

Społeczności funkcjonujące w odrębnościach narodowych i etnicznych cechujące się odmiennością kulturową tworzą media i posługują się nimi w podobny sposób. Bez względu na szerokość geograficzną, epokę, przynależność narodową ludzie żyją w naturalnym cyklu świata, rodzą się, wrastają, umierają. Pracując, zdobywają pożywienie, produkują sprzęty codziennego użytku, odzież. Tworzą te same media nie różniące się istotą, ale co najwyżej formą**.** Poprzez zróżnicowaną formę otaczających mediów możemy zdiagnozować specyfikę kulturową grup etnicznych. Posługując się mediami, mamy możliwość zmieniać kulturę społeczną, edukować, kształtować postawy obywatelskie, narodowe.

Badanie, analiza obrzędów i zwyczajów dowolnej grupy społecznej jest również wniknięciem w obszary medialne. Media są językiem, zbiorem symboli, przez które

autor, twórca, członek wspólnoty wyraża swoją tożsamość nie tylko tę indywidualną, ale również grupową. Z satysfakcją podkreśla zachowaniem, strojem odrębność „swojej" grupy od innych.

Media będące w bezpośrednim zasięgu człowieka, sprzęty codziennego użytku, kultywowane zwyczaje z edukacyjnego punktu widzenia są najskuteczniejszym środkiem tworzenia, pielęgnowania kultury społecznej, podtrzymywania bogactwa odrębności wyrażającej tożsamość człowieka.

Badanie, pielęgnowanie kultury grup regionalnych stawia sobie za cel potrzymanie trwania tychże społeczeństw. Trwanie to zapewni przekazywanie tradycji młodszym pokoleniom, które muszą być edukowane, zapoznawane z dorobkiem swoich przodków. Edukacja w swoim działaniu nie może pominąć mediów, bo poprzez nie młody człowiek może doświadczyć związku z przeszłością.

Historia ludności warmińskiej jest trudna. Jej kulturę tworzyły wpływy polskie, niemieckie, tradycja dawnych Prusów. Spoiwem łączącym konglomerat świeckiej tradycji był kościół katolicki. Tereny Warmii i Mazur są obszarem, gdzie dominowała gospodarka rolna, rybacka. Wymuszało to wkomponowanie się kultury ludności tychże terenów w naturalny cykl przyrody. Środkami przekazu są tradycje, obrzędy związane z porami roku, pracami w polu czy też w obejściu domowym. Przykładem takiego uporządkowania niech będzie układ treści książki Edwarda Cyfusa *Moja Warmia* (Cyfus 2012).

Tradycja Kościoła Katolickiego na Warmii pozostawiła głęboki ślad przekazu pewnych wartości uniwersalnych budujących kulturę tych stron. „Kalendarz liturgiczny był istotnym przedmiotem oddziaływania na wiernych przez przedstawicieli Kościoła. W ciągu roku nieustannie informowano parafian o nadchodzących świętach, ich porządku, randze i sposobie obchodzenia" (Hochleitner 2006, 86). Ludność edukowana poprzez obrzędowość religijną dat kalendarza, uczestniczenie w łosierach ubogacała swoje życie, a przede wszystkim wzmacniała się w trudnych chwilach wojen, klęsk.

„Warmiński zaścianek pozbawiony był fabryk i większych zakładów przemysłowych. Raczej panowała tu stagnacja gospodarcza, utrwalał się tradycyjny model życia, co stwarzało warunki do podtrzymywania zwyczajów po przodkach i odsuwania wszelkich nowości. Jak każda społeczność rustykalna, tak i Warmiacy byli przywiązani do tradycji. Gorliwie uczestniczyli w nakazanych i nadobowiązkowych nabożeństwach, także pielgrzymkach do miejsc odpustowych" (Chłosta 2009, 9).

Przykładem spisanego medium uporządkowania kultury według kalendarza kościelnego i pór roku jest książka Marii Zientary-Malewskiej (1959) *Warmio moja miła*.

O tradycji, kulturze mieszkańców Warmii i Mazur świadczy ich domostwo. Układ zagrody, wyposażenie domu, sprzęty używane w życiu codziennym są szczególnie wiarygodnymi mediami świadczącymi o życiu mieszkańców. Maria Zientara-Malewska z warmińską wrażliwością pisze, że „do budowy chaty przystępowano po gruntownym namyśle i po naradzie z krewnymi i sąsiadami. Wybierano najkorzystniejsze miejsce, możliwie w pobliżu jeziora, rzeki, źródła lub bagna na wzgórku, by mieć widok na pola i łąki" (Zientara-Malewska 1959, 105). Wiejskie chaty budowane z powszechnie dostępnych materiałów w swoim układzie były bardzo funkcjonalne, powielane jako typowe.

„Starowarmińska izba jest to wielki, częstokroć jedyny pokój całego domu, który z trwałego drewna wystawiony, słomianym dachem pokryty, przez sień dzieli się na dwie części; w jednym końcu komorki dla ubrania i dla służących, w drugim owa wielka izba, mieszkalnia i często sypialnia razem" (Barczewski 2002, 42).

Społeczeństwo Warmii i Mazur bardzo dobrze opisuje noszony przez nie ubiór. Elementy stroju, jego kolorystyka nie są przypadkowe. Strój, szczególnie odświętny, jest bardzo silnym nośnikiem kultury, poszczególne detale mają swoją wielosetletnią historię. Właściwe odczytanie symboliki stroju jest najlepszym nośnikiem wiedzy o regionie, kulturze jego mieszkańców. „Na tle ludowych strojów sąsiednich grup etnicznych strój warmiński jest niejako pomostem między zachodem a wschodem, między strojem kaszubskim a litewskim" (Klonowski 1960, 7).

Obecnie uznany strój warmiński jako ubiór regionalny jest strojem zrekonstruowanym po 1945 roku dla budowania tradycji tych ziem w nowym układzie politycznym dla ożywienia i integracji ludności Warmii. W okresie międzywojennym i wcześniej, w XIX wieku strój pojawiał się bardzo rzadko, Można pokusić się o stwierdzenie, że strój warmiński jest nośnikiem historii tych ziem, natomiast nie do końca powszechnym atrybutem społeczności etnicznej.

Sposób odżywiania jest kolejnym obszarem wiedzy o mieszkańcach regionu. Posilano się tym, co wyprodukowano. Opis tradycji stołu, uczestnictwo w biesiadowaniu pozwala zrozumieć specyfikę życia mieszkańców dawnych Prus. Skład codziennego posiłku zależał od zasobności materialnej domu, dostępności produktów. W opisie kultury danej grupy ważna jest tradycja stołu odświętnego, gromadzącego biesiadników z okazji świąt, uroczystości rodzinnych. „Wyjątkowo sutą ucztę przygotowują Warmiacy na tradycyjne przyjęcie rodzinno-towarzyskie z okazji dorocznego odpustu – „kiermasów. Przyrządzają oni wiele potraw, które spożywają według przyjętej kolejności" (Pawłowska 1987, 76).

Tereny Warmii i Mazur zamieszkują mniejszości narodowe, które trwają na nich od można powiedzieć setek lat. Jednakże wydarzenia lat czterdziestych minionego

wieku istotnie zmieniły strukturę społeczną mieszkańców tych terenów. Pierwsze pokolenie przesiedleńców wnosiło na tereny Warmii i Mazur swoją kulturę zakotwiczoną w zwyczajach, obrzędowości, ubiorze, tradycji religijnej trenów wyjścia.

Dzisiaj, po siedemdziesięciu latach, gdzie postęp cywilizacyjny przyczynił się do homogenizacji, umasowienia kultury, stworzenia globalnego wzorca życia, by zachować kulturę narodową, etniczną istnieje wielka potrzeba reedukacji, w wielu sytuacjach edukacji regionalnej.

Wykorzystanie mediów w podtrzymywaniu tożsamości regionalnej

Nowe media, jakimi są interaktywne elektroniczne środki przekazu z pedagogicznego punktu widzenia są dostarczycielami pewnej wirtualnej wiedzy o społecznościach, ich kulturze. Wejście w kulturę upozorowania, wręcz niszczącą tradycję minionych pokoleń wprost nie podtrzymuje wartości dorobku przodków. Nie daje mocy przeżywania, utożsamiania z tradycjami grup narodowych czy etnicznych. Wirtualny obraz pełen efektów dźwiękowych, przesycony formą pobudza zmysły nastawione na sensację, osłabia refleksyjne, retrospektywne myślenie.

Nowe media mogą dwojako pomagać odkrywać tożsamość regionalną. Po pierwsze jako audiowizualna ilustracja wcześniej przedstawionych sytuacji przybliżających związek osoby z rzeczami i miejscami odsłaniającymi tożsamość regionalną. Mogą to być prezentacje multimedialne ilustrujące minione epoki, pokazujące świat już nieistniejący. Po drugie nowe media są doskonałymi narzędziami, przy pomocy których odkrywamy tożsamość w działaniu, dokumentując ślady przeszłości.

Pomimo pewnych kreatywnych cech stosowania nowych mediów postulatem edukacji medialnej jest użycie różnorodnych środków przekazu do wzmacniania tożsamości regionalnej w kulturowym ujęciu McLuhana. Przede wszystkim społeczny charakter przekazu promuje jako najważniejsze medium człowieka. Komunikacja bezpośrednia, w kontakcie z żywym człowiekiem opowiadającym swoje doświadczenia życiowe zostawia najgłębszy ślad w psychice.

Zwiedzenie miejsc, gdzie znajdują się korzenie określonych osób uwiarygodnia sens trwania w kulturze przodków. Słusznym jest promowanie „podróży sentymentalnych" do miejsc dzieciństwa, w których biorą również udział dzieci i wnuki. W takich sytuacjach ludzie starsi stają się wiarygodnymi świadkami przeszłości.

Wyobraźnia pobudzona faktami miejsca i doświadczeń starszych osób prowokuje do samodzielnego odkrywania siebie. Z wewnętrznej potrzeby ekspresji młody człowiek zainteresuje się muzyką ludową, z dumą ubierze strój ozdobiony regionalnymi ornamentami, z wielkim zaangażowaniem udokumentuje na zdjęciach ślady

przeszłości, a niekiedy „sięgnie po pióro" i napisze tekst nawiązujący do tradycji przeszłości zawierający próbę odpowiedzi na pytania o własną tożsamość.

Idąc z duchem postępu cywilizacyjnego z medialnego punktu widzenia ważnym jest łączenie tego, co stare, z tym, co nowe. Pobudzać, inspirować do refleksji mediami tradycyjnymi, wizualizować, uogólniać nowymi iteratywnymi środkami oddziaływania społecznego.

Bibliografia

Arystoteles, 1983, *Metafizyka*, Warszawa.
Barczewski Walenty, 2002, *Kiermasy na Warmii*, Olsztyn.
Bauman Zygmunt, 2007, *Płynne życie*, Kraków.
Chłosta Jan, 2009, *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Warmii*, Olsztyn.
Cyfus Edward, 2012, *Moja Warmia*, Dąbrówno.
Hochleitner Janusz, 2006, *Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej w XVI – XVIII wieku*, Olsztyn.
Jan Paweł II, 2005, *Pamięć i tożsamość, Kraków.*
Klonowski Franciszek,1960, *Strój warmiński*, Wrocław.
McLuhan Marshall, 2004, *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*, Warszawa.
Morbitzer Janusz, 2007, *Edukacja wspierana komputerowo a humanistyczne wartości pedagogiki*, Kraków.
Nikitorowicz Jerzy, 2009, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa.
Nowicka Ewa, 2006, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa.
Pawłowska Jadwiga, 1987, *Wieś warmińska Brąswałd w województwie olsztyńskim w latach 1945-1967*, Wrocław.
Zientara-Malewska Maria, 1959, *Warmio moja miła*, Warszawa.

NAUJOJI ŽINIASKLAIDA, ATSKLEIDŽIANTI REGIONINĮ IDENTITETĄ

Santrauka

XXI amžius – tai laikotarpis, išsiskiriantis naujomis technologijomis, sparčiais komunikacijos metodais. Kasdienis bendravimas įgyja globalų pobūdį. Dabartis vertintina kaip daugybės socialinių emigracijų ir kultūrų persipynimo periodas. Žmogui susipažįstant su kitomis kultūromis, atsiranda poreikis apibrėžti ir savo regioninį identitetą, atsakyti į klausimą, iš kur esu kilęs. Kadangi žiniasklaida yra vienas iš pagrindinių informacijos perdavimo šaltinių, suteikiančių žinių apie praeities istorijos ir kultūros reiškinius, jų apraiškas, ji taip pat gali būti laikoma vienu iš būdų, padedančių atskleisti regioninį identitetą.

Esminiai žodžiai: žiniasklaida, kultūra, identitetas, švietimas.

NEW MEDIA IN A DISCOVERY OF REGIONAL IDENTITY

Summary

XXI century is a period marked by technology and methods of quick communication. Daily contacts have a global range. Present years are characterized by social emigrations, so an exchange of many cultures occurs. People recognise other cultures but they also need to define their own regional identity, to answer a question where I am from. Media are the basic source of knowledge about the past. They also can be a method of identity expression through the performed products and documenting the shadows of the past.

Keywords: media, culture, identity, education.

Maria Sienko

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

NOWOHUCKA TOŻSAMOŚĆ LIMINALNA, CZYLI O (RE)KONSTRUOWANIU TOŻSAMOŚCI W TYGLU PRZEMIAN POLITYCZNO-EKONOMICZNYCH I KULTUROWYCH

Zawarta w tytule tego tekstu kategoria tożsamości określa specyficzną formę samoidentyfikacji. Tożsamość liminalna jest bowiem „zjawiskiem charakterystycznym dla procesów zmian społecznych, które radykalnie przekształcają strukturę. Pojawia się w stanach granicznych przejścia systemu od jednego do innego typu porządku społecznego" (Niedźwiecki 2008, 80). To przejście dotyczyć może zmian struktury politycznej czy ekonomicznej lub jednoczesnych przekształceń kilku rodzajów (politycznych, ekonomicznych i kulturowych). Skutkuje pojawieniem się liminalności społecznej, czyli stanu, w którym nie nastąpiło jeszcze całkowite odłączenie od „starego" porządku społecznego i przyłączenie do „nowego", wymagające rozpoznania nowego kontekstu społecznego i odnalezienia się w nim. Jak pisze cytowany już socjolog, Dariusz Niedźwiecki:

> W warunkach liminalności społecznej dochodzi do kształtowania się specyficznej tożsamości, czyli zbioru relatywnie trwałych właściwości, charakteryzujących sposoby autopercepcji i percepcji innych wywodzone z cech struktury społecznej lub całościowo, antropologicznie rozumianej kultury danej zbiorowości. W tym przypadku jest ona oparta na odmiennych, często sprzecznych aksjologicznych i strukturalnych elementach „starego" i „nowego" porządku. Naturalnie taka samoidentyfikacja nie charakteryzuje wszystkich aktorów społecznych. Wielu (...) posiada tożsamość, która pozwala im właściwie identyfikować sygnały płynące z instytucjonalnie skodyfikowanej nowej rzeczywistości. (Niedźwiecki 2008, 87)

Posiadanie lub brak tożsamości liminalnej i czas trwania takiej odmiany samoidentyfikacji zależą m.in. od poziomu kompetencji kulturowych konstruujących ją podmiotów (por. Niedźwiecki 2008, 87-88).

W tym artykule interesować mnie będzie przede wszystkim pewien typ działań społeczno-artystycznych, zorientowanych na rozwijanie kompetencji, które okazują się niezwykle ważne w procesie konstruowania / rekonstruowania tożsamości w warunkach „głębokiej" zmiany całego systemu społecznego czy poszczególnych jego struktur. Są one istotne także dla szkolnej edukacji kulturowej, bo ma ona przygoto-

wać uczniów do życia w dynamicznej, podlegającej ciągłym zmianom rzeczywistości. W tym aspekcie opisywane dalej specyficzne doświadczenia społeczności Nowej Huty w (re)konstruowaniu tożsamości w warunkach zmian systemowych mogą mieć nie tylko lokalne, ale bardziej uniwersalne znaczenie.

Transformacje ustrojowe i ich tożsamościowe konsekwencje dla społeczności Nowej Huty

1989 rok zapoczątkował fazę liminalną, związaną z przechodzeniem polskiego społeczeństwa od scentralizowanego politycznie oraz ekonomicznie, monopartyjnego systemu socjalistycznego do gospodarki kapitalistycznej, w której dominującą rolę odgrywa wolny rynek. Do zmian wywołanych transformacją systemową dołączyły wkrótce inne, związane z integracją europejską i globalizacją, co powoduje często łączenie tych trzech procesów oraz nakładanie się ich przyczyn, przebiegu i konsekwencji.

Poprzednia modernizacja, która ufundowała zmieniany w końcu lat 80. XX w. ustrój społeczny, rozpoczęła się natomiast w 1949 roku. Była efektem narzuconego Polsce po II wojnie światowej porządku społeczno-politycznego i kierunku rozwoju gospodarczego, a realizowana według stalinowskiego modelu. Wiązała się z całkowitą eliminacją dawnego porządku społecznego, budowaniem nowego, socjalistycznego społeczeństwa, a także z polityką forsownej industrializacji i urbanizacji kraju. Znalazły one szczególny wyraz m. in. w *wielkich budowach* socjalizmu. Niczym w soczewce skupiały się w nich wszystkie elementy stalinowskiego oraz poststalinowskiego projektu modernizacji oraz skutki realizacji takiej zmiany (por. Wielgosz 2007, 249).

Nowa Huta, „sztandarowa budowa" etapu forsownej industrializacji i urbanizacji kraju, odegrała w obu tych transformacjach ustrojowych wyjątkową, acz różną rolę. Powstała w wyniku realizowanego po wojnie na szeroką skalę procesu modernizacyjnego, który zmieniał Polskę z kraju rolniczego w przemysłowy, a jako ważny element wielkiego projektu ideologicznego miała ucieleśnić „wzór socjalistycznego miasta". Stała się w pierwszych latach swojego istnienia tyglem kulturowym, ponieważ do budowy Nowej Huty i do pracy w kombinacie metalurgicznym ściągały (bądź były ściągane) tysiące ludzie z różnych obszarów Polski. Znaleźli się tu także Romowie, Ukraińcy, Litwini, a nawet Grecy i Macedończycy. Budowa miasta i huty, praca przy wytopie stali miała być dla nich, jak przekonywały agitacyjne plakaty i filmy, ziszczeniem szczęśliwego Nowego Jutra (por. Golonka-Czajkowska 2013, 38-62), natomiast dla całej Polski przykładem jego urzeczywistniania. Rzesze ludzi przybywających do Nowej Huty budowały tu jednak nie tylko nowe domy i miasto czy pracowały przy wytopie stali, ale – według założeń społecznej inżynierii – i siebie samych jako nowych,

szczęśliwych ludzi. Zlokalizowanie wielkiego kombinatu[1] i nowego socjalistycznego miasta pod Krakowem miało być nadto, jak się dość powszechnie sądzi, przeciwwagą dla konserwatywnego, inteligenckiego Krakowa („zemstą Stalina"). Zwielokrotniało to wśród nowych mieszkańców nowego miasta problemy samoidentyfikacji, identyfikacji innych i bycia identyfikowanym, wywołane już przez sam fakt tworzenia organizmu miejskiego z ludności napływowej i resztek miejscowej, wydziedziczonej ze swoich dawnych ojcowizn. Wszystkich ich poddano też presji legitymowania się narzucaną odgórnie, nową tożsamością społeczną.

Ufundowana na takich przesłankach Nowa Huta stanowiła w okresie socjalizmu symbol przemian i narzędzie totalitarnej władzy, wykorzystywane do mobilizowania społeczeństwa w wysiłku „urzeczywistniania ustroju sprawiedliwości społecznej". Choć krzepnąca społeczność robotniczej dzielnicy już w latach 60. XX w. była wobec komunistycznej władzy coraz mniej uległa i coraz dobitniej wyrażała przywiązanie do określonych wartości, których próbowano ją pozbawić[2], to oficjalne reprezentacje Nowej Huty i wpisana w jej przestrzeń socrealistyczna symbolika (układ przestrzenny, architektura itp.) odcisnęły na wizerunku tego miasta/dzielnicy trwałe piętno.

Na początku transformacji ustrojowej z 1989 r., po polityczno-ekonomicznym krachu systemu socjalistycznego, do którego obalenia w znacznym stopniu przyczyniła się nowohucka Solidarność, uczyniono Nową Hutę symbolem nieudanego eksperymentu, nieaktualnej ideologii, miasta emerytów, bezrobotnych i braku perspektyw, czyli poręcznym instrumentem nowej władzy w forsowaniu najostrzejszej wersji społeczno-ekonomicznych przekształceń, bo według modelu anglosaskiego (por. Kowalik 2007, 269-273).

Oficjalne, szeroko upowszechniane i do diametralnie odmiennych obrazów odwołujące się reprezentacje Nowej Huty – „wzorcowe miasto socjalistyczne" *versus* „przykład bankructwa socjalizmu i enklawa bezrobocia" – wchodzą dziś w konflikt z wewnętrznymi obrazami tego miejsca, tworzonymi przez jego mieszkańców. Nie przylegają bowiem do ich poczucia lokalnej (regionalnej) tożsamości, obrazu siebie jako mieszkańca dzielnicy i członka nowohuckiej społeczności. Mobilizuje to lokalną społeczność do konstruowania narracji tożsamościowych, które wyrastają z chęci

[1] Pierwotnie nazwano go „Gigantem", a w 1954 roku nadano mu nazwę Huty im. Lenina (zob. Sibila, Salwiński, Pochwała 2008).

[2] Np. przywiązanie do wiary katolickiej i praktyk religijnych – walka o nowohucki krzyż w 1960 r., budowa nowych kościołów w dzielnicy, tworzenie się wokół nich pierwszych niezależnych od socjalistycznej władzy wspólnot, zrzeszeń i ruchów oporu; bunty w obronie przywilejów socjalnych, gwarantujących godne życie za ciężka pracę; walka o wolność i solidarność z innymi, podejmującymi ją środowiskami robotniczymi na początku lat 80. XX w., a w jej dramatycznym finale bastion Solidarności – ruchu, który doprowadził do obalenia systemu komunistycznego w Polsce (zob. m.in. Terlecki, Lasota, Szarek 2002).

zrównoważenia tych zewnętrznych, najczęściej negatywnych i stereotypowych przedstawień Nowej Huty[3]. W ich artykulacji i ekspresji pomagają realizowane w Nowej Hucie praktyki społeczno-artystyczne. Koncentrują się one na tworzeniu sytuacji wyzwalających potrzebę budowania autobiograficznych narracji i wyposażeniu ich autorów w określone kompetencje kulturowe, umożliwiające ekspresję indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Mogą się one nadto okazać skuteczną strategią obrony przed całkowitym oddaniem się we władzę sił politycznych czy rynkowych, stale wykazujących tendencję do zdobywania monopolu (a przynajmniej dominującego wpływu) w zakresie narzucania jednostkom i całym grupom społecznym określonej tożsamości. W poprzednim ustroju miał to być człowiek całkowicie oddany realizacji zadań socjalizmu. Dziś, w dobie korporacyjnej ekonomii jednostka winna zdefiniować siebie przez przynależność do jednej z narzucanych przez jej filozofię kategorii ludzi: niereflekśyjnych, ale wydajnych producentów i/bądź nienasyconych konsumentów. Jeśli nie jest w stanie tego zrobić, to staje się ludzkim „odpadem" kwalifikującym się „na przemiał" (por. Rutkowiak 2010, 18; Bauman 2004).

W następnej części niniejszego tekstu postaram się pokazać na przykładzie nowohuckich doświadczeń z ostatnich lat znaczenie wybranych praktyk społeczno-artystycznych i określonych kompetencji kulturowych, stwarzających warunki do (re)konstruowania tożsamości w liminalnych fazach rozwoju społecznego. Skupię się przede wszystkim na rozpoznanej przez inicjatorów i koordynatorów takich działań roli tożsamości narracyjnej jako przeciwwagi dla zawłaszczających i instrumentalizujących Nową Hutę wielkich narracji socjalizmu i neoliberalizmu, a także – co może mieć bardziej ogólne znaczenie – jednym ze sposobów kształtowania tożsamości w warunkach permanentnych (choć nie tak zasadniczych jak w przypadku przekształcania całej struktury) zmian ekonomicznych i kulturowych, które stają się immanentną cechą „płynnej nowoczesności" (Bauman 2006).

Tożsamość narracyjna jako sposób konstruowania i rekonstruowania tożsamości w liminalnej fazie rozwoju społecznego

Założenia ontologiczne dla stworzonej przez narratywistów koncepcji tożsamości sformułował Martin Heidegger (por. Rosner 2003, 23). Wskazał on m.in. na czasowość bytu ludzkiego. Ponieważ zaś koncepcja czasowości łączy ze sobą w procesie rozumienia przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, bliska jest narracyjności. Jednostka jako byt rozumiejący, który odnosi się do swego bycia, rozciągniętego między narodzinami i śmiercią, może odwołać się w procesie samorozumienia nie

[3] Pisałam o tym szerzej w innych tekstach (zob. Sienko 2012a, 55-74, Sienko 2012b, 27-42).

tylko do własnej przeszłości, ale także do zbiorowego doświadczenia społeczności czy kultury, w której uczestniczy (Kociuba 2008, 56). Samorozumienie, podobnie jak opisywana przez narratywistów autonarracja, jest konstruowaniem własnej tożsamości, czyli procesem. Jednostka dokonuje w nim interpretacji przeszłych zdarzeń z perspektywy teraźniejszości, a ich interpretacja zależy od tych, które nastąpiły później. W ten sposób człowiek uspójnia poszczególne działania i zdarzenia życiowe, nadaje im całościowy sens oraz znaczenie.

Określenie tożsamości „narracyjną" zostało zapożyczone z teorii literatury, ale w przypadku określanej przez nie koncepcji tożsamości odnoszone jest do struktury rozumienia, odczuwania i doświadczania siebie oraz świata przez jednostkę ludzką (por. Kociuba 2008, 57).

> Każdy człowiek – pisze przywoływana już socjolożka – ma tożsamość nieuświadomioną, niezwerbalizowaną i przedpojęciową. Oparta jest ona na wewnętrznym głębokim doświadczeniu niewerbalnym i nieobrazowym, w którym brak obrazu własnego ja oraz samowiedzy. Nie wszyscy zaś mają poczucie tożsamości, tzn. doświadczają swojego ja, mają świadomość odrębności bądź podobieństwa do innych czy przeżywają ciągłość ja – czyli mają tożsamość uświadomioną, refleksyjną. Ponadto, spośród ludzi, którzy mają poczucie tożsamości, nie wszyscy wybierają narracyjną formę samopoznania i zdobywanie wiedzy o sobie przez fabularyzację faktów z własnego życia. (Kociuba 2008, 64)

Wydaje się jednak, że tożsamość narracyjna, czyli umiejętność organizowania zdarzeń i działań w całościowe, rozwijające się w czasie struktury sensu i znaczenia, może odegrać zasadniczą rolę w fazie liminalnej rozwoju społecznego, a także w płynnej nowoczesności. Może też mieć niebagatelne znaczenie dla lepszego rozumienia zmieniającego się kontekstu społecznego, politycznego i/czy ekonomicznego, który w znacznym stopniu determinuje sposób i efekt samopoznania.

Tożsamość narracyjna pomagająca przezwyciężać bądź skracać liminalność samoidentyfikacji, wymaga jednak określonych kompetencji kulturowych. Pojawieniu i utrzymywaniu się liminalnej fazy w rozwoju tożsamości sprzyjają bowiem, jak przekonuje D. Niedźwiecki, m.in.

> niskie kompetencje kulturowe, starszy wiek oraz zamieszkiwanie terenów wiejskich i małomiasteczkowych. Ten pierwszy czynnik ogranicza możliwość interpretowania zmieniającej się rzeczywistości, tym samym jej rozumienia. Powoduje, że interakcja, w trakcie której dochodzi do konstruowania i rekonstruowania tożsamości, pełna jest różnego rodzaju zakłóceń ograniczających z jednej strony, możliwość wzbogacania ludzkiej osobowości, z drugiej wysyłania partnerom interakcyjnym zrozumiałych komunikatów. (...) Dwa kolejne czynniki sprzyjają pojawieniu się w trakcie interakcji zaburzeń łączonych z ograniczonym

> zaufaniem wobec partnera interakcyjnego. Jest on traktowany w kategoriach obcego, zagrażającego dotychczasowemu porządkowi, czasami wręcz wroga. W efekcie interakcja służąca konstruowaniu czy rekonstruowaniu tożsamości staje się doświadczeniem wzmacniającym poczucie traumy. (Niedźwiecki 2008, 88)

Tak też zostało to rozpoznane przez animatorów i koordynatorów nowohuckich praktyk społeczno-artystycznych. Podstawowym założeniem realizowanych przez nich działań stało się bowiem oddanie głosu mieszkańcom dzielnicy, wyzwolenie i dostarczenie im odpowiednich środków do artykulacji i ekspresji własnej tożsamości. Podkreślają to już same tytuły i charakter niektórych nowohuckich projektów:

– *nowa_huta.rtf (relacje-teksty-forma)* – szeroko zakrojony (kilka modułów) i realizowany w ramach międzynarodowego przedsięwzięcia „Pamięć – dziedzictwo – tożsamość" projekt społeczno-artystyczny, zorientowany na pomoc w wyzwalaniu i znalezieniu odpowiednich form dla ekspresji indywidualnej i zbiorowej tożsamości nowohuckiej, a przeprowadzony przez Małopolski Instytut Kultury w Krakowie w latach 2004-2006;

– *Czas zatrzymany* – autorski projekt Adama Gryczyńskiego, kierownika działu filmowo-fotograficznego w Nowohuckim Centrum Kultury, skupiony na ratowaniu, gromadzeniu i ekspozycji starych fotografii oraz, wyzwolonych za ich pomocą, wspomnień rdzennych mieszkańców terenów, które wchłonęła Nowa Huta (Gryczyński 2006a, 2008);

– *Moja Nowa Huta* – nietypowa ekspozycja fotografii i wspomnień nowohucian, reprezentujących różne środowiska i pokolenia, a ukazujących rozgrywające się w Nowej Hucie w latach 1949-2009 szersze zjawiska społeczne czy historyczne w perspektywie własnej biografii opowiadającego (*oral history*). Projekt, wystawa i album (*Moja Nowa Huta* 2009) zrealizowane zostały przez Muzeum *Dzieje Nowej Huty* przy udziale mieszkańców dzielnicy;

– *Mieszkam tu* – spektakl prezentowany w teatrze Łaźnia Nowa[4], będący efektem wspólnej pracy artystów i mieszkańców Nowej Huty, którzy dla siebie i innych szukają odpowiedzi na pytanie, czym jest dla nich Nowa Huta.

W tych społeczno-artystycznych przedsięwzięciach, realizowanych w dzielnicy i przez dzielnicę, ujawniają się różne formy tożsamości narracyjnej (głównie jednak epicka i dramatyczna) oraz takie jej rozumienie, jakie prezentuje Charles Taylor (1995, 2001). Proces formowania się tożsamości, postrzeganej przez niego jako struktura samorozumienia, charakteryzuje, wg J. Kociuby (2008, 58-59):

[4] Niezależna scena teatralna, która od początku swego istnienia (1996 r.) silnie angażuje się w życie społeczności lokalnej (najpierw na krakowskim Kazimierzu, a od 2005 r. w Nowej Hucie).

– rozumienie samego siebie, które wiąże przeszłą historię (zwycięstw i klęsk, dojrzewania i regresji) z projekcją przyszłości;

– potrzeba uzgadniania budowanej przez jednostkę autonarracji ze społeczeństwem, tradycją i znaczącymi innymi, bo tożsamość kształtuje się w ramach społeczności i kultury, w której żyje jednostka, a dokonuje w języku, „w relacji do pewnych rozmówców";

– złożoność, to znaczy, że: po pierwsze – jednostka utożsamia się z jakąś wspólnotą historyczną, religijną, z określoną moralnością; po drugie – autonarracja odnosi się zarówno do procesu rozumienia siebie, kształtowania się tożsamości, jak i jej wyrażania;

– odmienność od tożsamości tradycyjnej. Była ona była dana, zastana, ustanowiona i zaakceptowana jako zgodna z horyzontem moralnym zbiorowości. Współczesna zaś jest kreowana, negocjowana, tworzona jako wynik ekspresji i indywidualnego wyboru.

Taka koncepcja tożsamości narracyjnej łagodzi napięcia tworzone przez zderzenie zewnętrznych obrazów dzielnicy z jej wewnętrzną projekcją, stanowiącą dla nowohucian istotny składnik samoidentyfikacji i budowania poczucia przynależności do określonego miejsca. Pozwala przeciwstawić się instrumentalnemu wykorzystaniu Nowej Huty, a także stwarza przeciwwagę dla pewnych pomysłów upamiętniania czasów PRL-u z jej wykorzystaniem (SocLand) oraz niektórych praktyk turystycznej konsumpcji dzielnicy (działalność firmy Crazy Guides – Communism Tour). Są one zorientowane na świętowanie ostatecznej klęski komunizmu (zredukowanego do etnologicznej ciekawostki czy śmiesznego reliktu przeszłości) kosztem Nowej Huty i jej mieszkańców. Te kontrowersyjne, w opinii nowohuckiej społeczności, wizerunki dzielnicy są tworzone przez przyjezdnych dla przyjezdnych, a nie przez mieszkańców dla mieszkańców. Ponadto umacniają krzywdzący ich stereotyp Nowej Huty jako komunistycznej dzielnicy. W tego typu muzealnych czy turystycznych symulacjach przyjezdny może bowiem postrzegać siebie jako turystę, konsumenta, sędziego, historyka, polityka czy komentatora, a mieszkańcom Nowej Huty zostaje wybór roli ofiary, kolaboranta, błazna, aktora bądź żywej skamieliny (Stanek 2007, 304).

Z tych powodów pomysłodawcy wymienionych wcześniej nowohuckich projektów społeczno-artystycznych starają się oddać głos mieszkańcom dzielnicy, co eksponuje chociażby opis założeń projektu *nowa_huta.rtf (relacje-teksty-forma)*:

> W tym eksperymencie stawiamy na udział i głos mieszkańców. Angażujemy tych, którzy Nową Hutę budowali, tych, którzy z miastem rośli, i tych, którzy je

odziedziczyli. Ich spojrzenie subiektywne i osobiste chcemy uczynić oryginalną wizytówką miejsca. Jego nową ikoną[5].

Ekspresję tak budowanej tożsamości miejsca i lokalnej społeczności ogranicza przede wszystkim poczucie wstydu i obawa, że „znów się będą z nas śmiać", a także poczucie niskiej wartości tych, których korporacyjna filozofia definiuje często jako ludzki „odpad". Brak im nadto odpowiednich kompetencji kulturowych, pozwalających sformułować i wysłać do otoczenia zrozumiały komunikat, kim tak naprawdę są.

Koordynatorzy projektów zorientowanych na oddanie głosu dzielnicy musieli więc najpierw przekonać mieszkańców Nowej Huty do tego, że są (a nie dopiero będą) podmiotami zdolnymi do kreowania siebie, decydowania o losie własnym i rozwoju dzielnicy czy o jej obrazie. Przykładem takich działań były m.in.: *Temat na Willowym*, czyli debata mieszkańców o przyszłości tego miejsca (w projekcie *nowa_huta.rtf*) oraz doświadczenia pewnej grupy nowohucian związane z realizacją przedstawienia *Mieszkam tu*. W tym ostatnim przypadku dostarczali oni artystom materiału do spektaklu, czerpiąc z własnej biografii i osobistych doświadczeń, współtworzyli go w fazie artystycznej „obróbki" i scenicznej ekspozycji[6]. Znaczny wysiłek animatorów nowohuckich praktyk społeczno-artystycznych wiązał się jednak nie tylko z wydobyciem autentycznego głosu dzielnicy, ale i ze znalezieniem dla niego nie fałszujących owego autentyzmu form ekspresji i z ekspozycją powstałych tą drogą indywidualnych oraz zbiorowych narracji tożsamościowych.

W projekcie A. Gryczyńskiego *Czas zatrzymany*, swoistymi wyzwalaczami i katalizatorami pamięci (Gryczyński 2006a, 7) okazały się, pochodzące z prywatnych archiwów, stare zdjęcia. Pierwotnie celem tego przedsięwzięcia było utrwalenie śladów przeszłości dla zachowania pamięci o ludziach z podkrakowskich wsi (Bieńczyc, Czyżyn, Grębałowa, Luboczy, Krzesławic, Mogiły czy Pleszowa), które wchłonęła Nowa Huta, a także rekonstrukcja wizerunku minionej rzeczywistość za pomocą fotografii. Pokazywały one oblicze tych ziem i jej mieszkańców sprzed „wielkiej budowy". Największą wartością, jaka – we wspólnym przekonaniu redaktora albumu i właścicieli zdjęć – ujawniła się w realizacji tego projektu, okazała się jednak możliwość spotkania i rozmowy z drugim człowiekiem, zainteresowanie jego prywatną historią. Tym, co pozwoliło tę wartość zrealizować, stała się właśnie pożółkła fotografia. Wyzwalała ona opowieść skierowaną do uważnego, empatycznego słuchacza, poprzez którą jej autor-narrator i najczęściej bohater zaspakajał ciekawość swojego

[5] *Uwolnić teksty – Nowa Huta: relacje – teksty – forma* – http://www.uwolnicteksty.mik.krakow.pl/index1.html – fragment *O projekcie* [dostęp: 10.12.2013].

[6] Interesująco pisze na ten temat M. Szydłowska, wicedyrektorka teatru Łaźnia Nowa (Szydłowska 2013, 187-201).

interlokutora, ale i odnajdywał samego siebie, werbalizując własne – rodzinne i społeczne – doświadczenie. Wystawy, albumy oraz kolejne publikacje[7], wyrosłe z doświadczeń autora tego projektu, potwierdzają przekonanie, sformułowane przez Ch. Taylora, że jeżeli jednostka nie artykułuje swoich horyzontów sensu, traci tożsamość i więź z narracją wspólnoty historyczno-kulturowej, gdyż tworzenie własnej tożsamości wiąże się z komunikowaniem jej innym i zabieganiem o jej akceptację (por. Taylor 2001, 70). Projekt *Czas zatrzymany* pokazał, że potomkowie dawnych gospodarzy podkrakowskich wsi, które wchłonęła Nowa Huta, po przełamaniu bariery nieufności, podjęli inicjatywę wskrzeszenia obrazu świata swoich przodków W pewnym zakresie odbudowywali przez to ciągłość historii tego miejsca i własnej biografii, zerwaną przez budowę Nowej Huty. Nadto pierwszy raz wyszli oficjalnie z getta tzw. „nowohuckich Indian".

Także w projekcie *nowa_huta.rtf (relacje-teksty-forma)* prywatne fotografie odegrały ważną rolę. Znalazły się jednak obok innych przedmiotów, które mieszkańcy Nowej Huty zabrali ze swoich „starych ojczyzn", wyruszając w świat. W realizacji omawianego projektu stały się sposobem uruchamiania, uwalniania opowieści o najczęściej mocno skomplikowanej, własnej przeszłości. Wyzwolenie takich narracji było szczególnie trudne wobec tych, którzy o Nowej Hucie mogli powiedzieć najwięcej, czyli nowohuckich seniorów. Takiemu otwarciu na budowanie dłuższych historii służył *Bagaż odnaleziony*, czyli jeden z modułów omawianego tu projektu. Został on skierowany do tych, którzy w latach 50. i 60. XX w. przybywali do Nowej Huty budować miasto, zostawiając za sobą dawne życie w społecznościach wiejskich i małomiasteczkowych. Społecznościach, w których panował wypracowany przez pokolenia model życia, gdzie wartości oraz relacje rodzinne i społeczne były dla wszystkich jasne i niezmienne. Opuszczając dom zabierali część tej „starej ojczyzny" jako bagaż. Przetrwał on często do dziś w formie przedmiotu-pamiątki z jakiejś przyczyny zachowanego. Dlatego też przedmioty te, wydobyte z domowych szuflad, strychów czy albumów, stały się pierwszymi bohaterami nowohuckich opowieści. Dały możliwość uruchomienia refleksji, jaką i czego pamięć zatrzymują; co, jako swoiste amulety „pierwszej ojczyzny", wnoszą w dzisiejszą rzeczywistość. W szerszym planie wyzwalane w ten sposób opowieści stały się zapisem uniwersalnego doświadczenia ludzkiego – utraty starej i pozyskania nowej ojczyzny.

Z tego chociażby względu warto nieco bliżej przyjrzeć się doświadczeniom związanym z realizacją modułu *Bagaż odnaleziony*, to jest tej części projektu *nowa_huta.rtf (relacje-teksty-forma)*, która „uwalniała" indywidualne narracje tożsamościowe i przygotowała grunt do opracowania „papierowej" wersji hipertekstu: *Nowa Huta*.

[7] Np. A. Gryczyński (2006b).

Księga uwolnionych tekstów (Piekarska-Duraj 2005). Uwolnionych, czyli: 1) wypowiedzianych i zapisanych, a przez to rodzących kolejne rozmowy; 2) włączonych w obieg, aby stanowić źródło wiedzy o świecie, zwłaszcza o tym, który przemija; 3) zyskujących moc i możliwość porządkowania własnego czasu, (re)konstuowania tożsamości poprzez interpretowanie przeszłych zdarzeń z perspektywy teraźniejszości[8].

Owo uwalnianie tekstów, czyli narracji tożsamościowych wiązało się z wywoływaniem obrazów wspomnień, uruchamianych przez przedmioty odnalezione w bagażu, określaniem barw dawnych zdarzeń, tworzeniem z zachowanych zdjęć swoistego kolażu. Powstałe w ten sposób kompozycje, konstruowane były na podobieństwo klisz pamięci Kantora, później przybrały formę strony internetowej (bardzo trudną do realizacji, bo obcą najstarszemu pokoleniu nowohucian), wreszcie nietypowej muzealnej ekspozycji, złożonej z okruchów losu nowohuckich pionierów. W tej ostatniej formie uczestnicy projektu zdecydowali się upublicznić osobiste doświadczenia i pokazać innym, co skrywały przez lata ich szuflady, albumy i pamięć (por. Szmyt 2006).

W procesie przygotowań do ekspozycji wspomnień (m.in. przez udział uczestników projektu w różnych warsztatach, kształtujących ich kompetencje kulturowe) przywoływali oni obrazy, wonie, smaki i historie domu rodzinnego. To z kolei stawało się podstawą do głębszej refleksji nad procesem opuszczania kraju młodości, którego symbolem był ów pierwszy dom, i odnajdywania miejsca dla siebie w nowej ojczyźnie. Taka refleksja za sprawą muzealnej ekspozycji (a później *Księgi uwolnionych tekstów*) stała się udziałem nie tylko jej twórców - uczestników i animatorów projektu – ale i mieszkańców dzielnicy, odwiedzających Nową Hutę turystów czy czytelników *Księgi*. Ekspozycja odsłoniła nadto istotne problemy związane z kwestią migracji i form współistnienia w jednym miejscu wielu kultur: miejskiej i wiejskiej; ukraińskiej, litewskiej, romskiej, a nawet greckiej. Podobnie jak projekt Gryczyńskiego, zwróciła uwagę na kultury rdzennych oraz napływowych mieszkańców Nowej Huty, pochodzących głównie ze wsi i małych miasteczek, a także na procesu adaptacji do nowych standardów życia obu tych grup. Anna Miodyńska, pomysłodawczyni i kurator wystawy *Bagaż odnaleziony*, opisując założenia, przebieg, i efekty tego modułu projektu *nowa_huta.rtf (relacje-teksty-forma)*, stwierdza, że inspiracją do zaproponowania nowohucianom „pracy na materii wspomnień" stały się słowa Zofii Kalinowskiej, która po latach tak opisywała swoje wspomnienia z udziału w budowaniu Nowej Huty:

[8] Por. *Uwolnić teksty,* fragment *O projekcie* [dostęp: 10.12.2013] oraz Ł. Piekarska-Duraj (2009, 10-11).

> Z początku wyglądało to trochę jak chaos, chociaż odgórnie zaplanowane i przewidziane. W każdym razie odnosiło się wrażenie, że wrzucono nas do kotła wydarzeń, w którym wszystko wre i kipi. Wszystko, co stanowiło nasze zasady i przyzwyczajenia, a nawet cnoty i wady, unicestwiono i przetasowano. Stary styl życia został doszczętnie zniszczony, a o nowym nie było jeszcze mowy. (cyt. za: Szmyt 2006)

Omawiany moduł projektu *nowa_huta.rtf (relacje-teksty-forma)* został więc dedykowany tym, którzy znaleźli się w owym tyglu przemian polityczno-społecznych i kulturowych i doświadczyli w szczególny sposób zmiany swojej pierwszej ojczyzny, ale i tym, którzy z własnej woli lub na skutek życiowej konieczności niebawem opuszczą swój dom rodzinny. Oni także będą mieli dwie ojczyzny, dwa doświadczenia zakorzenienia, dwie perspektywy. W takiej sytuacji, jak podkreśla A. Miodyńska, „nieuchronnie powróci pytanie: *Skąd jestem?*" (por. Szmyt 2006).

Opisane projekty społeczno-artystyczne zawierają spory potencjał edukacyjny. Został on już dość gruntownie rozpoznany przez studia kulturowe, o czym piszą m.in. Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek (2009, 41-44), a wynika z rzetelnej diagnozy potrzeb i możliwości emancypacyjnych środowisk robotniczych (Mendel, Szkudlarek 2013, 14-33). Dziś wydaje się, że efektywność wykorzystywanych przez praktyki kulturowe sposobów i metod wspomagania procesów tożsamościowych, a przede wszystkim urzeczywistniana w nich wiara w podmiotowość ludzi marginalizowanych przez różne systemy społeczne i żyjących w wielokulturowych środowiskach, powinny zostać szczególnie docenione już w szkole. Przede wszystkim dotyczy to kształcenia kompetencji kulturowych, które pomagają jednostce i zbiorowości konstruować / rekonstruować własną tożsamość w dynamicznie zmieniającej się i wielokulturowej rzeczywistości.

Bibliografia:

Bauman Zygmunt, 2004, *Życie na przemiał*, Kraków.

Bauman Zygmunt, 2006, *Płynna nowoczesność*, Kraków.

Gryczyński A. (red.), 2006a, *Czas zatrzymany. Fotografie z lat 1883-1963 z terenów Nowej Huty i okolic oraz wybór tekstów*, Kraków.

Gryczyński A. (red.), 2007, *Nowa Huta – najmłodsza siostra Krakowa*, Kraków.

Gryczyński A. (red.), 2008, *Czas zatrzymany 2. Wybór tekstów oraz fotografie z terenów Nowej Huty i okolic. T 1* i *T. 2* oraz *Suplement*, Kraków.

Gryczyński Adam, 2006b, *Franciszek Twaróg – nauczyciel z Luboczy*, Kraków.

Golonka-Czajkowska Monika, 2013, *Nowe miasto nowych ludzi. Mitologie nowohuckie*, Kraków.

Kociuba Jolanta, 2008, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, w: Borowik I., Leszczyńska K. (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje,* Kraków, 53-77.

Kowalik Tadeusz, 2008, *Blaski i cienie transformacji polskiej*, w: Borowik I., Leszczyńska K. (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje,* Kraków, 267-279.
Melosik Zbyszko, Szkudlarek Tomasz, 2009, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń,* Kraków.
Mendel Maria, Szkudlarek Tomasz, 2013, *Kryzys jako dyskurs i narracja. Konteksty edukacyjne*, „Forum Oświatowe", nr 3 (50), 13-33.
Moja Nowa Huta 1949-2009. Wystawa jubileuszowa, 2009, Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
Niedźwiecki Dariusz, 2008, *Tożsamość liminalna. Problemy rekonstrukcji tożsamości społecznej w warunkach transformacji systemowej*, w: Borowik I., Leszczyńska K. (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje,* Kraków, 79-91.
Piekarska-Duraj Ł. (koncepcja i red.), 2005, *Nowa Huta. Księga uwolnionych tekstów*, Kraków.
Piekarska-Duraj Łucja, 2009, *Uwalnianie tekstów w weekend*, Kraków.
Rosner Katarzyna, 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków.
Rutkowiak Joanna, 2010, *Czy istnieje edukacyjny program ekonomii korporacyjnej?*, w: Potulicka E., Rutkowiak J., *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Kraków, 13-37.
Sibila Leszek J., Salwiński Jacek, Pochwała Stanisław, 2008, *Kryptonim „Gigant". Dzieje nowohuckiego kombinatu w latach 1949–1958*, Kraków.
Sienko Maria, 2012a, *Nowa Huta – miejsce, które stygmatyzuje mieszkańców*, w: *Kłopotliwe pamiątki. Trud dziedziczenia*, Budrewicz Z., Sienko M. (red.), Kraków.
Sienko Maria, 2012b, *Miasto obok metropolii. Nowej Huty kłopoty z tożsamością*, w: *Okolice metropolii. Tożsamość – edukacja – kultura*, Budrewicz Z., Kania M. (red.), Kraków.
Stanek Łukasz, 2007, *Nowohuckie symulacje: polityka tożsamości i konsumpcja przestrzeni w Nowej Hucie,* w: Kaltwasser M., Majewska E., Szreder K., *Futuryzm miast przemysłowych. 100 lat Wolfsburga i Nowej Huty*, Kraków, 292-305.
Szmyt M. (red.), 2006, *Bagaż odnaleziony. Katalog wystawy*, [kurator wystawy: Miodyńska A.], Kraków.
Szydłowska Małgorzata, 2013, *Przestrzeń, która wciąga. Wspomnienia i refleksje związane z teatrem, Nową Hutą i jej mieszkańcami*, w: *Teatr w Nowej Hucie*, praca zbior., Kraków, 187-201.
Taylor Charles, 1995, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: Michalski K. (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa.
Taylor Charles, 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej,* tłumaczenie zbiorowe,Warszawa.
Terlecki R., Lasota M., Szarek J. (red.), 2002, *Nowa Huta – miasto walki i pracy*, Kraków.
Uwolnić teksty – Nowa Huta: relacje – teksty – forma, w: http://www.uwolnicteksty.mik.krakow.pl/index1.html, [dostęp: 10.12.2013]
Wielgosz Przemysław, 2007, *Od zacofania i z powrotem. Wprowadzenie do ekonomii politycznej peryferyjnego miasta przemysłowego*, w: Kaltwasser M., Majewska E., Szreder K., *Futuryzm miast przemysłowych. 100 lat Wolfsburga i Nowej Huty*, Kraków, 241-253.

NAUJOSIOS HUTOS LIMINALINĖ TAPATYBĖ ARBA APIE TAPATYBĖS (RE)KONSTRAVIMĄ POLITINIŲ, EKONOMINIŲ IR KULTŪRINIŲ PERMAINŲ TIGLYJE

Santrauka

Straipsnyje autorė aprašo kelią, kurį nuėjo Naujosios Hutos bendruomenė nuo jos susikūrimo pradžios iki šių dienų, ir susijusias su šiuo procesu lokalinės tapatybės transformacijas. Sutelkia dėmesį į Naujosios Hutos bendruomenės kūrimosi liminalines fazes ir į bendruomenės identifikavimąsi perėjimo iš vienos socialinės sistemos į kitą laikotarpiu. Aprašo „pavyzdinio socialistinio miesto" gyventojų liminalinę tapatybę Lenkijai pereinant iš socialistinės į kapitalistinę santvarką, pagrįstą laisvos rinkos ekonomika.

Pateikia Naujojoje Hutoje įgyvendinamus visuomeninius ir meninius projektus, padedančius gyventojams rekonstruoti tapatybę socialiniu pokyčių sąlygomis. Pabrėžia jų animatorių ir koordinatorių nustatytą naracijos tapatybės vaidmenį, eliminuojant arba mažinant liminalumą, o taip pat edukacinį visuomeninių ir meninių projektų aspektą.

Esminiai žodžiai: liminalinė tapatybė, socialinės struktūros transformacija, naracijos tapatybė, Naujoji Huta, pavyzdinis socialistinis miestas, socializmo bankroto pavyzdys.

THE LIMINAL IDENTITY OF THE NOWA HUTA DISTRICT, OR ON (RE) CONSTRUCTING IDENTITY IN THE MELTING POT OF POLITICAL, ECONOMIC AND CULTURAL TRANSFORMATION

Summary

In her paper the author presents the Nowa Huta community's road from its beginning until now, as well as the transformations of the local identity which accompanied this process. The author focuses on the liminal phases of the development of the Nowa Huta community and its self-identification during the transitions of the social systems. She discussed the liminal identity of the inhabitants of "the model socialist city" during the political transformation of Poland (from the socialist system to the capitalist one based on free market), as well as the social-artistic projects carried out in Nowa Huta (these ventures enabled the inhabitants to reconstruct their identity during the time of social transformations). The author emphasizes the role (recognized by the animators and coordinators) of the narrative identity in eliminating or shortening of liminality and the educational aspect of the socio-artistic practices.

Keywords: liminal identity, transforming the social structure, narrative identity, Nowa Huta, the model socialist city, an example of the bankruptcy of socialism.

Danuta Łazarska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

KULTUROWY OBRAZ WILNA I WILEŃSZCZYZNY W ODBIORZE UCZNIÓW Z KRAKOWA

Problematyka artykułu mieści się w kręgu zagadnień związanych ze szkolną recepcją tekstów kultury i jej uwarunkowaniami. Stąd przedmiotem analizy są tu wypowiedzi pisemne licealistów zredagowane na podstawie: a) przeczytanych fragmentów książki Tomasa Venclowy *Opisać Wilno* (2006, 7-23) i monografii etnograficznej Oskara Kolberga, tom *Litwa* (1966, 100-103;146-149; 157) oraz b) odsłuchanego wywiadu z Czesławem Niemenem przeprowadzonego i zamieszczonego przez Barbarę Hołub w publikacji *Przy wileńskim stole* (1992, 9-16). Teksty te zaproponowałam uczniom z trzech powodów.

Po pierwsze, uznałam, że każdy z nich w różny sposób ukazuje kulturowy obraz miasta i regionu oraz życie mieszkańców na przestrzeni wieków. Spodziewałam się, że przedstawiane tam narodowości i krajobraz Wilna oraz jego okolic, obyczaje i zwyczaje, też kulinarne, zarysowane portrety ludzi, opisy zarówno ich doświadczeń życiowych i historycznych, jak i relacji interpersonalnych, zachodzących między członkami społeczności wielonarodowej, a także miłość i przywiązanie do „małej ojczyzny" sprowokują młodego odbiorcę do budowania wielopłaszczyznowych przemyśleń na takie same lub podobne tematy.

Po drugie, założyłam, że wpływ na uczniowską recepcję kulturowego obrazu Wilna i Wileńszczyzny może mieć gatunek, jaki reprezentuje konkretny tekst, oraz zaproponowany sposób kontaktu z nim. Uznałam bowiem, że fragmenty przypominające swą poetyką esej przecinający się z przewodnikiem po kulturowej oraz chronologicznej historii Wilna, również opis dziewiętnastowiecznych dworków miejskich i tradycji ludowej Wileńszczyzny, a także wywiad z reprezentantem świata kultury popularnej sprowokują nastolatków do wyrażenia opinii na temat roli różnych form wypowiedzi w stymulowaniu lub blokowaniu lekturą i rozwijaniu uczniowskich zainteresowań np.: autorami, bohaterami czy historyczno- - kulturowymi związkami Polski i Litwy.

Po trzecie, o wyborze powyższych tekstów zdecydowało głębokie przekonanie, że młodzi odbiorcy nie zetknęli się z nimi wcześniej na lekcjach języka polskiego. Budziło to nadzieję na zebranie refleksji będących w istocie nieukierunkowanymi i osobistymi odczytaniami, ujawniającymi prawdziwy stosunek badanych do zaproponowanego im tematu: *Licealiści o tekstach:* «*Miasto w Europie: narodowości Wilna*», «*Litwa*» – prace

z lat 1846-1879 *i* «*Dzieciństwo miałem szczęśliwe*». Przyjęta perspektywa zakładała swobodę uczniów w nawiązywaniu kontaktu z nimi. Umożliwiała bowiem rozległe pole dociekań i brak takowych, wszak mogli oni – a nie musieli – podjąć się realizacji wyznaczonego zadania.

Badania prowadziłam od maja do września 2014 roku w klasach pierwszych i drugich. Łącznie zebrałam 435 prac pisemnych o różnej objętości. Ich cechą wspólną są dwa ściśle powiązane sposoby uczniowskiego odbioru tekstów: antropologiczno-kulturowy i antropologiczno-egzystencjalny. Oznaczają one wieloaspektowe spojrzenia młodzieży na wizerunek człowieka i odkrywanie, w pierwszym przypadku, zjawisk i uwarunkowań społeczno-kulturowych rzeczywistości otaczającej podmiot, w drugim zaś – odczytywanie istoty i sensu życia oraz losu ludzkiej egzystencji. Z uwagi na obfitość zebranego materiału przedstawiam jedynie wybrane wyniki i wnioski badawcze. W celu ich uporządkowania wyodrębniam dwie grupy zgromadzonych refleksji i na nich koncentruję uwagę. Każdą otwiera myśl zaczerpnięta z pracy pisemnej[1], reprezentatywna dla pozostałych wypowiedzi. Ukazuje ona nie tylko ważny i ciekawy dla licealistów przedmiot namysłu, ale i sposób, w jaki prowadzili roztrząsania.

Myśl pierwsza: „Podziwiać to, co cudze, doceniać to, co nasze, naszym się zachwycać i szukać wspólnoty porozumienia"

To właśnie od wyrażenia słów zachwytu nad kulturowym obrazem miasta i regionu uczniowie rozpoczęli redagowanie zapisków. Oto wybrane przykłady:

- Wilno postrzegam jak miasto, którego piękno rozpala człowieka od środka, rozbudza pragnienia, namiętności, inspiruje do czynów wzniosłych i nadaje barwy zwykłemu życiu. Dowiedziałam się wielu nowych informacji. Nigdy nie przypuszczałam, że tamte tereny mogą być piękne i tradycją bogate.
- Wilno i Wileńszczyzna to „mały kontynent", choć delikatny, kruchy i po wielu przejściach ma bogatą historię i niepowtarzalny urok. Teksty te przekonały mnie, że jest tam faktycznie wspaniale i interesująco.
- Malownicze krajobrazy Wileńszczyzny, duch przeszłości unoszący się w powietrzu, imponująca wielokulturowość i ciekawa, ale i trudna historia tych miejsc. Dla mnie jest to fascynujące. Szkoda, że nic wcześniej o tych terenach nie wiedziałem. Fajna lekcja kultury, historii i ... polskiego. Nie byłem nigdy w Wilnie ani na Litwie. Wolę podróżować na zachód od naszej granicy. A tu okazuje się, że za wschodnią granicą jest interesująco. Trzeba koniecznie tam jechać.

[1] Wszystkie cytowane w artykule wypowiedzi uczniów celowo nie zostały skorygowane. Wskazują one bowiem na poziom sprawności językowej badanych nastolatków.

- (...) o pięknych, a nawet cudownych regionach Litwy można by pisać wiele i bez końca. Uważam, że najlepszym rozwiązaniem jest nie pisać, ale pojechać i zobaczyć wszystko na żywo!!! Myślę, że Wilno świetnie by się prezentowało w obiektywie mojego ukochanego aparatu. Mieszanka stylów architektonicznych w połączeniu z dziką naturą oraz dodatkiem zanikającej już wsi stworzyłyby kompletną i intrygującą całość.
- Chce mi się krzyczeć: Wilno ty moja miłości! Czy słyszysz: puk, puk? To dla Ciebie bije tęskniące za miłością serce przeciętnej urody nastolatki z Krakowa. (...) uważam, że trzeba wyrzucać z siebie emocje i mówić, co nas zachwyca.

Pretekstem do formułowania cytowanych tu i wielu podobnych refleksji (zawartych w 91,5% analizowanych prac) stały się „szczególnie barwne słowa"; „słowa charyzmatyczne"; „informacje wypowiadane z nostalgią i namaszczeniem", ale i „niemal mistyczne sformułowania" czy „magicznie i tajemniczo brzmiące wyrazy" występujące w czytanych tekstach. Które konkretnie fragmenty badani mieli na uwadze? Są to zarówno malownicze opisy dworków miejskich zawarte w monografii Kolberga, jak i sentymentalnie oraz nastrojowo przywoływane przez Niemena, mieszkańca białoruskich Starych Wasiliszek manifestującego jednak silne przywiązanie do Wileńszczyzny, obrazy z przeszłości. Dotyczyły one aury jego dzieciństwa, wyjątkowego śpiewu wiernych w kościołach „U nas, na Wileńszczyźnie – mówił – jak zgromadzeni zaśpiewali, to pieśń się niosła ..." (Niemen 1992, 10) i wrażliwości muzycznej biednej, ale mocno rozbudzonej kulturą wileńską i białoruską wsi kresowej, a także doskwierającej piosenkarzowi całe życie „tęsknocie za Wileńszczyzną, za całkowicie odmiennym modelem życia. Bo żyło się tam – twierdził – zupełnie inaczej niż tutaj, w poczuciu więzi, bliżej ludzi" (Niemen 1992, 15). W przypadku tekstu Venclowy uczniów urzekły te jego części, w których autor pisze o narodowościach Wilna, uroku miasta, porównując go do Wenecji, czy informuje o tym, że niemal „wszyscy podziwiają panoramę Wilna z Góry Zamkowej, często zwanej Górą Giedymina", a „Z Bekieszowej rozpościera się idealnie harmonijny, przez nikogo nie zaplanowany widok zespołu architektonicznego" (Venclova 2006, 10). Zainteresowanie miastem i chęć wyrażenia podziwu dla niego niewątpliwie rozbudziły w licealistach środki artystycznego wyrazu. To dzięki nim dowiedzieli się na przykład, że przedmieścia Wilna „majaczą we wrębach tej doliny i przelewają się hen poza nią" (Venclova 2006, 10), a „Rzeki wiją się i skręcają niczym woluty, drzewa wznoszą się na wzór kolumn i filarów, urwiska przywodzą na myśl mury ścian, a brzegi – spadzistości dachów" (Venclova 2006, 9-10). Artyzm tekstu Venclowy pomógł odbiorcom w uruchomieniu wyobraźni oraz stworzeniu własnej wizji miasta i mieszkańców:

Patrzę na piękne Wilno i co widzę? – pytała uczennica. Na ulicach przechadzający się wytwornie ubrani panowie graniczą z młodymi chłopakami, którzy odzwierciedlają cechy romantyzmu. Majestatyczna klasa, wdzięk i wystawne uczty kontra pogoń za marzeniami. Wileńscy artyści odnajdujący ukojenie w literaturze. Nocne spotkania, czytanie wierszy, prawdziwe przyjaźnie. I miłość. Szalona miłość. Żadne inne miejsce na ziemi od teraz nie kojarzy mi się z miłością tak bardzo jak Wilno.

Co jeszcze, oprócz pragnienia gloryfikowania Wilna i Wileńszczyzny, nasunęły młodym teksty? Z 8,5% prac wynika, że niewielkiej grupie – bądź to powściągliwej w formułowaniu słów zachwytu, bądź to komunikującej wprost, że treść nie przypadła im do gustu – przypomniały o wstręcie do rozwlekłych opisów i braku zainteresowania „wiadomościami o kulturze" oraz konieczności zamanifestowania odczuwanego niezadowolenia. Zdecydowaną zaś większość – komplementującą miasto i jego okolice – sprowokowały do budowania namysłu nad wpływem przyrody i wielokulturowości na rozwój wnętrza człowieka oraz nad oddziaływaniem ludzi, społeczności lokalnych na inne Ja i całe otoczenie. Doprowadziły ją także do tego, by rozpoznane u siebie odczucia i uczucia w myśleniu o mało znanych miejscach przelać na to, co jest im bliskie. Co zatem okazało się uczniom szczególnie bliskie? Kraków i Małopolska. Twierdzili na przykład, że:

- Piękna jest Wileńszczyzna, ale nasz Kraków piękniejszy. Jej zabytki, kultura, przyroda i wygląd samego Wilna przypominają mi wszystko to, co mamy w Krakowie i w Małopolsce! Moim zdaniem najważniejsze jest, żeby przez odkrywanie cudzego odkrywać piękno swojego i sens życia u siebie.
- Mogę powiedzieć, że polubiłam Wilno, ale od zawsze kocham piękny i przepiękny Kraków, choć mieszkam 20 km od tego miasta. Uwielbiam też polskie i małopolskie miasteczka i wsie, ich wymowa jest niepowtarzalna. Na co dzień człowiek nie myśli o tym, ale zachwycając się cudzym, trzeba pomyśleć o naszym.
- Ten szczegółowy opis Wilna bardzo przypomina mi moją ojczyznę oraz moje miasto (...). Opisy dzielnic Wilna można by dostosować do dzielnic Krakowa!
- W Europie jest wiele pięknych miejsc i nie należy ograniczać się do wychwalania jednego oraz wynoszenia go nad wszystkie inne. Kraków – Stolica Kraków Polskich z równie bogatą historią, obyczajami i zwyczajami, kulturą, wielokulturową dzielnicą Kazimierz i piękną architekturą – z dumą może się równać i nawet przewyższać Wilno. Uważam, że kulturowy obraz Krakowa ukazuje mieszkańcom oraz turystom sens i wartość życia ludzkiego.

Podjęte przez licealistów próby porównywania Wilna do Krakowa, Wileńszczyzny zaś do Małopolski i świadczenia o przywiązaniu do własnej miejscowości i regionu oraz o odczuwanej przez nich z tego tytułu dumie może zaskakiwać, ale i utwierdzać

w przekonaniu, że dla współczesnej młodzieży istotną wartością jest patriotyzm lokalny i narodowy.

W opinii psychologów ogromne znaczenie na mobilizowanie podmiotu, dodawanie mu sił i ukierunkowanie jego działań między innymi na miejsca, „które są źródłem uczuć dodatnich" (Szewczyk 2010, 114), mają także emocje człowieka, ujawnione przez uczniów w spotkaniu z kulturowym obrazem Wilna i Wileńszczyzny. Rozpoznane nastawienie młodych do porównywania tego, „co swojskie i bliskie z tym, co obce i dalekie", warto argumentować również stanowiskami antropologów kultury. Wynika z nich, że zasadniczym obszarem odniesień dla uczestników spotkań z innością, oceniających ludzi, ich kultury i zwyczaje, jest znany im „świat własnej kultury" (Burszta 1989, 13) oraz, wypada uzupełnić za licealistami, egzystencja i los człowieka żyjącego obok nich.

Kontakt z „nie swoim, bo cudzym" umocnił badanych do ukazywania walorów i sensów „bycia u siebie" (Budrewicz 2014, 14) oraz stał się pretekstem do definiowania swojskości w kontekście związków Polski i Litwy. Szczególną rolę w tych rozważaniach pełni, odmieniany niemal przez wszystkie przypadki, zaimek dzierżawczy *nasz* – wskazujący, do kogo dane rzeczy, tu miejsca, należą. Zarówno jego frekwencja użycia w pracach pisemnych, jak i znaczenie, jakie przyjmuje on w analizowanych zapiskach, dają podstawy, by zapytać o rozumienie tego wyrazu przez licealistów. Pisząc to słowo, mieli na uwadze: (1) „dawne ziemie polskie dziś na Litwie, na których mieszkali kiedyś i mieszkają do dzisiaj nasi rodacy", (2) „zabytki, domy na Wileńszczyźnie zbudowane przez wiele pokoleń żyjących tam kiedyś Polaków" i (3) „wszystko to, co jest w naszym kraju nad Wisłą".

W świetle zebranych wypowiedzi rodzi się też pytanie o stosunek współczesnych nastolatków do tego, co w przeszłości było polskie, a obecnie pozostaje w granicach Litwy. Odpowiedź przynoszą refleksje, w których formułowaniu niebagatelne znaczenie odegrało następujące stanowisko Venclowy:

> Przed wojną tęsknili do niego (do Wilna – dopisek D. Ł.) Litwini, ponieważ w Wilnie rządy sprawowała Polska; teraz, kiedy miasto zostało stolicą Litwy, tak jak było na początku, gdy je zakładano, z utęsknieniem patrzą na nie Polacy, i chyba z jeszcze większym – Białorusini.
> Żadna z tych narodowości nie może twierdzić, iż Wilno należy wyłącznie do niej. (Venclova 2006, 14)

To właśnie przytoczone tu słowa pisarza były najczęściej cytowane i różnie odbierane przez licealistów. Tych ostatnich można podzielić na trzy grupy. Pierwszą, najmniej liczną (2,3%), reprezentują zwolennicy powrotu do przeszłości. To spod ich pióra wyszły zapiski, z których wynika, że Wilno i Wileńszczyzna nadal „powinny należeć do naszego kraju, jak przed wojną". Dlaczego? Głównie z dwóch przyczyn, aby (1) dowartościować

„tam żyjących Polaków, którzy wreszcie mogliby poczuć się dobrze i bez ograniczeń używać języka polskiego" oraz (2) pielęgnować wytwory kultury materialnej „byłem kiedyś w tym mieście i jego okolicach i widziałem, że wiele zabytków – pozostałości po naszych i cmentarze, na których spoczywają zwykli rodacy, wymagają zadbania i odnowy" – twierdził uczeń.

Drugą grupę tworzą strażnicy pamięci (25,3%) widzący potrzebę i sens wspierania pamięci historycznej i kultywowania tradycji. Przyjmowana przez nich postawa wyrosła z wyniesionego z domu i ze szkoły nawyku mówienia, że „wypada dbać o przeszłość i mieć w pamięci to, co było, bo tak oddajemy szacunek ludziom i tworzonej przez nich kulturze". Przypuszczalnie wiązała się ona też z dominującą współcześnie globalizacją pamięci oraz z procesem jej medializacji (Korzeniewski 2010, 61-63). Nie można wykluczyć, że wpływ na kształtowanie się takiego namysłu nastolatków nad przeszłością wywiera rozwój pamięci antykwarycznej (Szpociński 2006, 29-30). Ten rodzaj pamięci skutkuje zarówno powierzchownym myśleniem o przeszłości, jak i traktowaniem jej jak sklepu, z którego czerpie się potrzebne towary (Tarkowska 2012, 29), w tym przypadku wiedzę o tym, co było.

Trzecią, najliczniejszą grupę (72,4%) stanowią kustosze pamięci narodowej i kulturowej otwarci nie tylko na samo pielęgnowanie wiedzy historycznej i kulturowej narodu, z którego się wywodzą, bo tak wypada i tego właśnie ktoś od nich oczekuje, ale na ustosunkowanie się, nierzadko krytyczne, do zaistniałych faktów. Osoby, wypada dodać, wewnętrznie przekonane o słuszności zachowania tego, co stanowi głębię przeszłości i ma wartość monumentalną. Ponadto podmioty chętne do podejmowania konkretnych działań w celu upowszechniania tak postrzeganej pamięci i wykazujące się sporą tolerancją wobec tego, co inne i „już nie jest i nie może być nasze". To właśnie tę grupę badanych najbardziej oburzyła cytowana wyżej opinia litewskiego autora, z której wynikałoby, że Polacy wciąż pragną Wilna. Niektórzy stanowisko Venclowy tłumaczyli jego „zbyt radykalnymi, ale mimo wszystko niegroźnymi poglądami", „nadmiernym wpatrywaniem się we własną ojczyznę" czy „przesadnym subiektywizmem" i „bezsensownymi obawami". Dali się tym samym poznać jako reprezentanci pokolenia szanującego to, co jest „tu i teraz", zainteresowanego (współ)tworzeniem przekraczających granicę projektów wielokulturowych, ułatwiających szukanie i kultywowanie przeszłości łączącej kiedyś i dzisiaj obydwa kraje, a nie domaganiem się poszerzania granic terytorialnych.

> My – wyjaśniał drugoklasista i podobnie pisali pozostali – zawsze będziemy sentymentalnie nastawieni do tamtych terenów, na co wpływ ma wiele czynników, np.: historia, literatura. Przeszłość ubogaca obydwa kraje, a nie oznacza i nie może oznaczać od razu zmian lokalizacyjnych.

Takie myślenie licealistów koresponduje ze stanowiskiem Czesława Miłosza, który ostrzegał przed usunięciem Wilna z dziejów kultury polskiej ze względu na Mickiewicza, Słowackiego czy Piłsudskiego, ale i przed polonizacją miasta i ziem litewskich, gdyż proces ten sprzyjałby odarciu ich z odmienności i rodzimych cech oraz swojskiego charakteru (zob. Venclova 2001, 31-37).

Co zatem zdaniem młodych wiąże Litwę i Polskę? Oprócz wspólnej historii i kultury, także suwerenność państwowa – postrzegana przez nich jako jedna z cenniejszych wartości. Głównie zaś integruje je to, co jest wspólne dla każdego człowieka: pragnienia, tęsknoty, uniesienia, wspomnienia, stawienie pytań o sens ludzkiego życia, lęk o przyszłość, ale i – jak często podkreślali – „nieustanne i różne problemy, z jakimi się borykają zwykli ludzie, żyjąc w takiej a nie innej rzeczywistości społecznej i kulturowej" czy „jednaki, bo radosny i smutny los istot ludzkich". Właśnie troska o człowieka, konkretnie zaś o humanistyczny wymiar jego egzystencji i rzeczywistości kulturowo-społecznej, w której funkcjonuje, winna być źródłem porozumienia międzyludzkiego i dialogu wielokulturowego. Oto wniosek, jaki można wysunąć z pisemnych wypowiedzi uczniów.

Myśl druga: „Wielokulturowość i życie sprawiają, że nawet jedzenie nie jest jednoznaczne i nabiera dodatkowych sensów, a przecież nie samym chlebem żyje człowiek"

> Na zawsze zostanie we mnie pamięć blinów gryczanych, które piekła matka, smak wielkanocnej szynki, wspomnienia szaroniebieskiego zmroku za oknem, gdyśmy zasiadali do wigilijnej wieczerzy, a głos kolędy o nocnej ciszy niósł się od domu do domu. To zostanie. Teraz całe życie zupełnie już odmienione. I tego właśnie najbardziej mi żal. (Niemen 1992, 16)

Nostalgiczny powrót Niemena myślą do kraju lat dziecinnych zatrzymał uczniów na doświadczeniu jednostkowym piosenkarza, wzmagając rozmaite doznania. Licealiści informowali o zaskakującym ich osobistym zaangażowaniu w czasie słuchania wspomnień, czyli o odczuwanym przez wielu wrażeniu bycia w samym centrum historyczno-kulturowych wydarzeń, o których rozmawiano. To z kolei zmniejszało dystans młodzieży do przeżyć muzyka. „Czułem jakbym jego i jego rodzinną ziemię znał od lat" – pisał pierwszoklasista. „Usłyszane słowa o trudnym losie trudnego w odbiorze piosenkarza tak na mnie podziałały, że czułam, że jego życie jest mi nagle bliskie" – dopowiadała uczennica klasy drugiej. Przeżycia Innego sprowokowały badanych do sięgnięcia pamięcią wstecz i przywołania zdarzeń, jakie spotkały ich samych i najbliższe im osoby oraz ludzi znanych z sąsiedztwa. Zdaniem Magdaleny

Rembowskiej-Płuciennik, aktywność odbiorcy w narrację tekstu literackiego oraz wyzwalane przez nią jego reakcje sensualno-emocjonalne „dla wielu czytelników w największym stopniu decyduje o antropologicznej wartości obcowania z literaturą" (Rembowska-Płuciennik 2012, 29). Warto dopowiedzieć, że taką wartością dla młodzieży mogą być różne teksty kultury.

Wspomnienia Niemena o dzieciństwie spędzonym „na pograniczu Litwy i Białorusi, w połowie drogi między Wilnem a Grodnem" (Niemen 1992, 9), otworzyły nastoletnich odbiorców na kulturowy namysł nad człowiekiem – jego fizyczną i duchową przynależnością państwową oraz na snucie refleksji o chwilach spędzonych z najbliższymi, na wielowymiarową wartość jedzenia i biesiady. Słaba orientacja uczniów w tym, jak wyglądają i smakują bliny gryczane, nie przeszkodziła im, by twierdzić, że akceptowanie rozmaitości narodowych potraw i delektowanie się nimi to pierwszy i ważny krok do „zamieniania niesnasek wielokulturowych w wielokulturowe pojednania"; „ukazywania i doceniania piękna różnorodności"; „łączenia ludzi"; „otwierania się na mało znane i nieznane kultury". Konkluzja z analizowanych wypowiedzi może brzmieć następująco: wartością przebywania przy wspólnym, także wielokulturowym stole, staje się dla młodego pokolenia konsumentów, którego obyczajowość w znacznym stopniu jest kształtowana przez supermarkety i centra handlowe, nie tylko samo jedzenie, ale rozmowa z drugim człowiekiem. To właśnie o dostrzeganiu sensu przebywania z każdą innością i odkrywania fundamentów ludzkiej egzystencji oraz tożsamości osobowej, społecznej i kulturowej badani pisali w refleksjach końcowych. Współbrzmią one z punktem widzenia Barbary Myrdzik:

> Indywidualna tożsamość kształtuje się w dialogu z innymi ludźmi, w zgodzie lub opozycji, ale także jako konsekwentna obrona własnej tożsamości. Współczesny człowiek szuka sensu własnego życia, znajduje go przez jego artykulację, prawo do wyrażenia własnych opinii i definiowania własnego planu życiowego. W świetle tak rozumianej tożsamości, nie jako czegoś danego, ale zadanego, czegoś ciągle rewidowanego (a więc i odrzucanego), trzeba bardziej zadbać o to, by budzić świadomość i motywację do przekraczania tego, co już jest. (Myrdzik 2006, 403)

Obcując z tekstami, uczniowie odkryli, że „(...) krakowianie i wilnianie to bratanki też do zabawy i szklanki". Rozpoznane pokrewieństwo dusz mieszkańców Krakowa i Wilna argumentowali „niezwykłością potraw w jednym i drugim mieście"; „wspólną skłonnością do dobrego i tłustego jedzenia"; „potrzebą trunkowania i ulubienia biesiad, w czasie których się dobrze (najczęściej niezdrowo) i dużo je" oraz wspólnymi tradycjami. Do tego typu rozważań zachęciły ich opisy przygotowania w Wilnie i na Wileńszczyźnie palm świątecznych oraz święconki, zaczerpnięte z monografii Kolberga. Duże znaczenie odegrała wyobraźnia młodzieży. Spore zaskoczenie i

zainteresowanie wzbudził w nastolatkach litewski zwyczaj bicia i taczania jaj wielkanocnych. Tak oto został on przedstawiony w pracy etnografa:

> W pierwszy dzień świąt rozpoczyna się tak zwane bicie jaj. Odbywa się ono w następujący sposób: dwaj chłopcy, spotkawszy się ze sobą, wyzywają się nawzajem do bicia jajek. Wyzywający trzyma swoje w prawej ręce w ten sposób, że tylko u góry nosek ze zgiętej ukazuje się garści. Wyzywany zaś, przytrzymując lekko lewą ręką dłoń przeciwnika, prawą przewraca swoje jajo noskiem, czyli ostrym końcem, w dół i uderza nim po nosku jaja swojego kolegi. Czyje jajko się zbije, ten przegrywa, a wygrywającemu oddaje swoje zbite. (...)
> Jaja zbite używane są do taczania, czyli, jak chce prowincjonalizm, *kaczania*. Odbywa się ono na rynkach i placach, na wsi – po drogach lub dziedzińcach. Za pomocą podpór ustawiają się na ziemi pochyło rynienki drewniane lub zrobione z kory, po których jajka się taczają.
> Gdy rynienka stanie, każdy z grających tacza po pochyłości po jednym jajku, które przebiegłszy pewną przestrzeń, zatrzymuje się w niewielkiej odległości. Następnie, tą samą kolejką, taczają obecni inne jajka, a jeżeli które w przebiegu swoim potrąci znajdujące się na drodze, w takim razie potrącone jajka stają się własnością gracza, którego jajko tamte potrąciło. Gra zwykle trwa dopóty, dopóki wszystkie jaja rozegranymi nie zostaną. (Kolberg 1966, 148-149)

Ów nieznany zwyczaj licealiści proponowali przenieść do Polski. Sugerowali, że miejscem taczania jaj mógłby być rynek krakowski i rynki pozostałych miast, zaś najdogodniejszym dniem Lany Poniedziałek, „w który płeć męska za polanie dziewczyn czasami coś dostaje". Na te propozycje prawdopodobnie wpłynął następujący fragment tekstu:

> W Wilnie miejscem taczania jajek jest plac ratuszowy. Nierzadko widzieć można szczęśliwców uginających się pod ciężarem wygranych jaj. Niosą je do domu w kieszeniach, połach surduta, czapkach, chustkach itp. Zwycięzcy tym razem wyglądają tak komicznie, że prawdziwie, patrząc na nich, litość „widza" bierze. (Kolberg 1966, 149)

Opis przytoczonego zwyczaju wyzwolił w uczniach także potrzebę szukania w pamięci podobnych lub odmiennych praktyk, których centrum stanowią jajka – urastające w ich pracach do symbolu jednoczenia ludzi i zbliżania się do siebie wielu kultur. Pisali więc o tradycji obowiązującej podczas śniadania wielkanocnego w niektórych polskich domach, polegającej na uderzaniu się poświęconymi jajami i składaniu sobie życzeń oraz o obyczajach, jakie zaobserwowali w różnych państwach. W Belgii, doświadczyli „stukania się w święta jajkami czekoladowymi", natomiast w Holandii i Francji szukania jaj z czekolady w ogrodzie lub w domu. W Stanach Zjednoczonych zaś

(…) widziałam na własne oczy – relacjonowała uczennica – jak w Wielką Sobotę dzieci wychodzą na średnią górkę i odbywają się zawody o to, czyje jajko sturlika się pierwsze na dół albo, które jajko sturlika się po określonej trasie.

Niezwykła, bo kulturowa i egzystencjalna podróż licealistów – od Wilna i Wileńszczyzny przez „małą ojczyznę" i kraje europejskie do USA – zainspirowała ich również do zabrania głosu na temat Venclovy, Kolberga i Niemena. Pierwszy jawił im się w świetle czytanego tekstu jako: „idealista i marzyciel, który wyobraża sobie Wilno doskonałe"; „przesadzający z uwielbieniem dla miasta osobnik"; „człowiek o duszy dziewiętnastowiecznego romantyka, podobny do Mickiewicza"; „szaleńczo zakochany w rodzimych miejscach"; „ktoś oddalony od Litwy i tęskniący za ojczyzną – jak polscy romantycy", ale i jako „osoba reklamująca obcokrajowcom Litwę, żeby biznes turystyczny się kręcił". Kolberga, o którym do tej pory nic nie słyszeli, postrzegali jako człowieka „zahukanego mozolną pracą gromadzenia informacji"; „mało emocjonalnego", ale za to bardzo „obiektywnego i drobiazgowego dokumentalistę"; „wyczulonego na piękno i wartość opisywanych i gromadzonych danych o regionie". Z kolei znanego im dobrze i pozytywnie odbieranego Niemena nazywali „wielkim człowiekiem"; „nie fizycznym, ale duchowym wilnianinem"; „osobą z pasją i olbrzymim bagażem doświadczeń"; „rodzinnym i sentymentalnym gościem" oraz „piosenkarzem skrywającym trudną historię rodziny i swojej wewnętrznej tożsamości".

Współcześni uczniowie, którym już dawno przyklejono etykietkę osób nieczytających i z reguły mało zainteresowanych szkolną lekturą, są – jak wynika z badań – otwarci na czytanie. Pod warunkiem jednak, że teksty kultury ich na tyle zaciekawią, by umożliwić wypowiedzenie się na tematy, jakimi aktualnie żyją. Co zajmowało więc licealistów? Sporo miejsca w ich rozmyślaniach zajęły wydarzenia rozgrywające się blisko ojczyzny, ale jednak poza jej granicami. Tym, co najbardziej absorbowało i niepokoiło ponad połowę młodych odbiorców kulturowego obrazu Wilna i Wileńszczyzny, okazała się „zachwiana i niepewna wolność Ukrainy"; „tragiczna sytuacja w tym państwie"; „agresja Rosji wobec Ukrainy". Z pełnym przekonaniem można więc twierdzić, że lektura tekstów stała się dla nastolatków pretekstem do zwerbalizowania obaw przed ewentualnym przyszłym konfliktem zbrojnym na terenach krajów, w tym także Litwy, wyzwolonych spod „jarzma komunizmu". Nie brakowało też lęku o wolność własnej ojczyzny.

Dobrze, że na Litwie i u nas w Polsce są ludzie, którzy kochają swój kraj. To jest ważne, gdyby nadeszła taka sytuacja jak choćby na Ukrainie. Uważam – dopowiadał uczeń – że dobrze się stało, że teraz czytamy o Litwie – ślicznym kraju, ponieważ to dość mało znane tereny, a są takie atrakcyjne i tylu ludzi je łączy.

Wierzę, że gdyby ludzie częściej otaczali się pięknem świata i uświadamialiby je sobie, to może byliby mniej agresywni i bardziej nastawieni pokojowo do siebie i innych państw.

Młodzi, wchodząc w intymny kontakt z tekstami, rozbudzili w swoim wnętrzu dwa rodzaje wrażliwości. Pierwsza – antropologiczna – oznacza ich ukierunkowanie na rozumienie drugiego człowieka i siebie oraz odkrywanie sensu życia i roli w nim zarówno kultury rodzimej, jak i wielokulturowości. Druga – estetyczna – świadczy o uczniowskich chęciach i zdolnościach dostrzegania piękna przeszłego i współczesnego świata. To właśnie w smakowaniu jego wielowymiarowej urody proponowali szukać ratunku przed złym samopoczuciem oraz rozmaitymi przejawami dehumanizacji ludzkiej egzystencji.

Podsumowanie

W podsumowaniu nie może zabraknąć informacji o uwarunkowaniach szkolnej recepcji tekstów o Wilnie i Wileńszczyźnie. Wpływ na ich odbiór miały następujące czynniki:

a) emocjonalny – wskazujący na stopień rozwoju emocjonalnego badanej grupy i silną potrzebę ukazywania przez nią własnych stanów psychicznych oraz wyrażania uczuć i odczuć odzwierciedlających jej stosunek do preferowanych wartości i treści lektur;
b) społeczny – związany z oddziaływaniem na młodych środowiska lokalnego oraz medialnego i ujawnionej chęci gromadzenia wiedzy o ludziach – mieszkańcach danego regionu i kraju, tradycjach i obrzędowości różnych narodów;
c) tożsamościowy – zespolony z wewnętrznym nakazem odkrywania siebie jako człowieka i członka konkretnej społeczności kulturowej oraz z koniecznością zaprezentowania „tu i teraz" własnej osoby i przemyśleń na temat sensu życia w spotkaniu z odrębnością i niepowtarzalnością innych ludzi;
d) literacko-kulturowy – wiążący się z wpływem na przemyślenia uczniów zarówno problematyki tekstów, jak i kontekstu literackiego (nawiązania do opisów przyrody, zwyczajów i obyczajów w *Panu Tadeuszu* A. Mickiewicza i biblijnego opisu Raju w *Księdze Rodzaju*) oraz filmowego (odniesienia do dokumentów przyrodniczych i edukacyjnych o dworkach szlacheckich, oglądanych w gimnazjum);
e) dydaktyczny – pozostający w związku ze swobodą czytania i zapisu refleksji, z anonimowością wypowiedzi oraz uzasadnieniem celu realizacji zadania (uczniowie wiedzieli, że wybrane efekty ich pracy zostaną przedstawione szerszemu gronu znawców i będą materiałem ćwiczeniowym dla przyszłych polonistów).

Z przeprowadzonego badania wypływa dość istotny wniosek: nauczycielowi nie może zabraknąć czasu na zatrzymanie się nad słowami wypowiadanymi w formie pisemnej oraz ustnej przez nastolatków, jednak nie tylko po to, by je ocenić. Ważne, aby spoglądał on oczami młodzieży na czytane przez nią teksty i odkrywał między innymi wrażliwość uczniów na człowieka i szeroko rozumianą kulturę (rodzimą i obcą) oraz rozpoznawał, jak działa wyobraźnia i intuicja wychowanków. Bezcenne w pracy polonisty jest zatem wykorzystanie tego, co w podopiecznych niemierzalne (1) w motywowaniu do szkolnej lektury i rozwijaniu potrzeby samodzielnego myślenia, mówienia, pisania o związku jej treści z cechami gatunkowymi i wpływem tych ostatnich na ewentualne rozbudzanie zainteresowań czytelniczych oraz (2) w doskonaleniu kompetencji odbioru przekazów czytanych i słuchanych. Nie sposób przemilczeć faktu, że badani licealiści zapisali wiele pozytywnych i negatywnych opinii na temat lekcyjnego obcowania z audiobookiem oraz książką tradycyjną. Stworzyli też ranking lektur. Na pierwszym miejscu usytuowali fragmenty książki Venclowy (46,2%), na drugim rozmowę z Niemenem (32,6%), zaś miejsce trzecie przyznali fragmentom pochodzącym z monografii Kolberga (21,2%).

Bibliografia

Budrewicz Zofia, 2014, *Lekcje polskiego krajobrazu. Międzywojenna proza podróżnicza dla młodzieży*, Kraków.

Burszta Wojciech, 1989, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje,* Poznań.

Kolberg Oskar, 1966, *Dzieła wszystkie. Litwa,* t. 53, Wrocław–Poznań.

Korzeniewski Bartosz, 2010, *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku,* Poznań.

Myrdzik Barbara, 2006, *Zrozumieć siebie i świat. Szkice i studia o edukacji polonistycznej,* Lublin.

Niemen Czesław, 1992, *Dzieciństwo miałem* szczęśliwe, w: Hołub B., Przy *wileńskim stole,* Warszawa, 9-16.

Rembowska-Płuciennik Magdalena, 2012, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku,* Toruń.

Szewczyk Władysław, 2010, *Rozumieć siebie i innych. Zarys psychologii,* Tarnów.

Szpociński Andrzej, 2006, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna,* w: Szpociński A., Kwiatkowski P. T. *Przeszłość jako przedmiot przekazu,* Warszawa, 7-66.

Tarkowska Elżbieta, 2012, *Pamięć w kulturze teraźniejszości,* w: Hałas E. (red.), *Kultura jako pamięć. Posttradycjonalne znaczenie przeszłości,* Kraków, 29.

Venclova Tomas, 2001, *Eseje. Publicystyka,* Sejny.

Venclova Tomas, 2006, *Miasto w Europie: narodowości Wilna,* w: Venclova T., *Opisać Wilno,* przeł. A. Kuzborska, Warszawa, 7–23.

KULTŪRINIS VILNIAUS IR VILNIAUS KRAŠTO VAIZDAS KROKUVOS MOKINIŲ RECEPCIJOJE

Santrauka

Straipsnio problematika yra susijusi su kultūros tekstų bei kultūros sąlygotumo recepcija mokykloje. Pasirinktuose tekstuose pateikiami tokie klausimai, kaip Vilniaus gyventojų tautinė įvairovė, miesto kraštovaizdis, papročiai, mitybos įpročiai, žmonių portretai, jų gyvenimiškos ir istorinės patirties bei interpersonalinių santykių, užsimezgančių tarp daugiatautės bendruomenės narių, aprašymas, taip pat meilė ir prisirišimas prie „mažosios tėvynės“ išprovokavo jaunus skaitytojus kurti įvairiaplanius apmąstymus šiomis ir panašiomis temomis.

Bendras surinktų apmąstymų bruožas – tai du persipynę tekstų suvokimo būdai: antropologinis ir kultūrinis ir antropologinis ir egzistencinis. Pirmas jų reiškia įvairiapusį mokinių požiūrį į žmogų ir reiškinių bei visuomeninio ir kultūrinio sąlygotumo atradimą subjektą supančioje realybėje. Antras yra susijęs su respondentų gyvenimo ir žmogiškosios egzistencijos esmės ir prasmės suvokimu.

Esminiai žodžiai: mokiniai iš Krokuvos, kultūros tekstų percepcija, Vilnius, Vilniaus kraštas.

THE CULTURAL DEPICTION OF VILNIUS AND THE VILNIUS REGION SEEN BY THE STUDENTS FROM KRAKOW

Summary

The issues addressed in the article concern problems with the school reception of the texts of culture and its determinants. Young reading public was inspired to give their own multidimensional reflections related to the issues presented in the selected texts. Among these issues there were for example the nationality of Vilnius, its landscape, customs and habits (also the culinary ones), the outlines of the depictions of people, the descriptions of their life and historical experiences, as well as the interpersonal relations between the members of the multiethnic society, love and attachment to the "small homeland". What is common to these collected reflections is two alternating ways of the students' reception of the texts: anthropological and cultural, as well as anthropological and existential. The former one indicates that the high school students' looks at the depiction of man were multifaceted, whereas the latter is related to the students' interpretations of the essence and the sense of life, as well as the fate of human existence.

Keywords: students from Krakow, the reception of the texts of culture, Vilnius, the Vilnius region.

Krzysztof Koc

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

INNOŚĆ A OBCOŚĆ. FOTOREPORTERSKIE FASCYNACJE NIEPOZNAWALNOŚCIĄ ŚWIATA W KSIĄŻCE KRZYSZTOFA MILLERA *13 WOJEN I JEDNA*

We współczesnym reportażu zagranicznym coraz więcej miejsca zajmuje refleksja dotycząca doświadczenia egzystencjalnego i aksjologicznej niepewności reportażysty. Poszukiwaniom sensu w opisywanej rzeczywistości towarzyszy często dojmujące doznanie pustki, przypadkowości, absurdu istnienia. Co więcej, zwątpienie dotyczy też roli reportera we współczesnym świecie – odkrywa on bowiem swą egzystencjalną i zawodową samotność; pisze o tych, których nie do końca rozumie, dla tych, którzy nie rozumieją świata przez niego opisywanego.

Również globalizacja, ze swym powszechnym dostępem do informacji i łatwością podróżowania przyczyniła się paradoksalnie do odkrycia dramatycznego wymiaru międzykulturowych spotkań, a mianowicie tego, że coraz trudniej otworzyć się na to, co inne. Tak właśnie doświadczenie inności przeobraża się w doświadczenie wyobcowania.

To przeobrażenie znajduje swój wyraz w dwóch nurtach współczesnego reportażu zagranicznego. Jeden z nich opisuje konflikty zbrojne, przewroty, rewolucje, przemiany polityczno-społeczne w różnych częściach świata; drugi natomiast stara się przybliżyć odbiorcy swoistość odmiennych kultur z ich systemem znaków, relacjami międzyludzkimi, sposobem postrzegania świata i wartości. W tym tekście proponuję refleksję nad tekstem reprezentatywnym dla pierwszego nurtu, a więc nad książką cenionego fotoreportera wojennego Krzysztofa Millera[1].

[1] W swoich rozważaniach pomijam kwestie gatunkowe związane z fotoreportażem; bardziej interesują mnie bowiem aksjologiczne i egzystencjalne uwikłania związane z pracą fotoreportera i fotoreportażem jako wypowiedzią dziennikarską o dość sprecyzowanych wyznacznikach gatunkowych. W opowieści Krzysztofa Millera właśnie odniesienia egzystencjalne i aksjologiczne są nadrzędne; one decydują m.in. zarówno o sposobie narracji, jak i kompozycji całej książki.

Antropologia fotoreportażu

Krzysztof Miller swoją opowieść *13 wojen i jedna* rozpoczyna następująco:

> Nie jest mi łatwo. Moim marzeniem było po prostu pracować. Mieć zadanie i wykonywać je najlepiej, jak potrafię. Los chciał, że to fotografia zawładnęła moim organizmem. Ciałem i duszą. I tak jest do dziś. Obrazek opisujący świat mi współczesny. Oglądany i podglądany. Stał się moim zadaniem, celem, wartością (...) Na czasowo-przysłonowym algorytmie opisuję życie czy bez-życie świata. Moim zawodem jest nacisnąć migawkę aparatu fotograficznego. Zaobserwować swój / nie swój świat. Aby na ułamek sekundy zatrzymał się on przed siatkówką mojego oka, synapsami mózgu, soczewkami obiektywu. Żebym go naświetlił, obejrzał jeszcze raz i pokazał Wam. (Miller 2013, 6-7)

W tym słowie wstępnym dostrzec można reporterską pasję wyrażającą się w pragnieniu opisania i przybliżenia innego świata najpierw samemu sobie, potem innym; przekonanie, że obrazy (fotografie) potrafią opowiedzieć o tej inności interesująco i dokładnie; świadomość, iż gwarancją fotoreporterskiej wiarygodności jest doskonałe opanowanie zawodowego warsztatu; gotowość do całkowitego poświęcenia się swojej pracy rozumianej jako misja.

Ale ta wypowiedź jest też świadectwem egzystencjalnego niepokoju i wyobcowania. Świat przedstawiany przez fotoreportera jest nie tylko światem oglądanym, ale i podglądanym – jest zatem rzeczywistością ukrywającą swoje prawdziwe oblicze, niechętnie odkrywającą przed obcym tkwiące w niej znaczenia. Zasadne wydają się zatem rozterki reportażysty – jak opisać inność tego świata, skoro doświadcza się jego obcości, krótkotrwałości i fragmentaryczności? Jak ową inność pokazać za pomocą fotograficznego obrazu, jak „naświetlić" sensy w nią wpisane?

Czytając opowieść Krzysztofa Millera, czytelnik coraz lepiej rozumie zawarte w słowie wstępnym opozycje „swój / nie swój świat" oraz „życie i bez-życie świata". Nie jest to tylko historia o kilkunastu dziennikarskich wyprawach w zapalne regiony świata, o pracy fotoreportera, o zaskakujących sytuacjach i nieoczekiwanych zwrotach akcji, o balansowaniu na granicy ryzyka, o ocieraniu się o śmierć – własną i cudzą. Tekst Millera wraz z towarzyszącymi mu zdjęciami to przede wszystkim próba przybliżenia antropologii fotoreportażu wojennego, w której spotkanie z innością i doświadczenie obcości są ze sobą nierozerwalnie splecione i stanowią stały punkt odniesienia.

Dostrzec to można chociażby w wyborze tematów przez fotoreportera. Świat przez niego opisywany to głównie świat cierpiących ludzi i tych, którzy to cierpienie zadają – samozwańczych dowódców i bezwzględnych watażków oraz ich zwolenników. Rzeczywistość utrwalana na zdjęciach Millera jest pełna zła, przemocy, kpiąca sobie ze świętości i tych wartości, które uznaje się za powszechnie obowiązujące.

Właśnie w taką nieprzyjazną przestrzeń wkracza reporter wojenny, często przybywający ze świata deklarującego szacunek dla humanistycznych wartości[2]. Korespondent musi zatem od razu zmierzyć się z innością budzącą grozę i wywołującą strach. Krzysztof Miller następująco opisuje przekraczanie granicy między tym, co znane i nieznane:

> Mam metodę, gdy zaczyna być groźnie. Wyniosłem ją ze skoków do wody. Tych, których najbardziej się bałem (...) Wtedy wielokrotnie i głęboko wciągam powietrze nosem, a potem powoli, ze świstem wypuszczam je ustami. Następuje równowaga miedzy strachem a ruchem. Między niewiadomą, jaką jest to, co mnie spotka – a tym, co zrobię. Natychmiast mój organizm się wycisza, oczyszcza, uspokaja (...) Wtedy błyskawicznie się zbieram i przekraczam moją dysfunkcję na amen. Przekraczam granicę, która innych paraliżuje, wbija w ziemię, dekoncentruje, demotywuje i destruuje. U mnie odwrotnie (...) Zatapiam się w sobie i wydarzeniu. Wtedy aparat fotograficzny staje się częścią mnie (...) Zmusza mój mózg do ułamkosekundowej, podprogowej analizy obserwowanego obrazu. Stop-klatki cudzego życia czy śmierci. (Miller 2013, 244-245)

Przekraczanie granicy ma wymiar egzystencjalny – polega bowiem na całkowitym pochłonięciu innością świata znajdującego się przed obiektywem fotoreportera, na zanurzeniu się (nieprzypadkowo Miller używa sformułowania „zatapiam się") w rzeczywistości budzącej grozę i wywołującej uzasadniony strach. Koncentracja na obrazach jako języku, w którym ta groza przemawia do reportażysty, pozwala dostrzec dramat życia i śmierci ludzi żyjących w tej niebezpiecznej, a czasami nawet przerażającej rzeczywistości. W cytowanej wypowiedzi Millera można zauważyć także fascynację obcością – ona skłania do okiełznania swojego strachu i skupieniu się na temacie, czyli próbie przybliżenia odbiorcy owej obcości, wyjaśnienia jej tajemniczej natury.

[2] Magdalena Hodalska w swojej książce *Korespondent wojenny. Ofiarnik i ofiara we współczesnym świecie* proponuje spojrzenie na zawód korespondenta wojennego z perspektywy antropologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem teorii ofiarniczej, która w antropologii zajmuje poczesne miejsce. W ujęciu autorki właśnie to przejście z bezpiecznej, znanej czasoprzestrzeni do tej niebezpiecznej, nieznanej już ma znamiona ofiary: „Reporter staje się łącznikiem miedzy dwoma światami: pokoju i wojny, niczym ofiara pośrednicząca między domeną profanum i sacrum. Dziennikarz zostawia za sobą świat, w którym można spokojnie pić piwo (...). Korespondent wojenny *zstępuje do piekieł*, przywozi stamtąd obrazy i słowa, mówiące prawdę o konflikcie. Te zdjęcia są jego najcenniejszym darem dla świata, który wysłał go na wojnę. (...) Razem z nim dziennikarz przenosi do „bezpieczniejszego" świata ułamek rzeczywistości, w której przebywa. A wszystko po to, aby obudzić sumienia ludzi i skłonić ich do działania" (Hodalska 2006, 8). Pomijając metaforyczną stylistykę oraz nieco naiwne przekonanie, że korespondenci wojenni wierzą w realną możliwość wpływu na politykę i historię,warto zwrócić uwagę na interesującą aksjologiczną i egzystencjalną koncepcję spojrzenia na pracę dziennikarza.

Temu otwarciu się towarzyszy równolegle świadomość niepowtarzalności chwili – jej przypadkowości, kapryśności, nieprzewidywalności. Miller bardzo mocno akcentuje tę świadomość w pracy fotoreportera:

> Dziennikarką i fotografią, jak pociskami, zdecydowanie rządzi przypadek. Ale fotografią bardziej. Jeśli dziennikarz jest przygotowany, z miejsca, do którego się wybrał, napisze dobry tekst nawet na podstawie kawałków informacji. (...) Fotograf, żeby zrobić zdjęcie o tym, o czym dziennikarz pisze, musi znaleźć się na miejscu. Jakkolwiek wspaniale przygotowywałby się do wyjazdu, wyjazd i tak go zweryfikuje. (...) Czy we właściwym momencie nacisnął migawkę? (...)
> Nie za późno ani nie za wcześnie. We właściwym momencie. Ale jak ocenić, że to właśnie ten właściwy moment? Można czekać dniami i tygodniami i nic. A czasem po prostu wpada się na zdjęcia. Tak to już jest. Na pewno spóźniałem się w różne miejsca albo byłem w nich za wcześnie. OK, to jest wpisane w mój zawód. Ale największym, najgorszym grzechem fotografa jest grzech zaniechania. Odpuszczenia, odejścia, olania tematu. Nicnierobienia. Lenistwa. (Miller 2013, 274)

Swoistość pracy fotoreportera wojennego polega więc przede wszystkim na ciągłej aktywności[3], na nieustannym przekraczaniu granic (zwłaszcza mentalnych, międzykulturowych) po to, by znaleźć się w centrum utrwalanych zdarzeń. Nie wystarczy cierpliwe oczekiwanie na fotograficzne wydarzenie, potrzebne jest coś więcej – akceptacja przypadkowości losu, który czasami odpłaca się możliwością uchwycenia chwili odsłaniającej sens zdarzenia[4]. Taki sposób postrzegania świata jest zdaniem Millera nie tylko zawodową powinnością, ale nawet etycznym zobowiązaniem, rodzajem odpowiedzialności:

---

[3] François Soulages zwraca uwagę, że istotą fotografii jest nie tyle aktywność podmiotu fotografującego, ile interaktywność zachodząca między fotografującym a fotografowanym: „(...) Czynność fotografowania ma charakter interaktywny, ponieważ wydarza się za sprawą żyjącego podmiotu, który wchodzi w relacje z przedmiotem do sfotografowania, a więc na niego reaguje, niezależnie od tego, czy patrzy na pejzaż, inną osobę, samego siebie itd. Nie działa on jak automat. Poza tym, kiedy przedmiotem do sfotografowania jest człowiek, to, z kolei, reaguje on nie tylko na fakt bycia fotografowanym , lecz także na wyjątkową osobowość fotografującego. Fotografować znaczy więc fotografować relację" (Soulages 2007, 140). Ta interaktywność, relacyjność fotografii ma wymiar egzystencjalny i aksjologiczny; stanowi też stały punkt odniesienia w opowieści Krzysztofa Millera. „Fotografowanie relacji" jest istotą pracy fotoreportera wojennego bez względu na to, czy fotografowani ludzie zdają sobie sprawę z obecności fotoreportera w miejscu zdarzeń czy nie.

[4] W teorii dotyczącej fotografii dziennikarskiej bardzo mocno akcentuje się jej znakowość. Pisze o tym chociażby Kazimierz Wolny-Zmorzyński. Powołując się m.in. na prace Barthesa, Eco, Sontag, Kłoskowskiej, formułuje następujący wniosek dotyczący fotografii jako znaku: „Fotografia dziennikarska jest zatem pokazaniem owego zdarzenia (signifiant – znak), a zdarzenie pokazane w fotografii zawiera sens (signifié – ideę), który trzeba umieć odczytać w odpowiednich kontekstach kulturowych, politycznych i społecznych. (...) Fotografię dziennikarską należy zatem potraktować jako zakodowany przekaz, z którego wyłaniają się konkretne informacje o świecie, skierowane do odbiorcy umiejącego zawarte w nich treści i symbole odszyfrować" (Wolny-Zmorzyński 2010, 83).

> Czasami jest tak – przynajmniej ja tak miałem – że gdzieś szedłem, jechałem (...). I po drodze widziałem inną historię. Ale migawki nie nacisnąłem, bo pomyślałem: zrobię to w drodze powrotnej. A w drodze powrotnej tej historii już nie było. I ją straciłem. Nikt mnie za tę stratę mnie oceni. Nie zgani, nie zruga. Bo nie będzie wiedział, co po drodze widziałem. Jakiej historii nie zatrzymałem. Ale ja będę wiedział. (Miller 2013, 274)

Autentyzm w fotoreportażu

Podkreślanie aksjologicznego wymiaru pracy (misji?) fotoreportera jest bardzo charakterystyczne dla relacji Millera i wpisuje się w ten nurt rozważań nad teorią reportażu, który na plan pierwszy wysuwa nie cechy formalne gatunku, ale pewien rodzaj etycznej powinności, z niej wyprowadzając wnioski dotyczące sposobu ujęcia tematu, kreacji bohaterów, kompozycji czy funkcji literackiego obrazowania. Dlatego tak ważna we współczesnym reportażu zagranicznym jest kategoria autentyzmu. Dla fotoreportera jest ona problemem – opisuje przecież świat za pośrednictwem fotograficznego sprzętu, który od razu sygnalizuje, że jest nie tylko kimś innym, ale przede wszystkim obcym. Im groźniejsza jest fotografowana rzeczywistość, tym bardziej niebezpieczna jest praca fotoreportera[5] i tym większym wyzwaniem jest osiągnięcie autentyzmu. Autentyzm, zdaniem Millera, jest jednak równie ważną powinnością etyczną jak koncentracja na tym, by utrwalić niepowtarzalność i swoistość chwili – jest bowiem wyrazem szacunku dla drugiego człowieka, często nieznanego, obcego:

> Nigdy nie epatuję sprzętem, gdy robię zdjęcia. A aparat przeszkadza mi, gdy dynda na piersi. Wolę schować go zawieszonego na prawym ramieniu. Trochę jak karabin. Żeby nie rozkojarzył bohatera ujęcia. Nie straszył go swym technologicznym jestestwem. Nie groził, nie deprymował. Więc choć jestem wtedy odrobinę wolniejszy, wiem, że bardziej skuteczny. (Miller 2013, 167)

W Millerowskiej antropologii fotoreportażu interesujące jest powiązanie dziennikarskiego, fotograficznego warsztatu z bardzo skonkretyzowaną koncepcją postrzegania świata. Sprzęt, jakim dysponuje fotoreporter, to nie tylko jego narzędzie

[5] Warto pamiętać, że korespondenci wojenni są w zasadzie pozbawieni ochrony prawnej, a obowiązujące regulacje raczej nie obniżają ryzyka związanego z wykonywaniem tego zawodu. Jacek Sobczak w tekście dotyczącym tego problemu zauważa: „Nieopracowanie do chwili obecnej konwencji regulujących prawa i obowiązki dziennikarzy pracujących na obszarach objętych wojną, konfliktami zbrojnymi oraz strefach niebezpiecznych uznać należy za klęskę społeczności międzynarodowej. (...) Istniejące uregulowania prawne w zakresie pracy korespondentów wojennych są albo zbyt lakoniczne w swej treści, albo przestarzałe, a w szczególności – mało konkretne i ogólnikowe" (Sobczak 2007, 268). W świetle tych spostrzeżeń aksjologiczny i egzystencjalny wymiar zaangażowania fotoreportera zyskuje jeszcze na znaczeniu, podobnie jak doświadczenie wyobcowania..

pracy; to środek służący osiąganiu autentyzmu, ale też ściśle określonego modelu konceptualizacji świata:

> Używam głównie obiektywów szerokokątnych. Sztywnych. Bez zmiennej ogniskowej. Tych, które z jednej strony każą podejść jak najbliżej fotografowanego tematu. Z drugiej – zagłębić, pogrążyć się w nim. Otrzeć się o niego i wymacać go. Te sztywne, szerokie obiektywy bez kompromisu zmuszają do ciągłej aktywności. Nie rozleniwiają jak obiektywy ze zmienną ogniskową. Biegasz, kombinujesz, świadomiej kadrujesz. Przez sztywny obiektyw czytasz fotografie, które zaraz zrobisz. (Miller 2013, 237)

Także w tę, wydawałoby się jedynie technologiczną dygresję, wplecione jest antropologiczne doświadczenie zetknięcia się z obcością. Inny świat, mimo że się wchodzi w jego centrum, zawsze jest światem obcym. Dlatego o fotografowany temat można jedynie się otrzeć. Ale nawet to otarcie się, czy jak pisze Miller, „wymacanie go", wymaga od fotoreportera skupienia, uwagi, nieustającej aktywności, wyczulenia na inność. Obserwacja, analiza i interpretacja obcości jest zatem niezwykle wymagająca, pracochłonna i ryzykowna, ale tylko w ten sposób możliwe jest ocalenie autentyczności i wiarygodności, a te nadają sens działaniom fotoreportera wojennego.

Zaangażowanie a wyobcowanie

Autor książki *13 wojen i jedna* zauważa, że fotografia wojenna nigdy nie jest aksjologicznie obojętna – kształtuje bowiem opinię publiczną i tworzy obraz relacji międzyludzkich w różnych regionach świata, najczęściej ukazując tkwiące w nich dramaty i konflikty. Media, sięgając po fotografie zrobione przez fotoreportera, dokonują ich selekcji i wkomponowują w przygotowywane przez siebie relacje, niezależnie od intencji i wiedzy fotoreportera. Tym samym zdjęcia te przestają być własnością ich autora i świadectwem jego sposobu postrzegania i rozumienia świata. Łatwo je więc uprzedmiotowić, potraktować instrumentalnie dla osiągnięcia określonych celów (np. szokowanie odbiorców, epatowanie przemocą, jednostronne ukazanie danego konfliktu itp.) i przedstawienia rzeczywistości uproszczonej[6].

[6] Cytowany już Kazimierz Wolny-Zmorzyński zwraca uwagę na rolę fotoedytora, który pełni rolę pośrednika między fotoreporterami a odbiorcami: „To on projektuje ułożenie obrazu historii według różnych zdjęć. Wybiera najwłaściwsze ujęcia i w zasadzie *montuje* fotoreportaż. (...) Fotoedytor jest pośrednikiem, który – jak odbiorca – nie rozumie bohaterów, zna ich tylko z fotografii (nie jak fotoreporter – osobiście), nie wie, jak jest dokładnie ich sytuacja. Poznaje ich wyłącznie pośrednio. (...) Z punktu widzenia teorii fotoreportażu ingerencja fotoedytora w obrazową relację zdarzeń może jednak nie tyle zakłócić ich odbiór, co nawet zmienić nastawienie do bohaterów, których fotoedytor nie zna. Tak układa zdjęcia, jak mu wygodnie (w zależności od miejsca na stronie gazety) a nie jak przebiegały wypadki" (Wolny-Zmorzyński 2010, 182-183).

Fotografia jest znacznie bardziej podatna na odczytania niezgodne z intencją fotoreportera niż teksty reporterskie. Mimo zaangażowania fotoreportera, jego wejścia w temat, troski o autentyczność, gotowości do podjęcia ryzyka, fotografia może zatem go „zdradzić". Na ten dramatyczny, egzystencjalny wymiar pracy fotografa-reportażysty zwraca uwagę Miller, gdy opisuje jedno ze swoich zdjęć zrobionych w RPA, widząc w nim swoistą metaforę opisującą w symboliczny sposób wyobcowanie fotoreportera, angażującego się bez reszty w swoją pracę, a jednocześnie nie mającego żadnego wpływu na sposób analizy i interpretacji zrobionych przez siebie fotografii. Opisywane przez Millera zdjęcie pokazuje sześciu bardzo znanych fotoreporterów, laureatów prestiżowych konkursów, fotografujących jedną z ofiar zamieszek w południowoafrykańskiej Tokozie.

> To najważniejsza fotografia, jaką zrobiłem w RPA. Jest jak pomnik fotoreportera wojennego w różnych stadiach jego pracy. Jest temat: trup, który stał się trupem w wyniku ważnego wydarzenia. Są plany, które kryją się za moimi plecami. Jedni jeszcze fotografują, kadrują. Inni skończyli. Odchodzą. Zaraz te zdjęcia będą wywoływane, wybierane, skanowane, wysyłane. A drugiej strony już w bezpiecznym miejscu. W redakcjach na świecie. Będą znowu przeglądane, wybierane, przygotowywane, ustawiane na stronie, wpisywane w tekst. Wreszcie drukowane. Nazajutrz, w domach obywateli, w biurach, kawiarniach, na ulicach – po raz trzeci oglądane, komentowane. Przez znawców, krytyków, amatorów. Czytane i odczytywane a to wprost, a to wspak. (Miller 2013, 246)

Miller pokazuje, że poczucie wyobcowania jest trwałym elementem fotoreporterskiej tożsamości, podobnie jak zainteresowanie sytuacjami granicznymi (w tym przypadku śmiercią). Groza tych sytuacji jednak jest oswajana poprzez światowe redakcje, które czynią zdjęcia cząstką informacji czy reporterskiej relacji; gdzieś jednak pod drodze upraszczając znaczenie tych fotografii i odbierając im ich autonomiczność. W rezultacie obcy świat widziany okiem fotoreportera starającego się pokazać jego swoistość jest zupełnie innym światem niż ten, widziany okiem odbiorcy różnego rodzaju komunikatów medialnych. Ten drugi, wraz ze zdjęciem otrzymuje bowiem wykładnię sensów ujednoznaczniającą fotograficzny przekaz; często prowadzi ona do jego udosłownienia, a nawet do zafałszowania („odczytywane a to wprost, a to wspak"). W jednym i drugim przypadku nie zwraca się natomiast uwagi na to, że taka fotografia sama w sobie jest autorską propozycją interpretacji zdarzeń i to przedstawianą przez osobę znajdującą się w samym centrum tychże zdarzeń.

Fotoreporterskie światoodczucie

Książka Millera skłania także do zainteresowania się fotoreporterskim modelem odczuwania i postrzegania świata. Komentarz dotyczący zdjęcia zrobionego w RPA uświadamia, że tożsamość fotoreportera kształtuje się na styku aksjologii, zdobywanych doświadczeń, zaangażowania w wykonywaną pracę, oczekiwań mediów oraz fascynacji światem, zwłaszcza mrocznym jego obliczem. Przejmująco brzmią w tym kontekście te fragmenty opowieści Millera, w których opisuje on swoje zetknięcie się z cierpieniem:

> Byłbym ostatnim szują, gdybym mówił, że znam głód. Nie, nie doświadczyłem go. (...) Bo głód tylko fotografowałem, więc nie mam prawa o nim pisać. Czy głód zresztą jest opisywalny? Głód jest fotograficzny. Łatwiej spojrzeć, nacisnąć i odejść. Trudniej wejść w ciało i w głowę głodującego człowieka. Poczuć jak jest naprawdę, i opisać tę prawdę. (...) Dlatego tylko fotografowałem. Robiłem zdjęcia, chwytałem ich przed śmiercią, by oni sami, milcząc, mówili. By nie zamilkli. (Miller 2013, 138)

Zaskakuje to, iż znany fotoreporter utrwalający na zdjęciach ludzkie dramaty we wszystkich częściach świata, bezpośredni świadek wielu konfliktów i aktów przemocy z taką etyczną kategorycznością wypowiada się na temat swojego zetknięcia się z ludźmi pogrążonym w skrajnej nędzy, znajdującymi się w sytuacji beznadziejnej, oczekującymi na śmierć. Także w tym przypadku inność opisywanego świata jest tak dojmująca, że czyni ten świat, a wraz z nim doświadczenie głodu, czymś absolutnie obcym – niemożliwym do opisania mieszkańcom Zachodu. Tylko fotografia w rozumieniu Millera jest w stanie ukazać tę obcość, dowieść jej istnienia. Autor nie ma wątpliwości dotyczących przekraczania jakiejś sfery tabu – fotoreporter ma prawo tak głęboko wejść w rzeczywistość pełną niewyobrażalnego cierpienia i zła jak to tylko możliwe i ją pokazać. Nie chodzi tu bowiem o epatowanie tematem, ale o gest solidarności z tymi, o których nikt nie pamięta, o których nikt się nie troszczy i którym nikt nie pomaga.

Miller pisze, że pamięć fotoreportera jest fragmentaryczna, chaotyczna i epizodyczna. Spotkanie z obcym, niepoznawalnym światem przemawiającym skomplikowanym, wieloznacznym, często okrutnym językiem obrazów sprawia, że nadawanie mu sensów jest tylko umowne, tymczasowe, z góry skazane na niedopowiedzenie. Autor przekonuje się o tym, gdy stara się opisać swoje wyprawy do Afganistanu:

> Muszę zaglądać do zdjęć, żeby ułożyły się w chronologiczno-rzeczywiste ciągi. W logiczno-sensowne wydarzenia. (...) Choćbym nie wiem, jak się starał, pamięci nie da się prosto ogarnąć. Uporządkować. Opanować. Ona żyje we mnie i ściga mnie. A ja ścigam ją, żeby przestała mnie ścigać. (Miller 2013, 306)

Niepokojącym elementem fotoreporterskiego światoodczucia jest sposób myślenia o czasoprzestrzeni – Miller pisze o egzystencjalnym wyobcowaniu fotoreportera wojennego, z jednej strony zanurzonego w obcym świecie, a z drugiej próbującego ten świat objaśnić tym, którzy zamieszkują zupełnie inną rzeczywistość – stosunkowo bezpieczną, uporządkowaną, czytelną. Obcowanie ze złem i śmiercią nie jest obojętne dla kondycji człowieka; staje się trwałą częścią jego tożsamości i istotnie kształtuje perspektywę myślenia o ludziach i wartościach. W rezultacie fotoreporter wojenny jest nie tylko obcym w świecie, do którego przyjeżdża, a jest też obcym dla tego świata, z którego przyjeżdża i dla którego fotografuje. W ten sposób staje się więźniem swojej pasji. Znakomicie ilustruje to doświadczenie następujący fragment:

> Świat mojej czasoprzestrzeni zaczął się kurczyć, ograniczać, skracać i spłaszczać. Oczywiście nie tylko w mojej głowie, choć nie jestem pewien. Bo dla kogoś, kto nie przeżył widoku rzezi pod Bużumburą, wolnego konania z głodu w obozach uchodźców w Kongo (...), kto nie doświadczył szybkiej śmierci od ostrzału w Czeczenii, (...) malarii przywiezionej z południowego Sudanu. Strzałów i śmierci na przedmieściach Johannesburga. (...) Dla kogoś, kto tego nie przeżył, świat może się nie zmniejsza. (...) Ale świat mojej czasoprzestrzeni, w której żyłem i pracowałem, zaczął się kurczyć, spłaszczać, ograniczać. Nie z mojej winy. A to samo co mnie dosięgło i moją fotografię. (Miller 2013, 342)

Ta konieczność egzystencji w dwóch równoległych porządkach wywołuje rozczarowanie i wprowadza pustkę. Światowe i krajowe media, zdaniem Millera, coraz mniej uwagi poświęcają zdjęciom fotoreporterskim, coraz rzadziej wysyłają takich jak on w różne regiony świata. Uznano bowiem, że świat, wraz z jego problemami, dramatami i szczęściem lepiej objaśniają amatorskie zdjęcia wykonane przez uczestników różnorodnych zdarzeń niż fotografie zrobione przez zawodowych fotoreporterów. Łatwość, z jaką można udokumentować, zilustrować i pokazać sytuacje rozgrywające się w różnych częściach świata skazuje fotoreporterów wojennych na porządkowanie swoich archiwów i przygotowywanie wystaw prezentujących ich dorobek. Tak więc obowiązujący model przedstawiania rzeczywistości we współczesnych mediach spycha fotoreporterów na margines, skazując ich na samotność i wyobcowanie.

Co zatem ma do zaproponowania fotoreporter w tak ukształtowanej przestrzeni publicznego dyskursu? Przede wszystkim przypomina o tym, że sensem reporterskiego objaśniania rzeczywistości jest uszanowanie podmiotowości człowieka, zwłaszcza człowieka będącego ofiarą zła, nienawiści, przemocy, społecznych wstrząsów.

> Pochylony nad stykówkami, wpatrzony w zdjęcia pojawiające się na ekranie komputera, wertujący odbitki – pogrążam się w swojej za-przeszłości. Pogrążam się w świecie, który obserwowałem przez szkło swojego aparatu. Pogrążam się w

> detalu życia, ich i mojego. W wycinku historii. Cząstce historii dużej i globalnej, ale przede wszystkim małej, lokalnej, prywatnej, osobistej. Łączącej się, przecinającej, zbiegającej w innym miejscu. Zawsze opowiadającej o człowieku i o jego losach. O małym człowieku wplątanym nie ze swojej winy w duże historie. (Miller 2013, 226)

Konstytutywną cechą fotoreporterskiego światoodczucia jest więc, według Millera, koncentracja nie tylko na temacie, ale przede wszystkim na człowieku i jego uwikłaniu w historię. To skupienie uwagi na innym jest jednak ambiwalentne – fotografia pozwala tym ludziom przemówić, przywraca obecność zapomnianym, cierpiącym, prześladowanym, okaleczonym, głodnym itd., ale z drugiej strony wkomponowana w przekaz medialny łatwo podlega instrumentalizacji i ideologizacji, na co fotoreporter nie ma wpływu[7]. I właśnie świadomość tej ambiwalencji nie daje Millerowi spokoju:

> Najbardziej do przeglądania zdjęć lubię siadać w domu, przed komputerem, stykówkami, odbitkami, koło północy. (...) Kiedy na Rakowieckiej róg Sandomierskiej ruch ustanie. A moja ukochana pani cisza zawładnie kwartałem, w którym mieszkam. Kiedy mam jakieś zlecenie fotograficzne, jak choćby to ostatnie (...). By odszukać zdjęcia ze wspólnych wyjazdów z Wojtkiem Jagielskim do RPA i do Czeczenii. Ilustrujących jego książki opisujące współczesną, tragiczną historię. Wtedy dopadają mnie demony. (Miller 2013, 225-226)

* * *

Książka Krzysztofa Millera przedstawia zatem antropologię fotoreportażu; ukazuje spójny model fotoreporterskiej tożsamości otwartej na drugiego człowieka, wrażliwej na zło i cierpienie, etycznie zaangażowanej, swoiście postrzegającej świat i ludzi, ale też wyobcowanej. Ta egzystencjalna perspektywa wydaje się dość powszechna we współczesnym reportażu – odnajdziemy ją chociażby u Wojciecha Jagielskiego, Wojciecha Tochmana, Pauliny Wilk, Jacka Hugo-Badera, Wojciecha Góreckiego i innych, a wcześniej oczywiście chociażby w książkach Ryszarda Kapuścińskiego. Tym, co łączy te przeróżne opowieści o świecie jest fascynacja jego niepoznawalnością wynikająca z doświadczenia inności przeobrażającego się często w doświadczenie obcości. Opowieść Millera zajmuje tu jednak dość szczególne miejsce – przypomina bowiem o wartości dziennikarstwa zaangażowanego, w którym fotoreportaż odgrywa znaczącą rolę (Wolny-Zmorzyński 2007, 85-96). W tym kontekście warto przywołać

[7] Jest to niejako odwieczny problem fotografii dziennikarskiej. Wpływ agencji fotograficznych i rynku medialnego na sposób wykorzystywania fotografii reporterskiej zawsze miał dwuznaczny charakter. Interesujące przykłady takich dwuznaczności ukazuje Soulages i konkluduje: „Reporter zostaje wywłaszczony ze swoich zdjęć w chwili, gdy dostarcza je do agencji: odtąd każdy może konstruować świat przynęt w zależności od własnych celów. (...) Fotografia reportażowa nie daje nam przedmiotu-rzeczywistości. Zawsze wpisane jest w nią ryzyko powołania do życia iluzji" (Soulages 2007, 34).

wypowiedź Susan Sontag, która w następujący, krytyczny sposób charakteryzowała wpływ mediów na kształtowanie opinii publicznej i mentalność tych, którzy z medialnej oferty korzystają:

> Bycie widzem nieszczęść nawiedzających inne kraje jest jednym z najbardziej charakterystycznych przeżyć współczesności. Od półtora wieku patrzymy na to, co dla nas nagromadzili zawodowi, wyspecjalizowani turyści zwani dziennikarzami. Wojny to dzisiaj obrazy i dźwięki w salonie. Informacje o tym, co się dzieje gdzie indziej, zwane wiadomościami, pełne są konfliktów i przemocy. (Sontag 2010, 26)

Książka Krzysztofa Millera tak charakteryzuje fotoreporterską tożsamość, że nie sposób potraktować ją wyłącznie jako reprezentatywną dla „zawodowych, wyspecjalizowanych turystów, zwanych dziennikarzami", a jego sposób rozumienia roli fotoreportażu jest daleki od tego sposobu obrazowania wojen i konfliktów, o jakim pisze Sontag. Czy jednak we współczesnych mediach jest miejsce dla takich outsiderów jak Miller, doświadczających obcości świata, jaki przyszło im portretować i w jakim przyszło im żyć?

Bibliografia

Hodalska Małgorzata, 2006, *Korespondent wojenny. Ofiarnik i ofiara we współczesnym świecie*, Kraków.

Miller Krzysztof, 2013, *13 wojen i jedna. Prawdziwa historia reportera wojennego*, Kraków.

Sobczak Jacek, 2007, *Korespondent wojenny – ramy prawne i praktyka*, w: Piątkowska-Stepaniak W., Nierenberg B. (red.), *Wojna w mediach*, Opole, 249-269.

Sontag Susan, 2010, *Widok cudzego cierpienia*. Przeł. Sławomir Magala, Kraków.

Soulages François, 2007, *Estetyka fotografii. Strata i zysk*. Przeł. Beata Mytych-Forajter, Wacław Forajter, Kraków.

Wolny-Zmorzyński Kazimierz, 2007, *Fotograficzne gatunki dziennikarskie*, Warszawa.

Wolny-Zmorzyński Kazimierz, 2010, *Jaka informacja? Rzecz o percepcji fotografii dziennikarskiej*, Kraków.

KITONIŠKUMAS IR SVETIMUMAS. FOTOREPORTERIO SUSIŽAVĖJIMAS NEGALIMUMU PAŽINTI PASAULĮ KRZYSZTOFO MILLERIO KNYGOJE *13 WOJEN I JEDNA*

Santrauka

Straipsnyje parodomas fotoreporteriui būdingas pasaulio suvokimo būdas. Diskusijos pagrindas – Krzysztofo Millerio knyga *13 wojen i jedna (13 karų ir vienas)*. Autorius rašo apie problemas, su kuriomis susiduria šiuolaikinis karo fotoreporteris, informuo-

jantis apie ginkluotus konfliktus įvairiose pasaulio šalyse. Autoriaus atveju, susitikimas su kitoniškumu dažnai virsta susvetimėjimo jausmu: jis yra svetimas tiek jo pranešimų gavėjams, tiek ir žmonėms, kuriuos fotografuoja. Šita svetimumo patirtis tai ribinė situacija. Konfliktų, blogio ir prievartos rodymas fotografijose turi įtakos fotoreporterio tapatybei, jo mąstymo apie fundamentalias vertybes būdui. Todėl susvetimėjimą labai dažnai lydi visiškas įsitraukimas į savo darbą. Tačiau už tai mokama labai didelė kaina.

Esminiai žodžiai: fotoreporteris, fotoreportažas, fotografija, kitoniškumas, atsiskyrimas, įsitraukimas, autentiškumas.

OTHERNESS AND ALIENATION. PHOTOJOURNALISTIC FASCINATIONS BY THE WORLD INCOMPREHENSIBILITY IN *13 WOJEN I JEDNA* ***(13 WARS PLUS ONE)*** BY KRZYSZTOF MILLER

Summary

This article focuses on the way photojournalists perceive and experience the world. The book by Krzysztof Miller *13 wojen i jedna (13 Wars Plus One)* serves as a basis for the following deliberations. The author in his book presents particular issues which contemporary war reporters face while working in various conflict zones around the globe. As they encounter otherness, they very often experience isolation. They become alien towards both, their readers and the subjects of their photographs. This feeling of isolation is a borderline situation, since the reporter's identity, including their understanding of fundamental principles, becomes affected by their own written descriptions and photographic representation of evil and violent conflicts. The feeling of isolation is usually complemented by a full work involvement which comes at a high cost.

Keywords: photojournalist, photojournalism, photography, otherness, isolation, involvement, authenticity.

Marek Melnyk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

KALENDARZ JULIAŃSKI W PROCESIE DIALOGU MIĘDZYWYZNANIOWEGO W DZIEJACH WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO (KONIEC XVI WIEKU)

Wielkie Księstwo Litewskie od swego zarania było państwem wieloetnicznym i wielowyznaniowym. Z tego powodu było predysponowane do bycia obszarem, gdzie konieczna była postawa tolerancji oraz praktycznego dialogu religijnego, co było widoczne na obszarze ziem ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego szczególnie w XIV-XV wieku (Chodynicki 1919-1920, 54-135; Kłoczowski 1992, 175-179; Zahajkiewicz 2001, 353-362; Hryniewicz 1993, 34-49). Celem niniejszego artykułu jest wskazanie kilku konkretnych przykładów postawy dialogu wyznaniowego w okresie jego szczególnego nasilenia w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku. Ze względu na ograniczone ramy niniejszego artykułu skupimy uwagę na dialogu katolicko-prawosławnym i ewangelicko-prawosławnego w dziejach Wilna. Zastosowana metoda opisu i ujęcia tytułowego problemu polega na omówieniu prób *konkretnego zbliżenia* do dialogu wyznaniowego poprzez wyławianie okruchów myśli religijnej pewnego terytorium leżącego na styku cywilizacji grecko-bizantyńskiej i łacińsko-rzymskiej. Przedstawimy przede wszystkim przykłady konkretnych prób dialogu mającego na celu przezwyciężenie polemiki związanej z wprowadzaniem kalendarza gregoriańskiego w latach 1583-1586 na terenie Wilna. Aby wyraźnie określić interesujący nas problem, należy zdefiniować pojęcie dialogu, o jakim mówimy. Dialog katolicko-prawosławny jest obecnie jednym ze stałych elementów relacji między obu Kościołami. Mimo licznych trudności, trwa jego odkrywanie dialogu, pielęgnowanie i kształtowanie (Hryniewicz 1993; 1998; Bujak 2001). Posiada on jednak nie tylko swoją teraźniejszość, ale również przeszłość wykraczającą poza wiek XX. I to ona – a właściwie jej skromny wycinek – ma być przedmiotem niniejszej refleksji, ma być opisem przeszłości tego, co współcześnie nazywamy dialogiem ekumenicznym. W naszym rozumieniu tytułowy *dialog* oznacza rozmowę, a dokładnie rzecz ujmując – rozmowę chrześcijan przynależnych do skonfliktowanych konfesji. Z tego powodu rozumiemy ją jako zaprzeczenie takiej rozmowy o chrześcijaństwie, która zbudowana była na założeniu dominacji jednego Kościoła nad drugim, przekonania o posiadaniu przez jeden tylko z nich pełni środków zbawienia. Wydaje się, że takie właśnie, legalistyczne, myślenie o jedności chrześcijaństwa, o jedności, która

zakłada np. powrót prawosławnych pod zwierzchnictwo papieża – głowy Kościoła katolickiego – dominowało w tym Kościele do XX wieku. Zjednoczenie utożsamiano z przyłączeniem się do Kościoła katolickiego jako jedynego prawdziwego Kościoła założonego przez Chrystusa.

24 lutego 1582 r. papież Grzegorz XIII wydał bullę *Inter gravissimas*, która ogłaszała wprowadzenie nowego kalendarza reformującego obowiązujący wówczas juliański. Decyzja o zmianie zapadła w Rzymie na podstawie obliczeń uczonego astronoma z Kalabrii Luigiego Lilia. Nowy kalendarz miał być wprowadzony 15 października 1582 r. poprzez opuszczenie w kalendarzu juliańskim 10 dni między 4 a 15 października; po czwartku 4 października miał więc nastąpić piątek 15 października. W ten sposób nowy kalendarz wyprzedzał juliański o 11 dni. Reforma ta wynikała z wielu przyczyn. Data Wielkanocy została przyjęta przez Kościół na pierwszym soborze powszechnym w Nicei w 325 r. zgodnie z obowiązującym kalendarzem juliańskim. Ojcowie soboru uchwalili, że święto Zmartwychwstania Chrystusa ma być obchodzone w pierwszą niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca. Czas Niedzieli Wielkanocnej ustalono zgodnie z datą w kalendarzu juliańskim, którą w roku soboru był 21 marca (Naumowicz 2000). Z czasem jednak pojawiły się, ze względu na niedoskonałości kalendarza juliańskiego, poważne trudności z ustaleniem daty Wielkanocy i, co za tym idzie, związanych z nią ruchomych świąt kościelnych. Trzeba bowiem pamiętać, że rok w kalendarzu juliańskim (365 dni, 6 godzin) i roczny obieg Ziemi wokół Słońca nie pokrywały się. Na skutek tego, że średnia długość roku kalendarzowego była o 0,0078 dnia za długa, różnica ta wynosiła 11 minut i 13,9 sekundy. W ciągu 128 lat daje to 24 godziny. W efekcie, od 1 stycznia 47 r. przed Chrystusem do 1582 r. po Chrystusie różnica wynosiła około 10 dni. Właśnie tę niedogodność Grzegorz XIII pragnął zlikwidować (Naumowicz 2000). W 1582 r. przywrócono zgodność dat ze zjawiskami astronomicznymi, przy czym rokiem odniesienia był rok soboru nicejskiego. W efekcie średnia długość roku kalendarza gregoriańskiego jest niemal równa długości roku zwrotnikowego – na pojawienie się błędu jednego dnia trzeba czekać ok. 3300 lat.

W Rzymie zdawano sobie sprawę z perturbacji, jakie może wywołać wśród chrześcijan innych konfesji reforma kalendarza przeprowadzona przez papieża. Próbowano więc przygotować do przyjęcia tych zmian Kościół prawosławny. Co więcej, papież pragnął połączyć akceptację reformy kalendarza z ideą jedności obu Kościołów (Tüchle 1986, 278-279).

Wyrazem takiej troski mogły być zainspirowane przez Grzegorza XIII rozmowy z patriarchą Jeremiaszem II, mające na celu przekonanie go do reformy. Do pierwszych sekretnych rozmów w tej sprawie doszło 10 czerwca 1582 r. w Stambule. Patriarcha odniósł się sceptycznie do idei reformy (Hoffmann 1932, 225-248; Peri

1967, 3-79), a miesiąc później dowiedział się, że zmiana jest już postanowiona, a tym samym prowadzone z nim rozmowy nie są konsultacjami, tylko próbą nakłonienia do tego, co już wcześniej było zadecydowane. Jeremiasz miał prawo sądzić, że Rzym wciąga go swoją polityką faktów dokonanych w jakąś grę pozorów. Było to bardzo niebezpieczne dla patriarchy. Kontakty z Rzymem, które miały pozory dialogu, mogły zostać z łatwością wykorzystane przez władze tureckie i przez jego przeciwników we własnym episkopacie.

Z tych powodów w Konstantynopolu zdecydowano się stanowczo przeciwstawić narzuceniu prawosławnym nowego kalendarza. Nastąpiło to jesienią 1582 r., gdy zebrał się synod pod przewodnictwem patriarchy Jeremiasza i patriarchy Aleksandrii Sylwestra (1567-1588). Sobór ogłosił niekanoniczny charakter reformy. Zwrócono uwagę przede wszystkim na decyzję soboru ekumenicznego w Nicei, zakazującą obchodzenie święta Paschy wcześniej od Żydów lub w tym samym czasie. Efektem synodu 1582 r. było zredagowanie szeregu listów do prawosławnych w Rzeczypospolitej. Miały one na celu, rzecz jasna, powstrzymanie wiernych przed zmianą kalendarza. Najprawdopodobniej jesienią lub na początku 1583 r. patriarchowie Jeremiasz z Konstantynopola i Sylwester z Aleksandrii napisali w tej sprawie specjalny list do księcia Ostrogskiego, który dotarł do jego rąk w czerwcu 1583 r. (Kuntze 1938, 366). Patriarchowie wzywali do trzymania się dotychczasowej rachuby czasu jako zgodnej z soborem nicejskim. Książę nakazał list przetłumaczyć i wydrukować w Ostrogu, najprawdopodobniej w celu masowego rozpowszechnienia (Запаско, Ісаєвич 1981, 29; Малышевский 1872; 1873) W tym samym czasie patriarcha Jeremiasz napisał w sprawie kalendarza następny list, datowany na 11 stycznia 1583 r. (za starym stylem), który był adresowany do metropolity prawosławnego O. Diewoczki oraz mieszczan Wilna. Patriarcha stanowczo nakazywał w nim wierność tradycji prawosławnej oraz obiecywał pomoc w postaci emisariuszy – egzarchy Nicefora i archimandryty Dionizego (Малышевский 1872). W Konstantynopolu w listopadzie 1583 r. podobnej treści list napisano również do lwowskich Ormian, których jako wyznawców monofizytyzmu także objęła zmiana kalendarza (Гудзяк 174).

W Rzymie nie tracono jednak nadziei na zmianę negatywnego stanowiska Jeremiasza. Latem 1583 r. zjawili się następni emisariusze, których zadaniem było przekonanie patriarchy do poparcia reformy kalendarza. Ich rozmowy przyniosły pewien skutek pozytywny, ponieważ patriarcha zdecydował się na napisanie listu do papieża, w którym warunkowo wyrażał zgodę na wprowadzenie reformy, ale żądał dwóch lat na przygotowanie pod nią gruntu wśród prawosławnej społeczności znajdującej się pod jego jurysdykcją (Hoffmann 1932, 242-244, Peri 1967, 56-65; 245-248). Ugoda ta doprowadziła jednakże do wystąpienia przeciwko patriarsze jego przeciwników,

którzy oskarżyli go przed władzami tureckimi o spiskowanie i doprowadzili do jego usunięcia na początku 1584 r. oraz osadzenia na wyspie Rodos (Peri 1967, 57-70). Po powrocie na tron patriarszy w 1587 r. Jeremiasz aż do swej śmierci w 1595 r. był zdecydowanym przeciwnikiem nowego kalendarza. Wyrazem tej postawy był przeprowadzony pod jego przewodnictwem synod z 1593 r., na którym potępiono ową reformę. Jednocześnie również w samym Rzymie zabrakło woli do dalszych prób pozyskania patriarchy. W 1585 r. umarł bowiem główny promotor zarówno reformy kalendarza, jak i zwolennik zbliżenia z chrześcijańskim Wschodem, papież Grzegorz XIII. Jego następca Sykstus V nie był zainteresowany kontynuacją polityki swego poprzednika, głównie z powodów finansowych.

Nowy kalendarz wprowadzano w życie przede wszystkim w państwach katolickich. Protestanci z dużymi oporami akceptowali tę reformę. W niemieckich księstwach protestanckich kalendarz gregoriański wprowadzono w 1699 r. W Anglii zaczęto go stosować od 1752 r. Król Stefan Batory wprowadził w państwie polsko-litewskim nowy kalendarz w 1582 r. Uczynił to w swym uniwersale wydanym w dniu wprowadzenia reformy, a więc 5 (15 za kalendarzem juliańskim) października (Chodynicki 1934, 188-192, Грушевський 1995, 462-467; Булгаков 1921, 256-269).

Praktyczne wprowadzenie w życie zreformowanego kalendarza okazało się jednak rzeczą trudną na obszarach, gdzie dominowało prawosławie, zwłaszcza w miastach – Wilnie, Łucku i Lwowie. Tutaj stykali się bezpośrednio mieszczanie wyznania katolickiego i prawosławnego. Dwa kalendarze wprowadzały zamieszanie w życiu ekonomicznym, ściśle związanym ze świętami religijnymi (wpływającym np. na jarmarki czy dni wolne od pracy). Nowej, formalnie obowiązującej rachuby czasu nie zauważyli natomiast chłopi. W rozwiązaniu konfliktu zasadnicze znaczenie miały decyzje króla Stefana Batorego, który stosunkowo szybko specjalnymi dokumentami zabronił zmuszać wschodnich chrześcijan do przyjmowania nowego kalendarza. W pierwszym z nich, wydanym w Grodnie 21 stycznia 1584 r., król nakazywał:

> Kniaziom, panom wojewodom, kasztelanom, marszałkom, starostom, dzierżawcom, urzędnikom ziemskim i dwornym wszytkim wobec, tak stanu duchownego jako i świeckiego, a mianowicie wójtom, burmistrzom, rajcom, w mieście naszym Wileńskim będącym. Iżeśmy kalendarz nowo poprawiony w państwach naszych przyjąć kazali, uczynilichmy to z wielkich a ważnych przyczyn; w czym nie idzie nam o to, abyśmy obchodów i świąt greckich abo jakich inszych w nabożeństwie zakazować mieli, o czymeśmy ani myśleli, ale uczyniliśmy to dla porządku i spraw Rzeczypospolitej. Przeto wolno jest i ma być każdemu nabożeństwa i wiary swojej używać święta święcić i obchodzić. A za to oni nijakiej trudności, przenagabania, szkody i grabieżów cierpieć nie mają, gdyż ludzie greckiego zakonu, do tej reformacyjej kalendarza nowego, bez przyzwolenia starszego patryjarchy swego

gwałtem przymuszani być nie mają. Dla czego chcemy mieć i przykazujemy wam, abyście im świąt ich obchodzić i świecić nie zabraniali, przekazy i przenagabania, ani grabieżów za to, ani despektów żadnych nie czynili, postrzegając tego, aby zgoda i pokój między różnemi w wierze i w nabożeństwie zachowan był, gdyżechmy jednako powinni wszytkich poddanych naszych prawem zgodą zmocnionemi zachować, i pod obroną pokoju od nas hospodara poprzysięgnioną: czego jako we wszytkich sprawach, tak i w tym niczym, nigdy naruszać nie chcemy. (Broniewski 1995, 42-43; Григорович 1848, 280)

Kluczowe jest tutaj zdanie, w którym władca rozkazuje zaprzestać zmuszania prawosławnych do przestrzegania zreformowanego kalendarza, uzasadniając to koniecznością respektowania autorytetu „starszego patriarchy", oczywiście mając na myśli patriarchę rezydującego w Stambule, któremu od 988 r. podlegała metropolia kijowska. Co więcej, od jego „przyzwolenia" król wprost uzależnia wprowadzenie nowego kalendarza wśród swych prawosławnych poddanych. Jest to centralny punkt całego listu królewskiego. Władca liczył na przyszłe porozumienie z patriarchą.

Drugi list w tej sprawie król wystosował 8 sierpnia 1586 r. Był on skierowany do mieszczan *Miasta Wileńskiego religiej Rzymskiego Kościoła*. Król pisał:

Oznajmujemy, iż przyjeżdżał ówdzie do nas wielebny Nizyfor Deweczka, metropolit kijowski, halicki i wszytkiej Rusi, także burmistrzowie, rajcowie i niektórzy z pospólstwa miasta Wileńskiego, ludzie zakonu greckiego uskarżając się, iż ludziom religiej i zakonu ich świąt greckich świecić nie dopuszczacie, przymuszając ich ku świeceniu świąt rzymskich wedle nowego kalendarza, i inne niemałe trudności im w tym zadawając. I prosili nas, aby wedle wolności ich od przodków naszych im nadanych w wolnym używaniu religie, także wedle konfederacyjej rozróżnionych w wierze, w tych państwach naszych uczynionej, która jest przy szczęśliwej koronacyjej naszej przyjęta, i utwierdzona, i też wedle listów naszych w tej sprawie wydanych, to jest jeden z obozu naszego pode Pskowem[1] do was urzędu miejskiego wileńskiego pisany. Drugi do wszech wobec, i do was urzędu wileńskiego miejskiego, z Grodna pod datą roku 1584 lanuarii 21 die. a trzeci pod datą z Niepołomic w roku przeszłym [15]85, Maii 18 die, wedle zgody uczynionej między wielebnymi księdzem arcybiskupem lwowskim, a władyką lwowskim, abyście się we wszem ku nim wedla konfederacyjej spokojnie zachowywali. Przeto rozkazujemy wam urzędowi miejskiemu wileńskiemu, i wszem wobec obywatelom, a zwłaszcza przełożonym w państwie naszym Wielkim Ks. Litewskim, abyście ludziom zakonu greckiego w tym mieście Wileńskim, i w innych wszytkich, trudności w tym nie zadawali, i w obchodzeniu świąt wedle zakonu ich, a zwłaszcza Narodzenia Pańskiego, Krzczenia, Obrzezania i Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego, Świętej Trójce, świąt Panny Maryjej, i wszytkich innych świąt apostolskich wedle dawnego zwyczaju i zakonu ich nic

[1] List, o którym wspomina król, powstał 26 sierpnia 1581 r., Broniewski 1994, 42-43.

im przeszkody nie czynili, i w te święta pomienione ludzi zakonu greckiego do sądu wójtowskiego, burmistrzowskiego, radzieckiego i ławniczego, gajnego [sąd niższy, lokalny, sąd złożony], wyłożonego i potrzebnego – na ratusz, aby nie byli pozywani i zdawani, i przysięgi w te dni święte, aby im skłane [składane] nie były. Wszakże święta zwykłe Kościoła Katolickiego Rzymskiego zakonu wedle nowego kalendarza w uczciwości zachowane być mają wedle zwykłego obyczaju. A w tych wszytkich rzeczach zgody a miłości żebyście pilnie przestrzegali, a nad zwyczaj dawny, jedna strona drugiej ciążenia żadnego abyście nie czynili, pod łaską naszą królewską postrzegając tego, aby we wszystkim pokój w tym mieście naszym zachowany był. (Григорович 1848, 315-316)

Konflikt formalnie zlikwidowała ugoda biskupów lwowskich obu wyznań: prawosławnego – Bałabana, i katolickiego – Solikowskiego, które miało miejsce 15 lutego 1585 roku w Warszawie (Грушевський 1995, 465). Ugoda obu biskupów ze względu na jej charakter prywatnego porozumienia nie zlikwidowała wszystkich konfliktów związanych z kalendarzem. Episkopat katolicki nie pogodził się bowiem z pozostawieniem prawosławnym odrębnego kalendarza liturgicznego. Świadectwem tego był synod w Piotrkowie w październiku 1588 r., na którym biskupi katoliccy zwrócili się do następcy Stefana Batorego, Zygmunta III Wazy, o narzucenie prawosławnym nowego kalendarza (Kuntze 1938, 118; Chodynicki 1934, 257). Z tego powodu ugoda potrzebowała i wymagała ciągłego nadzoru królewskiego. Przykładem tego jest dokument Batorego z 8 października 1586 r. Król nakazywał katolikom w Wilnie:

[...] wedle zgody uczynionej między wielebnymi księdzem arcybiskupem lwowskim a władyką lwowskim, abyście się we wszystkiemu ku nim wedle konfederacji się zachowywali. (Wiszniewski 1845, 592)

Wartym odnotowania jest również fakt, że na terenie Wilna w 1599 r. doszło do próby zastosowania mechanizmów ugody z 1585 r. na gruncie relacji prawosławno-protestanckich. W Wilnie strona prawosławna, wywodząca się najprawdopodobniej ze środowiska bractwa św. Ducha, sformułowała interesujący anonimowy dokument, który pojawił się w związku z ówczesną próbą nawiązania ścisłej współpracy między obydwoma wyznaniami, podejmowaną przez Ostrogskiego (Welykyj 1970, 491). Prawosławni zaproponowali ewangelikom wspólny opór przeciwko wprowadzaniu *nowego kalendarza*. Wspólny front skierowany wobec ekspansji katolickiej miał umożliwić praktyczną obronę przed prześladowaniami. Autorzy tego dokumentu unikali wchodzenia na obszar różnic doktrynalnych, pomijali je całkowitym milczeniem. Eksponowano zamiast tego wspólne prześladowania:

Te wszystkie cierpienia zadają nam papieżnicy, aby duchowną władzę patriarszą i błogosławieństwo nad nami znieść i do papieskiego posłuszeństwa nas dopro-

wadzić. Dlatego to ich miłościom panom ewangelikom wspólnie z nami za nasze krzywdy, jako i nam za ich krzywdy, broniąc wolności, słusznym jest wziąć się za to. A na znak życzliwości ich miłości prosić, aby oni się z posłuszeństwa papieżowi się wyswobodzili i jego nowy kalendarz porzuci, a z nami stary nicejski trzymali [...], abyśmy się razem bronili od gwałtów w pańskie święta. (Welykyj 1970, 491)

Następnie – podobnie jak w 1586 r. – roztoczono wizję przyszłego zjednoczenia:

A gdyby to bóg raczył zdarzyć, żeby ich miłości wspólnie z nami jednego patriarszego błogosławieństwa i jego władzy w duchownych sprawach zażywali, nie mogłoby być lepiej, abyśmy razem, jak dzieci jednego ojca, będąc w jednym duchu zwierzchności i władzy, jednocześnie jej przestrzegali, w całości zachowując wiarę panu Bogu i posłuszeństwo duchownym i świeckim swoim starszym, i panna boga jedynymi ustami i jedynym sercem wysławiali, abyśmy i dostąpili do jego niebieskiego królestwa. (Welykyj 1970, 491; Kempa 2007, 165)

Jest to ta sama przyszła wizja jedności, którą zapisano w 1586 r., z tą różnicą, że dotyczyła porozumienia patriarchy konstantynopolitańskiego z protestantami, a nie przyszłej ugody z papieżem. Warto zauważyć, że nie była to propozycja nawrócenia rozumianego jako porzucenie herezji i przejście na prawosławie. Wileńskim ewangelikom zaproponowano w pojednawczym tonie bliżej niesprecyzowaną i eschatologiczną wizje jedności. Wskazano, że ewangelicy i prawosławni to „dzieci jednego Boga" (Kempa, 2007, 165).

Gdy spróbujemy podsumować to, jak w Wilnie próbowano przezwyciężyć spór między zwolennikami *starego* i *nowego* kalendarza, to należy przede wszystkim zauważyć, że była to praktyczna okazja do wypowiedzi o równości Kościołów, świadectw poczucia wspólnej odpowiedzialności i winy za dramat podziału, a nade wszystko odrzucających postawę eklezjologicznego ekskluzywizmu soteriologicznego – czy to prawosławnego, katolickiego lub ewangelickiego. Uregulowanie sprawy kalendarza było katalizatorem praktycznego przezwyciężania nowego obszaru podziału chrześcijaństwa. Co ciekawe, możliwe, że ci, którzy doprowadzili do uspokojenia katolików i prawosławnych oraz ewangelików w Wilnie, mogli mieć świadomość psychologicznego zranienia wschodnich chrześcijan, poniżenia ich godności poprzez narzucenie im nowego kalendarza. Możliwe, że ujawniła się wówczas świadomość negatywnych skutków obcości kulturowej, która w równej mierze co kwestie teologiczne zrodziła podział chrześcijaństwa na konfesje wyznaniowe. Szczególnie odnosiło się to do podziału Kościoła na prawosławie i katolicyzm, które miało charakter przede wszystkim kulturowego wyobcowania, a nie formalnego wprowadzenia stanu schizmy w 1054 r. Zatem wydaje się, że Wilno kryje w sobie kulturalne i religijne bractwo tradycji ekumenicznych, z którego można czerpać inspiracje w XXI wieku. Szczególnie

inspirujące musi być to, że Wilno jako pogranicze kulturowe bizantyńsko-łacińskie było miejscem dialogu religijnego między chrześcijaństwem łacińskim a greckim.

Bibliografia

Broniewski Marcin, 1994, *Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religiej greckiej przez Chrystophora Philaletha*, J. Długosz, J. Byliński (oprac.), Wrocław.

Bujak Jan, 2001, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań.

Chodynicki Kazimierz, 1934, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa.

Chodynicki Kazimierz, 1919-1920, *Geneza równouprawnienia schizmatyków w Wielkim Księstwie Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego*, „Przegląd Historyczny", t. 22, 54-135.

Hoffmann Georg, 1932, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, cz. 2, t. 4, *Patriarch Ieremias II*, „Orientalia Christiana", t. 25, z. 2, 225-248.

Hryniewicz Wacław, 1993, *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizaela (1476)*, „Biuletyn Ekumeniczny", nr 3, 34-49.

Hryniewicz Wacław, 1993, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991,* Warszawa.

Hryniewicz Wacław, 1997, *Pedagogika nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i Ekumenii*, Warszawa.

Hryniewicz Wacław, 1998, *Hermeneutyka w dialogu*, t. 2, Opole.

Kempa Tomasz, 2007, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń.

Kłoczowski Jerzy, 1992, *Jagiełło i Witold wobec prawosławnych. Próba ich dowartościowania w 1417 roku*, w: Z.H. Nowak (red.), *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII-XVII w. ofiarowane Marianowi Biskupowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Toruń, 175-179.

Kuntze E. (red.), 1938, *Monumenta Poloniae Vaticana,* t. 6, Kraków, 366.

Naumowicz Jan, 2000, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków.

Peri Vittorio, 1967, *Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparitè liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-1584)*, Milano, 3-79.

Tüchle Herman, 1986, *Historia Kościoła*, tł. J. Piesiewicz, t. 3, *1500-1715*, Warszawa, 278-279.

Wąsowicz Henryk, 2001, *Kalendarz juliański i gregoriański*, w: Kijas Z.J., (red.) *Czas i kalendarz*, Kraków, 117-158.

Welykyj A.G. (red.), 1970, *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Romae.
Wiszniewski Michał, 1845, *Historya literatury polskiej,* t. 7, Kraków.
Zahajkiewicz Marek, 2001, *Kościół wschodni na Rusi w świetle „Roczników, czyli Kroniki Krolestwa Polskiego" Jana Długosza*, w: Tylus S., Walkusz J. (red.), *Kościół i historia. Drogi i wzajemne powiązania. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Anzelma Weissa*, Lublin, 353-362.
Булгаков Михайло, 1921, *Перші датовання документів за григоріанським календарем у державних установах України XVI ст.*, „Записки Товариства ім. Шевченка", t. 222, 256-269.
Григорович І. (red.), 1544-1587, *Акты относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Комиссиею*, t. 3, Санктпетербург 1848.
Грушевський Михайло, 1995, *Історія Української Літератури*, t. 5, Київ.
Гудзяк Борис, 2006, *Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів.
Запаско Яким, Ісаєвич Ярослав, 1981, *Пам›ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні*. Книга перша (1574-1700), Львів, 29.
Малышевский Иван И., 1872, *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви*, t. 2, Киев.
Малышевский Иван И., 1873, *Константинопольская патриархия и греческая Церковь в подвластных латинянам греческих землях с пол. XV до 80-х годов XVI в.*, „Труды Киевской Духовной Академии", nr 1, 57-104.

JULIJAUS KALENDORIUS TARPRELIGINIAME DIALOGE LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAIKŠTYSTĖS ISTORIJOJE (XVI AMŽIAUS PABAIGA)

Santrauka

Straipsnyje analizuojamas katalikų ir stačiatikių dialogas, kuris išsivystė Vilniuje po Julijaus kalendoriaus reformos, paskelbtos 1582 metų vasario 24 dieną popiežiaus Grigaliaus XIII nurodymu. Šio klausimo pristatymą autorius pradeda nuo kalendoriaus reformos genezės. Straipsnyje pateikiamas aiškinimas, kaip Vilniuje pavyko išspręsti katalikų ir stačiatikių santykių krizę, bandant primesti stačiatikiams naują kalendorių, rašoma apie konkrečius bandymus įveikti 1583–1585 metais gilėjusią įtampą. Karaliaus Stepono Batoro pastangų dėka buvo pasiektas formalus susitarimas tarp susipriešinusių Vilniaus gyventojų. Straipsnyje aptariama ir šio susitarimo įtaka stačiatikių ir protestantų santykiams.

Esminiai žodžiai: dialogas, stačiatikiai, katalikai, Julijaus kalendorius, Grigaliaus kalendorius, Vilnius.

CATHOLIC-ORTHODOX DISPUTE „ABOUT TIME" ON THE RUTHENIAN LANDS

Summary

An article titled *Catholic-Orthodox dispute „about time" on the Ruthenian lands* is an attempt to describe a Catholic-Orthodox dispute which appeared in the period of the reform of the Julian calendar published Feb. 24, 1582 by Pope Gregory XIII. Presentation of the problem needs to emphasize its genesis first. It first appeared in relations between Rome and Constantinople. Then, we will indicate how things failed to agree between the two apostolic capitals resulted in a crisis in Catholic- Orthodox relations on the Ruthenian lands of the First Republic of Poland and led to violent conflict in Lviv when there was tried to impose the new calendar to the orthodox Catholics. We also want to provide practical attempts to overcome the deepening tensions in the years 1583 - 1585, which led to a formal agreement between the warring bishops of Lviv: Orthodox Bishop Gedeon Bałaban and Catholic Archbishop Dymitr Solikowski. This agreement was sealed by a formal agreement made in Warsaw, February 15, 1585. The article also shows the reflection of this issue in Catholic-Orthodox polemical literature, which was a denial of agreement efforts.

Keywords: dialog, Orthodox, Catholicism, Julian calendar, Gregorian calendar, Vilnius.

Emilia Janowska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

KATOLICKO-PRAWOSŁAWNA LITERATURA POLEMICZNA WYDAWANA W WILNIE W KOŃCU XVI I NA POCZĄTKU XVII WIEKU

Artykuł jest poświęcony szczególnemu rodzajowi piśmiennictwa, którym była literatura polemiczna. Pod terminem *literatura polemiczna* rozumiemy twórczość religijną o charakterze publicystycznym, która swój bujny rozkwit przeżywała od końca XVI do I poł. XVII w. w Rzeczypospolitej, przede wszystkim na pograniczu polsko-ukraińskim (Mironowicz 2001, 28-33)[1]. Na jej szybki rozwój wpłynęła trudna sytuacja społeczno-polityczna w ówczesnej Polsce. Jest wynikiem i potwierdzeniem sporów toczonych przez przedstawicieli podzielonego chrześcijaństwa – katolików i prawosławnych. Spory te dotyczyły przede wszystkim problemu jedności chrześcijan i reform w Cerkwi prawosławnej, wówczas przeżywającej kryzys wszystkich sfer życia kościelnego, obejmujący płaszczyznę liturgiczną, doktrynalną, organizacyjną, ale też dyscyplinarną i moralną. Cerkiew prawosławna borykała się w tamtym okresie z bardzo uciążliwym brakiem dobrze wykształconych duchownych (Дмитриев 2003, 30-88; 89-133).

Wilno końca XVI w. i XVII-wieczne było jednym z głównych ośrodków monastycznych, zarówno katolickich, jak i prawosławnych, w których katolicko-prawosławna literatura polemiczna się rodziła i była drukowana. Prezentowane w artykule druki polemiczne wydawane w Wilnie w końcu XVI i początku XVII w. zostały podzielone na dwie części, które odpowiadają głównym okresom w rozwoju literatury polemicznej. W każdej z nich zostały wyodrębnione druki publikowane przez poszczególne grupy polemistów – katolików, prawosławnych, a po zawarciu unii brzeskiej w 1596 roku także unitów.

Pierwszy okres w rozwoju literatury polemicznej w Rzeczypospolitej przypada na lata 1577-1596. Ramy czasowe tego okresu wyznaczają dwa przełomowe wydarzenia w katolicko-prawosławnej polemice wyznaniowej: wydanie w Wilnie przez księdza

[1] Rzeczpospolita w XVI w. była państwem wielonarodowym, wielowyznaniowym. Sytuacja ta sprzyjała wymianie tradycji narodowo-kulturowych, ale również rodziła wiele konfliktów, nieporozumień. W państwie polskim ok. 40% mieszkańców stanowiła ludność przynależąca do Kościoła wschodniego.

Piotra Skargę[2] dzieła zatytułowanego *O jedności Kościoła Bożego*... oraz zawarcie unii w Brześciu Litewskim w październiku 1596 roku. Wówczas oprócz ks. Piotra Skargi w Wilnie publikowali swoje prace również inni katoliccy duchowni: Stanisław Grodzicki oraz Szczęsny Żebrowski.

Dzieło *O jedności Kościoła Bożego*... Skargi – znakomitego polemisty, hagiografa i głównego przedstawiciela pierwszego okresu rozwoju tego rodzaju piśmiennictwa – było pierwszym i jednym z ważniejszych druków propagujących idee zjednoczeniowe. Jedność Kościoła wschodniego i zachodniego była w nim jednak rozumiana jako przyznanie papieżowi władzy absolutnej i podporządkowanie prawosławia katolicyzmowi, który, zgodnie z eklezjologią trydencką i jej zasadą o wyższości wyznania łacińskiego nad bizantyńskim (*praestantia ritus latini*), był uważany za jedyną prawdziwą wiarę i tylko ją wyznając, można było osiągnąć zbawienie. Warto zaznaczyć, iż mimo że główni katoliccy ideolodzy-polemiści do unii brzeskiej (B. Herbest, A. Possevino, P. Skarga) odwoływali się do unii florenckiej (1438-1439), jednak jej postanowienia dotyczące jedności i równości Kościoła wschodniego i zachodniego nie były respektowane, traktowali je wybiórczo. Odwoływali się do eklezjologii trydenckiej, która była im bliższa (Nowakowski 2004, 37-44, Hryniewicz 1993; Melnyk 2001, Melnyk 1998). Z pracy kaznodziei wyłania się również krytyka obrządku wschodniego: autor wylicza dziewiętnaście *błędów* w liturgii prawosławnej i trzy przyczyny kryzysu w Cerkwi (Brückner 1896, 584-594, Грушевський 1995, 457-459)[3]. Jezuita swoimi wywodami sprowokował obóz przeciwny i niewątpliwie wzburzył nim, o czym świadczą powstałe do 1596 r. prawosławne druki polemiczne.

Stanisław Grodzicki (1541-1613) – nieco zapomniany jezuita, profesor i rektor kolegium wileńskiego. Był autorem licznych kazań, w tym wydanego w Wilnie w 1587 r. *O poprawie kalendarza kazanie dwoje*. Nawoływał w nim do zjednoczenia Kościoła katolickiego i prawosławnego. Tematyka omawianego kazania dotyczyła przede wszystkim kwestii jedności Kościołów, czyśćca oraz reformy kalendarza.

[2] Skarga (Pawęski, Powęski) Piotr h. Prus (1536-1612) urodził się w lutym 1536 r. niedaleko Warszawy. W 1564 r. przyjął święcenia kapłańskie. W tymże roku został kanonikiem katedralnym we Lwowie i rozpoczął działalność kaznodziejską. Będąc w Rzymie, 2 lutego 1569 r. wstąpił do zakonu jezuitów. Po powrocie w 1571 r. do Polski był kaznodzieją i nauczycielem w Pułtusku. W styczniu 1573 r. wyjechał do Wilna, gdzie włączył się do walki polemicznej w obronie dogmatyki katolickiej. Od 1574 r. pełnił funkcję rektora wileńskiej szkoły jezuickiej, którą 7 VII 1578 r. Stefan Batory podniósł do stopnia Akademii. Skarga był jej pierwszym rektorem (1579-1584). Od 1588 r. – kaznodzieja nadworny Zygmunta III. Z pełnienia tej funkcji został zwolniony dopiero 5 IV 1612 r. Był w tym czasie wyczerpany i chory. Przeniósł się do kolegium św. Piotra w Krakowie, gdzie 27 IX 1612 r. zmarł. Został pochowany w podziemiach kościoła (Grzebień 1983, 84-92).

[3] Skarga w kolejnym wydaniu dzieła (1586) został zmuszony do przeredagowania tekstu i usunięcia niektórych fragmentów dotyczących „błędów" we wschodnich praktykach liturgicznych. Spośród 19 błędów, które wypominał Rusinom w pierwszym wydaniu, usunął 6.

Grodzicki stanął w obronie kalendarza gregoriańskiego, w którego wprowadzeniu Rusini doszukiwali się działania Antychrysta. Wyrażał również współczucie i niezadowolenie z uzależnienia władzy patriarszej od władzy świeckiej. Zarzucał Rusinom ciemnotę, szczególnie w kwestiach dogmatycznych, w sprawie pochodzenia Ducha Świętego.

W 1595 roku, czyli kilka lat od wydania kazania Grodzickiego, w aurze trwających przygotowań do zjednoczenia obu Kościołów ukazała się niewielka praca teologa wileńskiego i pisarza Szczęsnego Żebrowskiego pt. Kąkol, który rozsiewa Stephanek Zyzanii w cerkwiach ruskich w Wilnie (drukarnia bractwa cerkiewnego). Żebrowski był znanym wówczas w Wielkim Księstwie Litewskim pisarzem i kaznodzieją, autorem licznych polemicznych prac antyprotestanckich *(Łaszcz* 1594, 1597, 1605). W swoim dziełku demaskował wpływy protestanckie w Kościele prawosławnym. Odwoływał się do Pisma Świętego i postanowień synodów kościelnych (synod lugduński = lyoński). Powoływał się również na autorytet Ojców Kościoła (Cyryl Aleksandryjski, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Bazyli Wielki, Atanazy Wielki, Robert Bellarmin). Nawoływał Rusinów do zjednoczenia z Kościołem rzymskim. Przekonywał o pożytkach, jakie będą się wiązały z przyjęciem unii. Szczęsny Żebrowski wydał również broszurę pt. *Plewy Stephanka Zyzaniey heretyka w cerkwi ruskiey wyklętego*. Była to odpowiedź na pracę Zyzaniego *Kazanie św. Cyryla*. Autor zarzucił swemu oponentowi, że zamiast oczyścić się z heretyckich poglądów, nadal je rozpowszechnia wśród wiernych prawosławnych w Wilnie i lubi przy tym „kraso zełhać" (Żebrowski 1596, Tretiak 1912, 153). Jednak uważał, iż działalność antyunijna Zyzaniego nie jest w stanie przeszkodzić w przygotowaniu unii Kościoła katolickiego z Cerkwią prawosławną na terenie Rzeczypospolitej.

Literaturę polemiczną w obozie prawosławnych reprezentował w tym czasie jeden z promotorów unii Kościołów – Hipacy Adam Pociej, biskup włodzimierski, brzeski, metropolita kijowski, a także Stefan Zyzani-Tustanowski.

W 1595 roku Hipacy Pociej wydał anonimowo pierwszą pracę propagującą ideę zjednoczenia. Zatytułował ją *Unia albo wykład najważniejszych artykułów do zjednoczenia Cerkwi z kościołem Rzymskim należących* (*Унія алъбо выкладъ преднейшыхъ арътыкуловъ, ку зъодноченью грековъ съ костеломъ рымскимъ належащихъ*). Dzieło miało służyć przygotowaniu społeczeństwa prawosławnego na przyjęcie unii. Autor rozwinął w nim i pogłębił zawarte w projekcie unii przekonanie biskupów, że jedynie heretycy są poza zbawieniem. Przekonanie to było zgodne z pojęciem ogółu prawosławnych o protestantach. Problem zbawienia umieścił nie w kontekście propagandy unii, lecz zajął się nim w związku z szerzonymi przez protestantów

ideami eschatologicznymi (Грушевський 1995, 540-543)[4]. Zyskały one wielu zwolenników w ostatnich dziesięcioleciach XVI w. wśród prawosławnych. Akceptacja idei głoszących pojawienie się w osobie papieża Antychrysta zdaniem Pocieja stanowiła ostatnią przeszkodę do zjednoczenia Kościołów wschodniego i zachodniego. Pociej w *Unii…* wymienił pięć zagadnień będących przeszkodą do jedności: pochodzenie Ducha Świętego, czyściec, zwierzchność widzialnego i najstarszego pasterza (prymat papieża), kalendarz i Antychryst (Грушевський 1926, 384). Odnośnie kwestii kalendarza Pociej twierdził, że rachuba czasu nie jest kwestią dogmatyczną i dlatego prawosławni mogą przyjąć zreformowany kalendarz juliański bez uszczerbku dla wyznawanych prawd wiary. Pociej wskazywał także na dowody potwierdzające słuszność katolickiej reformy kalendarza. Według niego były to częste opóźnienia Wielkanocy w stosunku do hebrajskiej Paschy.

Kolejnym prawosławnym polemistą jest kaznodzieja i wykładowca szkół brackich Stefan Zyzani-Tustanowski. Znane są jego trzy prace polemiczne opublikowane w Wilnie: *Katechizm*, *Kazanie św. Cyryla, patryarchy jerozol., o Antychryście i znakach jego z rozszyrzeniem nauki przeciw herezyam rożnym 1596 r.*, *List Jeremiasza patriarchy konstantynopolitańskiego do tego świętego ojca naszego Cyryla patriarchy jerozolimskiego o drugim przyjściu Chrystusa i o Antychryście* (*Лист Іеремеи патріархи константинопольского напоминалный до того святого отца нашего Кирилла патриархи іерусалимского о втором пришествіи Христовъ и о антіхрістъ…*).

Wydany w 1595 roku *Katechizm* to antykatolicki zbiór głównych zasad wiary prawosławnej, przesiąknięty myślą protestancką oraz wyrażający sprzeciw wobec unii z Rzymem i pokazujący różnice między Kościołem wschodnim a zachodnim (Грушевський 1996, 541, Melnyk 2005, 64). Publikacja ta niestety nie zachowała się do naszych czasów, a jej treść znamy z ówczesnej literatury polemicznej – z odpowiedzi przygotowanej przez wychowanka jezuitów wileńskich Szczęsnego Żebrowskiego pt. *Kąkol, który rozsiewa Stephanek Zyzanii w cerkwiach ruskich w Wilnie*.

W przededniu zawarcia unii ukazało się w Wilnie kolejne jego dzieło pt. *Kazanie św. Cyryla, patryarchy jerozol., o Antychryście i znakach jego z rozszyrzeniem nauki przeciw herezyam rożnym 1596 r.* (Возняк 1921, 202-203; Микитась 1988, 249-253). Ukazało się w dwóch wersjach językowych: ukraińskiej – krótszej, i polskiej – rozszerzonej (Возняк 1921, 202-203, Студинський 1906, VII-X). Zyzani rozwinął w nim swoje poglądy dotyczące zjednoczenia Kościoła wschodniego i zachodniego. Słowa krytyki skierował przeciw Stolicy Apostolskiej, przeciw papieżowi, którego uznał za Antychrysta, odpowiednio wykorzystując do tego autorytet św. Cyryla (Студинський

[4] Pociej swoje dzieło napisał przeciwko Stefanowi Zyzaniemu, szerzącemu w swych polemicznych pismach fantastyczne twierdzenia o papieżu Antychryście.

1906, VII-X). Poruszył również inne aktualne sporne kwestie teologiczne, jak np. czyściec, pochodzenie Ducha Świętego, chleb eucharystyczny.

Okres drugi przypadający na lata 1596-1610 charakteryzuje się konfliktem między Kościołem unickim a prawosławnym, który był następstwem dwóch procesów: wprowadzania w życie unii brzeskiej środkami administracyjnymi oraz przeciwdziałania temu przez Kościół prawosławny przy pomocy sojuszu z ewangelikami, obrony swych praw na forum sejmikowym i sejmowym oraz biernego i czynnego oporu wobec działań hierarchii unickiej, narzucającej swą władzę prawosławnym formalnie przynależącym do Kościoła unickiego (Dzięgielewski 1986, 26-28). Cezurę końcową tego okresu stanowi wydanie *Threnosu*... w 1610 roku przez Melecjusza Smotryckiego.

W tym okresie rzymskokatolickie pisma polemiczne nie były drukowane w Wilnie. Piotr Skarga drukował wówczas w Krakowie: *Synod brzeski i jego obrona*..., 1597, *Na treny i lament Theophila Orthologa do Rusi greckiego nabożeństwa, przestroga,* 1610.

Wśród polemistów unickich, którzy przystąpili po unii brzeskiej do odpierania ataków prawosławnych oraz do propagowania idei unijnej, szczególną pozycję zdobył Hipacy Pociej (1541-1613) – jeden z twórców unii (Великий 1971, 138-142). Pierwszym jego dziełem powstałym po akcie brzeskim była odpowiedź na prawosławną pracę Marcina Broniewskiego *Apokrisis*... Uczynił to w traktacie pt. *Antirresis*... (1599, wyd. polskie 1600, w Wilnie oba). *Antirresis*... wypełniają złośliwości skierowane pod adresem Broniewskiego.

Hipacy Pociej jest również autorem kilku mniejszych pism. Ich tematyka dotyczyła zarówno samego synodu brzeskiego, jak i problemów spornych między katolikami a prawosławnymi (m.in. wyższość Kościoła katolickiego nad prawosławnym, prymat papieża, kalendarz). Niektóre z broszur Pociej wydał anonimowo bądź pod pseudonimem. Przykładem pracy anonimowej jest *Sprawiedliwe opisanie i obrona Soboru Ruskiego Brzeskiego* (Wilno 1597). Był to przekład dzieła Skargi *Synod brzeski*... Według badań Studzińskiego autorstwo przekładu *Synodu brzeskiego*... należy do Pocieja (Studziński 1906). O piśmie tym dowiadujemy się ze wzmianki w *Antirresis*... Należy zaznaczyć, iż Cyryl Studziński udowadnia autorstwo tego przekładu należy do Pocieja (Studziński 1906, 4[69]-5[70], Brückner1896, 590).

Inna broszura, którą Pociej wydał anonimowo, to *Herezje, ignorancje i polityka popów i mieszczan bractwa wileńskiego*. Ukazała się po polsku w 1608 r. w Wilnie[5].

[5] Studziński doszedł do wniosku, iż autorem *Herezji*... jest Pociej, gdy porównał tę broszurę z listami Pocieja do Lwa Sapiehy z 9 i 18 grudnia 1604 r., w których Pociej skarżył się na księży prawosławnych – zarzucał im m.in. nieuctwo (nie znają ksiąg liturgicznych, nie przestrzegają podczas Eucharystii rytuałów mszalnych), przytaczał również podobną argumentację do tej zawartej w *Herezjach*.... Z kolei w liście do Sapiehy z 26 listopada 1602 r. pisał o pewnych niechlubnych faktach, np. otrucie biskupa przez popa, o których następnie wspomniał w *Herezjach*....

Nie przetrwała próby czasu, jednak znamy jej treść dzięki pracy pt. *Antigrafe*..., która z kolei była odpowiedzią na *Herezje*... Pociej obnażał „herezje" panujące wśród duchownych prawosławnych, wskazywał popełniane przez nich błędy. Przede wszystkim piętnował prawosławnych za nieuctwo, np. brak znajomości ksiąg liturgicznych, demoralizację, oskarżał ich za popełnianie przestępstw, np. otrucie biskupa prawosławnego (Соловій 1978, 12-15).

W 1603 r. polemista opublikował dzieło *Obrona św. synodu florenckiego dla prawowiernej Rusi, napisana przez Piotra Fiedorowicza w Wilnie*... Wydał ją pod pseudonimem Piotra Fiedorowicza z obawy, że Ostrogski nie przyjąłby jego pisma. W *Obronie*... przekonywał, iż postanowienia soboru we Florencji są respektowane na ziemiach ukraińskich, a unia w Brześciu tylko je odnowiła i potwierdziła (Возняк 1921, 222, Великий 1971, 163). Obwiniał prawosławnych o uzależnienie się od władzy świeckiej.

Następna ważna praca Pocieja to *Harmonja albo concordancja wiary, sakramentów i ceremonie cerkwi św. orjentalnej z kościołem św. rzymskim*, wydana w Wilnie w 1608 roku. Polemista dowodził, iż istnieje „harmonia", czyli zgodność zasadniczych problemów dogmatycznych między Kościołem wschodnim a zachodnim (Соловій 1978, 16-23). Oczywiście owa jedność doktrynalna była rozumiana w duchu katolickim. Pociej nie tworzył syntezy teologicznej. W piśmie tym dostrzegamy wyraźne inspiracje i zapożyczenia z autorów rzymskokatolickich widoczne szczególnie we wzorowaniu się Pocieja – co nie było rzeczą nietypową dla polemistów unickich – na dziele Roberta Bellarmina pt. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Dzięki tym inspiracjom dzieło jest próbą systematyzacji wschodniochrześcijańskiej myśli teologicznej w oparciu o podręcznikowe prace z dziedziny dogmatyki katolickiej związane z reformą trydencką.

Pociej jako promotor zjednoczenia Kościołów prawdopodobnie w 1605 roku wydał również broszurę pt. *O przywilejach nadanych od naiaśniejszych królów polskich*[6]. Bronił w niej unitów, unii i jej prawomocności. Wskazywał na wszelkie pożytki dla Rusinów, jakie niesie ze sobą jej wprowadzenie. Omówił przywileje królewskie nadane ludności ruskiej zamieszkującej terytorium Rzeczypospolitej. Posłużył się przy tym bogatą argumentacją, m.in. powołał się na starożytne pisma patriarchów konstantynopolitańskich mówiące o jedności Kościoła oraz o zwierzchnictwie i roli papieża.

Kolejnym przedstawicielem obozu unickiego był biskup włodzimierski i brzeski oraz pomocnik sędziwego już wówczas Hipacego Pocieja Eliasz Joachim Morochowski

[6] Praca ta została opublikowana wraz z *Poselstwem do papieża rzymskiego Sixta IV i od książąt i panów ruskich w roku 1476* bez oznaczenia miejsca wydania. Zdaniem badaczy Długosza i Bylińskiego (1997, 32), Pociej jest autorem bądź współautorem traktatu *Poselstwo*..., wydanego w 1605 r. w Wilnie w drukarni Mamoniczów. W *Poselstwie*... odnajdujemy m. in. charakterystykę zależności duchowieństwa ruskiego od władzy świeckiej.

(ok. 1576-1631). W 1612 roku w drukarni Mamoniczów w Wilnie wydał *Paregorię albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa*, którą uznaje się za najważniejsze jego dzieło. Morochowski bronił Kościoła katolickiego. Odpierał zarzuty skierowane przeciwko papieżowi. Obwiniał również prawosławnych o to, iż pozwalają rozpustnikom wstąpić do klasztorów (Возняк 1921, 233-234). Warto dodać, iż ukraiński badacz literatury Melecjusz Sołowij dostrzegł w dziele Morochowskiego powtarzające się myśli, które wcześniej zawarł Pociej w swych pracach polemicznych. Na tej podstawie wysnuł wniosek, iż *Paregoria*... została napisana na prośbę Pocieja.

W tym okresie w obozie prawosławnych polemistów tworzyli: Marcin Broniewski, Jan Wiszeński, Kleryk Ostrogski, Jerzy Rohatyniec i Melecjusz Maksym Smotrycki (Smotrzycki), z tym że w Wilnie publikował jedynie Melecjusz Smotrycki (1578-1633).

Dzięki talentowi pisarskiemu Smotryckiego prawosławna literatura polemiczna dorównała walorom artystycznym katolickiej, reprezentowanej w tym czasie przez znanego jezuitę Piotra Skargę oraz Hipacego Pocieja. Był on znakomitym teologiem, pisarzem, filologiem i niewątpliwie najwybitniejszą, najbardziej płodną postacią wśród polemistów prawosławnych. Smotrycki jest autorem najważniejszej pracy polemicznej w interesującym nas okresie pt. *θρυνος To iest lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie z obiaśnieniem Dogmat Wiary...,* powstałej podczas jego popbytu w Mińsku. *Threnos*... został wydany w 1610 r. pod pseudonimem Theofila Orthologa. Była to pierwsza praca pióra tego polemisty prawosławnego, która została napisana z ogromną erudycją. Wywarła duże wrażenie i poruszenie nie tylko wśród prawosławnych, ale i katolików oraz protestantów, o czym świadczy fakt, iż jeszcze tego samego roku pojawiła się odpowiedź autorstwa Piotra Skargi pt. *Na treny i lament Theophila Orthologa*..., a dwa lata później autorstwa Eliasza Morochowskiego pt. *Paregoria*... Pojawienie się dzieła okazało się budujące dla środowiska prawosławnych, gdyż w pierwszych latach po zawarciu unii w Brześciu Cerkiew prawosławna nadal borykała się z kryzysem wewnętrznym. *Threnos*... zyskał popularność na Rusi i na Wołyniu, był znany również w Moskwie i w Konstantynopolu. Smotrycki propagował w nim wyższość prawosławia nad katolicyzmem, ideę soteriologicznego i eklezjologicznego ekskluzywizmu. Autor wyszczególnił problemy teologiczne dzielące prawosławnych i katolików. Obejmowały one dogmatyczno-obrzędowe różnice między Kościołem zachodnim a wschodnim: prymat papieża**,** pochodzenie Ducha Świętego, czyściec, piekło, Sąd Szczegółowy; sakramentologię: Eucharystia pod jedną postacią i problem przaśników; różnice obrzędowe (kalendarz, kult ikon); eklezjologię (koncepcja jedności katolicko-prawosławną); soteriologię. Część dzieła poświęcił

krytyce prymatu papieża i katolicyzmu, a także aktualnym wówczas problemom społeczno-politycznym nękającym prawosławnych w Rzeczypospolitej, np. polonizacja znacznej liczby rodów magnackich. W Wilnie w 1608 r. Smotrycki anonimowo wydał *Antigrafe albo odpowiedź na skrypt uszczypliwy, Przeciwko Ludziom Starożytney Religiej Greckiej od Apostatów Cerkwie Wschodniej wydany, któremu tytuł: Herezje…. Tak też i na książkę, Rychło potem ku objaśnieniu tegoż Skryptu wydaną nazwiskiem Harmonia… Przez jednego brata bractwa cerkiewnego wileńskiego religiej starożytnej greckiej w Porywczą Dana*. Była to odpowiedź na dwie broszury antyprawosławne Pocieja, na które wskazuje już sam tytuł. Warto zauważyć, iż niektórzy badacze literatury, m.in. Studziński czy Sołowij, uważają to dzieło za pierwszą drukowaną pracę Melecjusza Smotryckiego. Inne stanowisko prezentuje w tej sprawie amerykański historyk literatury David A. Frick, który skłania się ku tezie, iż autorstwo *Antigrafe…* może należeć do Zachariasza Kopysteńskiego (Frick 1995, 41-44). Przedstawiona literatura polemiczna powstała bezpośrednio po unii brzeskiej odzwierciedla skomplikowaną sytuację wyznaniową na ziemiach ruskich I Rzeczypospolitej. W wyniku unii brzeskiej doszło do gwałtownego podziału jednolitej społeczności prawosławnej na dwa zwalczające się obozy: zwolenników i przeciwników unii. Każdy z tych obozów miał własnych pisarzy polemicznych, którzy uzasadniali celowość aktu unijnego lub go zawzięcie zwalczali.

Na podstawie zaprezentowanego przekroju pism polemicznych możemy stwierdzić, iż katolicy obrządku łacińskiego oraz unici drukowali przede wszystkim w Wilnie[7], z kolei prawosławni publikowali w Wilnie dopiero w późniejszym okresie (Łużny 1984, 55-67, Łużny 1966)[8]. Należy podkreślić, iż Rzeczpospolita w XVII wieku była państwem wielonarodowym i wielowyznaniowym, co spowodowało, iż poszczególne wydarzenia w życiu i katolików, i prawosławnych, a po 1596 r. także unitów kształtowały literaturę i dostarczały jej tematów. Skupiała się przede wszystkim na zagadnieniach religijnych i teologicznych, ale zauważała także i inne, jak chociażby polityczne, narodowe, kulturowe. Nietrudno jest odgadnąć, iż ta literatura powstawała w atmosferze wzajemnej nieprzyjaźni, ataków na obóz przeciwny, a każdy z pisarzy był przekonany o posiadaniu prawdy.

Katolicko-prawosławna literatura polemiczna wydawana w Wilnie stanowi przykład miejsca styku i przenikania się chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Jest obrazem różnorodności wyznaniowej, która wówczas była często źródłem konfliktów,

[7] Niektórzy z rzymskokatolickich polemistów, w tym Piotr Skarga, Kasjan Sakowicz, drukowało również w oficynach krakowskich, z kolei unici oprócz Krakowa drukowali także w Zamościu.

[8] Pierwsze prawosławne pisma polemiczne były wydawane w Ostrogu. Niektóre ukazały się w Krakowie. Dzięki trosce Piotra Mohyły o rozwój oświaty prężnie zaczął funkcjonować nowy ośrodek – Kijów.

kojarzona z obroną i walką o zachowanie swojej tradycji religijnej, ale jednocześnie sprzyjała poszukiwaniu i odnajdywaniu tożsamości wyznaniowej. Stanowi także przykład drogi do praktycznego ekumenizmu, nauki jedności w różnorodności religijnej i kulturowej, a także przykład prób otwierania się na inne niż własne wyznanie. Literatura polemiczna umożliwia więc zrozumienie ówczesnych nastrojów religijnych oraz dogmatycznych namiętności.

Bibliografia

Brückner Aleksander, 1896, *Spory o unię w dawnej literaturze*, „Kwartalnik Historyczny", t. 10, 578-644.

Byliński, Janusz, Długosz Józef, 1997, *Wstęp*, w: *Antirresis abo apologija Przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim, napisanym w Roku Pańskim 1597*, Wrocław.

Frick David A., 1995, *Meletij Smotryc'kyj*, Cambridge, 41-44.

Grodzicki Stanisław, 1592, *Kazanie na pogrzebie... księżny Katarzyny z Tęczyna Radziwiłłowej, wojewodziny wileńskiej... dnia 20 Julii Roku Pańskiego 1592, drukarnia Akademii Soc. Jesu przez Daniela z Łęczycy* [O czyśćcu kazanie pierwsze], BJ, Mag. St. Dr.: sygn. cim. 6234, cim. 4993, Wilno.

Grodzicki Stanisław, 1593, *O czyśćcu kazanie wtóre Theol. X. D.. Stanisława Grodzickiego S.J. 26 dnia stycznia miane przy Kościele Ś. Jana przy pogrzebie oświeconego Książęcia X. M. Pana...Olbrichta Radziwiła...,* BJ Mag. St. Dr. cim. 4790, 4794, Wilno.

Grodzicki Stanisław, 1589, *O iedney osobie w używaniu Sakramentu Ciała Pańskiego w Kościele Bożym zwyczayney kazań Sześć*, drukarnia Jana Karcana, BJ Mag. St. Dr. cim. 4741, 4995, Wilno.

Grodzicki Stanisław, 1603, *O straszliwym Sądzie Pańskim, drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka*, BJ Mag. St. Dr. cim. 4795, Kraków.

Grodzicki Stanisław, 1592, *Prawidło wiary heretyckiej, to iest okazanie, iż wodzowie ... nie pismo S. ale własny mózg swoy za Regułę abo Prawidło wiary sobie maią*, BJ Mag. St. Dr. cim. 4796, 4996, Wilno.

Hryniewicz Wacław, 1993, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa.

Łaszcz Michał (=Żebrowski Szczęsny?), 1594, *Okulary na Zwierciadło Nabożeństwa Chrześciańskiego w Polszcze. Począwszy od przystania Polaków na wiarę chrześcijańską aż do teraźniejszego Roku 1594 przez księdza Marcina Tworzydła wydane*, wydane przez Krzysztofa Wolbramczyka, BJ, Mag. St. Dr., sygnatura cim. 4803, Wilno.

Łaszcz Michał (=Żebrowski Szczęsny?), 1605, *Okulary wtore na ciemne y ślepe oczy Ministrow, przez księdza Macieia Szałańskiego, Plebana w Zadźwiniu na Podlaszu, wydane. Przydana iest disputacia ktorą miał Luther z Dyabłem*, BJ, Mag. Sr. Dr., sygn. 36931, b.m.w.

Łaszcz Michał (=Żebrowski Szczęsny?), 1597, *Recepta na plastr Czechowica Ministra Nowokrzczeńskiego, przez szczęsnego Żebrowskiego wydana*, drukarnia Łazarzowa, BJ, Mag. St. Dr., sygn. cim. 4556, Kraków. Łużny Ryszard, 1984, *Akademia Kijowsko-Mohylańska a kultura polska*, „Przegląd Humanistyczny" R. XV, nr 2, 55-67.
Łużny Ryszard, 1966, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a kultura polska*, Kraków.
Melnyk Marek, 2005, *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*, Olsztyn.
Melnyk Marek, 2001, *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku)*, Olsztyn.
Melnyk Marek, 1998, *Zagadnienia soteriologiczne widziane w świetle projektu unii Konstantyna Ostrogskiego*, w: Stępień S. (red.), *Polska-Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, Przemyśl, 97-142.
Mironowicz Antoni, 2001, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok.
Nowakowski Przemysław, 2004, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596-1720)*, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 23, Kraków.
Pociej Hipacy, 1608, *Harmonja albo concordancja wiary, sakramentów i ceremonie cerkwi św. orjentalnej z kościołem św. rzymskim*, Wilno, przedruk Гилтебрандт П. (red.) w: «Русская Историческая Библиотека» т. VII, *Памятники Полемической Литературы II*, Санктпетербургъ 1882, 169-222.
Pociej Hipacy, 1605?, *O przywilejach nadanych od naiaśniejszych królów polskich y przednieyszych niektórych dowodach, które święta unię wielce zalacają y potwierdzają,* Wilno.
[Smotrycki M.], 1608, *Ἀνθιρραφη albo odpowiedź na skrypt uszczypliwy, przeciwko ludziom starożytnej religiej od apostołów cerkwie wschodniej wydany, któremu tytuł: Herezje… tak też i na książkę, rychło potem ku objaśnieniu tegoż skryptu wydaną nazwiskiem: „Harmonija". Przez jednego brata bractwa cerkiewnego wileńskiego religii starożytnej greckiej w porywczą dana,* Wilno, przedruk *Гилтебрандт П.* (red.), 1903, w: «Русская Историческая Библиотека» т. XIX, *Памятники Полемической Литературы III*, Санктпетербургъ, 1149-1300.
Smotrycki Melecjusz, 1610, *Threnos To iest Lament iedney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie z obiaśnieniem Dogmat Wiary. Pierwey z Greckiego na Słowieński, a teraz z Słowieńskiego na poplski przełożony. Przez Theofila Orthologa…świętey Wschodniey Cerkwie Syna…*, Wilno; przedruk, w: Frick D.A, 1987, *Collected Works of Meletij Smotryc`kyj*, Cambridge, 1-235.
Studziński Cyryl, 1906, *Ze studyów nad literaturą polemiczną*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny", Kraków, seria II, t. XXVIII, 1[67]-30[96].
Tretiak Józef, 1912, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków.
Zyzani-Tustanowski Stefan, 1595, *Katechizm*, Wilno.
Zyzani-Tustanowski Stefan, 1596, *Kazanie św. Cyryla, patryarchy jerozol., o Antychryście i znakach jego z rozszyrzeniem nauki przeciw herezyam rożnym 1596 r.*, Wilno.

Zyzani-Tustanowski Stefan (1596), *List Jeremiasza patriarchy konstantynopolitańskiego do tego świętego ojca naszego Cyryla patriarchy jerozolimskiego o drugim przyjściu Chrystusa i o Antychryście* (*Лист Іеремеи патріархи константинопольского напоминалный до того святого отца нашего Кирилла патриархи іерусалимского о втором пришествіи Христовъ и о антіхрістъ...*), Wilno.
Żebrowski Szczęsny, 1595, *Kąkol, który rozsiewa Stephanek Zyzanii w cerkwiach ruskich w Wilnie przy tym napomnienie krotkie do uniey Kościoła Ruskiego z Łacińskim*, Wilno, przedruk, w: «Памятки українсько-руської мови і лїтератури», т. V, *Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч.* XVII в., т. I, Львів, 13-30. Żebrowski Szczęsny, 1596, *Plewy Stephanka Zyzaniey heretyka w cerkwi ruskiey wyklętego,* Wilno.
Великий А. Г., ЧСВВ, 1971, *З литопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану*, т. 4: XVI-XVII ст., Рим.
Возняк Михайло, 1921, *Історія української літератури*, т. II, Львів.
Дмитриев Михаил Владимирович, 2003, *Между Римом и Царьградом. Генезис брестской церковной унии 1595-1596 гг.*, Москва.
Грушевський Михайло, 1995, *Історія України-Руси*, t. VI, Київ.
Грушевський Михайло, 1926, *Історія української літератури*, t. V, Київ.
Микитась Василь Лазарович (red.), 1988, *Українська література XIV-XVI ст., Київ.*
Потій Іпатій, 1595, *Унія алъбо выкладъ преднейшыхъ арътыкуловъ, ку зъодноченью грековъ съ костеломъ рымскимъ належащихъ*, Вілна 1595, przedruk w: РИБ VII (II), 111-168.
Соловій Мелетій М., 1978, *Мелетій Смотрицький як письменник*, ч. 2, Рим-Торонто.
Студинський Кирило (red.), 1906, *Передмова, w: «Памятки українсько-руської мови і лїтератури», т. V, Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч.* XVII в., т. I, Львів.

VILNIAUS PRAVOSLAVŲ IR KATALIKŲ POLEMINĖ LITERATŪRA XVI–XVII A. SANDŪROJE

Santrauka

Straipsnis skirtas polemin̄s literatūros, dažniausiai gvildenančios religines, teologines, politines, tautines, kultūrines temas, problemoms aptarti. XVI a. pabaigos – XVII a. pradžios Vilnius buvo vienu iš svarbiausių katalikų bei pravoslavų vienuolijų centrų, kuriame atskirų konfesijų atstovai rašė ir leido polemin̄ literatūrą. Straipsnio autorius pateikia polemin̄s literatūros fragmentą, kuriame išskiria du šios literatūros raidos etapus, susijusius su konkrečiais istoriniais polemikoje dalyvavusių atstovų gyvenimo įvykiais ir, be abejo, su šios tarpkonfesinės diskusijos metu susidariusia įtampa, taip pat pristato polemizuotojų kūrinius, parašytus Vilniuje aptariamuoju laikotarpiu.

Autorius atkreipia dėmesį, kad pravoslavų ir katalikų polemika yra krikščioniškųjų Rytų ir Vakarų susitikimo ir abipusės įtakos pavyzdys.

Esminiai žodžiai: pravoslavų ir katalikų poleminė literatūra, Bresto unija, rusinų žemės Abiejų Tautų Respublikos teritorijoje, bažnyčių sąjunga, lotynų apeigų katalikai, pravoslavai, unitai, ekumenizmas.

ORTHODOX-CATHOLIC POLEMICAL LITERATURE PUBLISHED IN VILNIUS AT THE END OF XVI AND EARLY XVII CENTURY

Summary

Article *Orthodox-Catholic polemical literature published in Vilnius at the end of XVI and early XVII century* is dedicated to polemical literature. It especially focused on religious, theological issues and political, national, cultural problems as well. Vilnius at the end of XVI and the beginning of XVII century was one of the most important of Catholic and Orthodox monastic centers in which this literature was created and published by representatives of particular faith. Author presents a part of this literature and divided it into two stages of its development, caused by specific historical events in the life of the representatives of the controversy and also certainly related to the stage of tension in this inter-confessional discussion, and presents the works of polemicists who created in Vilnius at that time. Author points out that this Catholic-Orthodox polemical literature is an example of the meeting and the interpenetration of the Christian East and West.

Keywords: Orthodox and Catholic polemical literature, religious union in Brest, Ruthenian territory of the Commonwealth of Poland and Lithuania, unity of Church, Latin Rite Catholics, Orthodox, Uniates, ecumenism.

V.

DEBIUTY NAUKOWE

MOKSLINIAI DEBIUTAI

Lilia Szylińska

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

PORÓWNANIE PÓL ZNACZENIOWYCH KOBIETA / MOTERIS W JĘZYKACH POLSKIM I LITEWSKIM

Niniejszy artykuł jest poświęcony zagadnieniu płci w języku i kulturze, przedstawia próbę rekonstrukcji wizerunku kobiety w języku polskim i litewskim na podstawie znaczenia i nacechowania emocjonalnego leksemów należących do pól leksykalnych *kobieta* i *moteris*. Jego celem jest porównanie językowego obrazu kobiety z perspektywy dwu sąsiednich kultur – polskiej i litewskiej. Materiałem do analizy porównawczej posłużyły dane językowe zawarte w słownikach języka polskiego i litewskiego. W prezentowanej analizie pola znaczeniowego *kobieta* wykorzystane zostały następujące słowniki języka polskiego: *Słownik języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego (1961; dalej – SJPDor.), *Inny słownik języka polskiego* pod redakcją Mirosława Bańki (2000; dalej – ISJP), *Uniwersalny słownik języka polskiego* pod redakcją Stanisława Dubisza (2003; dalej – USJP), *Słownik synonimów polskich* (Kurzowa 2003; dalej – SSP) oraz *Dystynktywny słownik synonimów* (Nagórko, Łaziński, Burkhardt 2004; dalej – DSS). W celu zarysowania pola znaczeniowego *moteris* w języku litewskim dysponowano znacznie skromniejszym materiałem, który zasadniczo był czerpany z dwu źródeł: elektronicznego słownika *Lietuvių* kalbos žodynas (dalej – LKŽe), który jest nieco zmodyfikowaną wersją 21-tomowego słownika języka litewskiego, rejestrującego całe bogactwo litewszczyzny nie tylko ogólnej, ale też gwarowej, oraz elektronicznej wersji słownika *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas* (dalej – DLKŽ). Należy zaznaczyć, że w polskiej literaturze przedmiotu tematyka płci żeńskiej w języku jest omawiana bardzo szeroko (por. Łaziński, 2006; Szpyra-Kozłowska, Karwatowska, 2005), czego nie obserwuje się w językoznawstwie litewskim. Mimo że ukazały się liczne opracowania socjologiczne i historyczne na temat roli kobiety w kulturze litewskiej (por. Pavilionienė 1999; Kavolis 1992; Račiūnaitė 2002), brakuje prac o charakterze lingwistycznym.

Pojęcie pola leksykalno-semantycznego

Ryszard Tokarski zalicza słownictwo do najważniejszych elementów językowego obrazu świata, ponieważ:

> leksyka, a konkretnie jej wewnętrzne rozczłonkowanie, także semantyczna struktura pojedynczych słów są odbiciem intelektualnego i emocjonalnego

> stosunku człowieka do odpowiadającym wyrazom fragmentów rzeczywistości pozajęzykowej, czyli słownictwo danego języka utrwala pewien rodzaj widzenia rzeczywistości. (Tokarski 1999, 344)

R. Tokarski podjął się próby opisu leksyki jako systemu, uporządkowanego zbioru wyrazów tworzących pole znaczeniowe. Przez pole leksykalno-semantyczne rozumie on „grupę wyrazów powiązanych wspólnym znaczeniem, między którymi istnieją określone relacje znaczeniowe, mające dawać w konsekwencji system zwarty i hierarchiczny" (Tokarski 1984, 11). W językoznawstwie litewskim operuje się pojęciem grupy semantycznej (semantinė grupė). Aloyzas Gudavičius (2007, 117) uważa, że słownictwo stanowi odbicie realnego lub wyobrażanego świata, w którym przedmioty, zjawiska i cechy są również w różny sposób powiązane ze sobą i tworzą odrębne grupy. Evalda Jakaitienė (2010, 76) zwraca uwagę na bardzo subiektywny charakter tego pojęcia, które może być przez językoznawców rozumiane zbyt szeroko lub zbyt wąsko.

W analizie pola leksykalno-semantycznego używa się pojęć *znaczenie* i *konotacja*. Znaczenie ujmuje się jako związek między jednostkami językowymi i fragmentami rzeczywistości językowej. Do znaczenia wchodzą tylko te cechy, które pozwalają odgraniczyć ten wyraz od innych bliskich znaczeniowo słów. Te definicyjne cechy określa się jako tzw. cechy kryterialne bądź atrybuty kryterialne (Tokarski 1984, 13). Schematyczne ujęcie cech kryterialnych nie wyczerpuje jednak wszystkich możliwości treściowych, jakie wnosi wyraz. Dopełniająca treść wyrazu, która się nakłada na jego znaczeniowy komponent intelektualny lub logiczny, jest określana przez językoznawców-semantyków mianem konotacji. Konotacja semantyczna jest problemem złożonym, kryje w sobie niejednorodne zjawiska. Elementy konotacyjne wyrazu to są cechy nieistotne, przywoływane w niektórych tylko kontekstach. Określa się je w literaturze przedmiotu również jako *asocjatywne, potencjalne, kontekstualne, dopełniające*. Te cechy leżą niewątpliwie poza znaczeniem leksykalnym i są związane z kulturą, tradycjami, wartościowaniem itp., właściwymi wszystkim użytkownikom danego języka, bądź określonym tylko jego kręgom. Konotacje są również zmienne w czasie.

W analizie polskiego i litewskiego materiału słownikowego dotyczącego językowego obrazu płci żeńskiej pod uwagę zostaną wzięte zarówno znaczenie, jak i konotacja.

Etymologia leksemów *kobieta* i *moteris*

Zanim przejdziemy do analizy pól semantycznych *kobieta* i *moteris*, warto przedstawić pochodzenie tych wyrazów.

Leksem *kobieta* jest tworem młodym, gdyż pojawił się w polszczyźnie najprawdopodobniej w XVI wieku i miał pierwotnie ujemną konotację. Ustalenie etymologii słowa *kobieta* jest dosyć skomplikowane, ponieważ spory etymologów o jego pochodzenie nie zostały rozstrzygnięte do dzisiaj. Włodzimierz Pianka, autor najnowszej pracy o etymologii kobiety, przedstawił ponad 20 różnych interpretacji, a następnie podał własną. Polega ona na tym, że najdawniejsza polszczyzna odziedziczyła ze wspólnoty słowiańskiej dwa znane do dziś wyrazy na określenie ludzi dwóch płci: *mąż* i żona (psł. *mъžь, žena*). Pierwszy wyraz ma związek z germańskim i indoeuropejskim rdzeniem **man* i jest prawdopodobnie wzbogacony o sufiks *-g-*, który w słowiańszczyźnie przeszedł w -ż-. Podobnie słowiańskie żen- jest przekształceniem indoeuropejskiego **gen* 'rodzić' (por. łacińskie *geno* i *genesus*). Trudniejsze do rozszyfrowania jest pierwotne znaczenie rdzenia *man*. Pierwsza możliwa interpretacja to 'myśleć' (por. łac. *měns*, ang. *mean*, niem. *meinen*), a druga – 'wznosić się', por. łac. *mons* 'góra'. Pierwsza interpretacja podnosi przymioty męskiego umysłu (w opozycji do biologicznego obrazu kobiety zapisanym w rdzeniu *gen*), druga interpretacja odnosi się albo do wzrostu i siły mężczyzny, albo – nieco śmialej – do „gotowości jego narządów płciowych do prokreacji" i tym samym dopasowuje się do biologicznego znaczenia rdzenia żeńskiego (cyt. za Łaziński, Łazińska 2012, 90).

Wyraz *kobieta* pojawił się w polszczyźnie mniej więcej w XVI wieku. Większość etymologów widzi tu zapożyczenie, ponieważ w innych językach słowiańskich nie ma podobnych wyrazów ani morfemów. Według stanowiska Aleksandra Brücknera (1985, 241) *kobieta* może kojarzyć się ze staropolskim rzeczownikiem *kob*, który pozostaje w związku z obowiązkiem gospodyń – chowem świń i oznaczał 'chlew'. Według innej koncepcji tego samego badacza słowo *kobieta* miało wywodzić się od *koby* 'kobyła'. Obie wersje pochodzenia niemieckiego dotyczyły czynności i należały do obowiązków kobiet. W wieku XVI-XVII *kobieta* występowała w literaturze sowizdrzalskiej jako nazwa obelżywa i oznaczała 'niewiastę wszeteczną, rozpustną'. Niektórzy badacze jednak wątpią w słuszność interpretacji wspomnianego wyżej leksykografa, argumentując to tym, iż w czasie pojawienia się w języku wyrazu *kobieta*, słowo *kob* było praktycznie archaizmem (Miodek 2002, 317-318).

Odmienną i ciekawą hipotezę na ten temat wysunął Franciszek Sławski, który polskie słowo *kobieta* wiązał ze staro-górno-niemieckim *gabetta* lub górnoniemieckim *kebse*, oznaczające 'towarzyszkę łoża, nałożnicę czy konkubinę'. Istnieją hipotezy, wywodzące wyraz ten z języka włoskiego, co znajduje wsparcie w szesnastowiecznej „modzie" na italianizmy:

> Kto wie jednak, czy nie najrealniejsza okaże się w końcu [...] hipoteza wiążąca „kobietę" z postacią „conbita", będącą w dialekcie toksańsko-włoskim zbitką

dwu łacińskich wyrazów – „concupire" 'bardzo pragnąć' i „cubito" 'spać, leżeć'. „Conbita" znaczyłaby dosłownie tyle, co 'osoba budząca pragnienie pieszczotliwego przylegania' (Miodek 2002, 318).

Jeszcze inną etymologię tego wyrazu proponują J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki w swoim *Słowniku języka polskiego*. Wyprowadzają oni wyraz kobieta od prasłowiańskiego *kob* znaczącego 'wróżbę z lotu ptaków' oraz *kob-veta* - 'wieszczkę, wróżkę' (cyt. za Kubiak 2009).

Niewykluczone, że leksemowi *kobieta* przysługiwało od początku wartościowanie negatywne stanowe, a nie moralne. W II połowie XVII stulecia odnotowano w tekstach ten wyraz w liczbie mnogiej *kobiety* w odniesieniu kolektywnym i generycznym jako w pełni neutralne określenie przynależności do płci niezależne od oceny moralnej i przynależności stanowej (w wieku XVII odnosił się ten wyraz do niewiast z niskich stanów społecznych i nie był już pogardliwy), choćby w połączeniu *kobiety i dzieci* (zob. Łazińska, Łaziński 2012, 93).

Jak widać z wyżej przytoczonych wywodów, ustalenie etymologii słowa *kobieta,* do którego u początku jego dziejów wpisał się negatywny charakter semantyczny, przysparza badaczom wiele trudności. W funkcji współczesnego wyrazu *kobieta* w języku staropolskim występowały leksemy żona, *białogłowa*, *niewiasta*. Z czasem *kobieta* wyparła *niewiastę* i od XVIII wieku weszła do powszechnego użycia. Należy podkreślić, że na przełomie wieków XVII-XVIII jednego hiperonimu dla całej płci żeńskiej nie było. Dla całej płci męskiej używano już słowa *mężczyźni*, a o kobietach mówiono różnie w zależności od stanu cywilnego i wieku. Od XVII wieku pojawia się też derywat *kobiecy*, używany np. w odniesieniu do stroju bez żadnego negatywnego wartościowania (zob. tamże).

W odróżnieniu od skomplikowanej kwestii etymologii leksemu *kobieta*, której poświęcić należało cały paragraf, sprawa pochodzenia i pierwotnego znaczenia wyrazu *moteris* jest bardzo klarowna. Nazwa litewska pochodzi z praindoeuropejskiego *méh₂tēr* (por. Brückner 1985, 325-326) i ma wspólny rdzeń z innym litewskim wyrazem *motina* 'matka', co świadczy o silnym związku litewskiej nazwy z cechami biologicznymi tej płci.

Analiza znaczeń słownikowych leksemów *kobieta* i *moteris*

Na podstawie słowników można wyodrębnić kilka znaczeń leksemu *kobieta*. W pierwszym, podstawowym znaczeniu we wszystkich wybranych słownikach języka polskiego definicje leksemu *kobieta* pokrywają się, brzmią podobnie: 'dorosły człowiek płci żeńskiej'. Jedynie DSS doprecyzowuje określenie 'dorosła istota ludzka płci

żeńskiej, tj. predestynowana przez naturę do urodzenia dziecka'. Da się zauważyć, że w pierwszym podstawowym znaczeniu ważną rolę odgrywa kategoria wiekowa. Świadczą o tym w definicjach określenie „dorosła" oraz odwołanie się do fizjologicznej dojrzałości do porodu.

Po drugie, wyraz *kobieta* może być użyty w znaczeniu 'żony', choć takie użycia ograniczone są do języka potocznego. Znaczenie 'żona' pojawia się we wszystkich wymienionych słownikach: SJPDor odnotowuje 'kobieta w przeciwieństwie do dziewczyny; żona, baba' (*pot. gw.*), USJP podaje przy tym znaczeniu kwalifikator *pot.*, zaś DSS wymienia znaczenie 'żona kogoś albo częściej towarzyszka życia bez ślubu' z kwalifikatorem środ. Jedynie ISJP pomija kwalifikatory i przytacza znaczenie 'żona lub kochanka mężczyzny'. Magdalena Stasieczek-Górna zwraca uwagę, że:

> Utożsamianie kobiety w ogóle z kobietą zamężną jest widoczne także w ewolucji znaczenia słowa „żona". W toku rozwoju polszczyzny nabrało ono do dzisiaj obowiązującego, jedynego znaczenia – 'kobieta pozostająca w związku małżeńskim'. (...) W wielu innych językach słowiańskich podobna specjalizacja znaczenia się nie dokonała i wyraz „żena" może być ekwiwalentem polskiego słowa „kobieta". (Stasieczek-Górna 2009, 20)

Na podstawie odnotowanych w słownikach definicji można stwierdzić, że znaczeniu leksemu *kobieta* powinien towarzyszyć sem 'zamężna'. Jedynie w USJP dostrzegamy pewne rozszerzenie znaczenia, na które wskazuje chociażby frazem z kwalifikatorem żart.: *kobieta w wieku poborowym*, w którym kobieta jest utożsamiana z panną, dziewczyną.

Jak zauważyliśmy, w ISJP i DSS obok znaczenia 'żona' pojawia się nowe – 'kochanka', czyli 'kobieta jakiegoś mężczyzny' albo 'towarzyszka życia bez formalnego ślubu'. Te znaczenia już nie mają semu 'zamężna' i nie implikują ujemnych konotacji, o czym mogą świadczyć wyrażenia *miał wiele kobiet w swoim życiu*, *kobiety jego życia,* w których wyraz *kobieta* wcale nie jest emocjonalnie nacechowany.

Należy w tym miejscu dodać, że we wszystkich słownikach pojawia się skojarzenie kobiety z życiem seksualnym i ujemnym wartościowaniem. W SJPDor spotykamy następujące związki wyrazowe: *kobieta lekkich obyczajów*; *kobieta publiczna, nierządna, upadła, uliczna*, jako przestarzałe *kobieta sprzedajna, złego życia* 'prostytutka' oraz *kobieta z przeszłością* 'kobieta, która miała przygody erotyczne'. Podobnie w złym świetle przedstawiają kobietę związki wyrazowe z ISJP: *kobieta-demon, kobieta fatalna*, z taką różnicą, że jest to kobieta piękna, aczkolwiek przynosząca zgubę zakochanemu w niej mężczyźnie. USJP oprócz wyżej wymienionych wyrażeń podaje wiele innych negatywnych określeń: euf. *kobieta lekkich obyczajów, kobieta lekkiego prowadzenia,*

kobieta z przeszłością, kobieta źle się prowadząca, pot. *dochodząca kobieta, łatwa kobieta*, euf. *kobieta spod latarni*.

Do pola semantycznego *kobiety*, co również należy zaznaczyć, należą inne odnotowane w słownikach związki wyrazowe, których negatywna bądź pozytywna ocena może być różna. W SJPDor jest odnotowane wyrażenie *kobieta służebna* 'pomoc domowa, służąca' z kwalifikatorem *przestarz*. Definicja ta zmierza ku uprzedmiotowieniu kobiety jako służącej i to określenie ma charakter wybitnie pejoratywny.

Oprócz wymienionych wyżej konotacji ujemnych w języku ogólnopolskim występują również inne, ujmujących kobietę jako „płeć piękną" i zasługującą na poważanie. SJPDor zaraz po wyrazie hasłowym „kobieta" odnotowuje wyrażenia określające kobietę w świetle pozytywnym: *kobieta-Polka (inteligentna, silna, spokojna), kobieta brzemienna, ciężarna, ponętna, gospodarna, obrotna, piękna, przystojna, wytworna*. ISJP zawiera takie określenia, jak *kobieta atrakcyjna* oraz *kobieta sukcesu*, USJP podaje natomiast takie określenia kobiety, jak *elegancka, samotna, zamężna, pracująca*, *pracowita, inteligentna, mądra, rozumna*.

Obok wyrazu *kobieta* we wszystkich wymienionych słownikach jest odnotowany wyraz *kobita*, zdrobniałe *kobitka*. Związki wyrazowe z tym wyrazem przedstawiają kobietę pozytywnie, mimo że używane są w języku potocznym, w żartobliwym kontekście: *zuch kobita, ładna kobita, ta jego kobitka niczego sobie* (ISJP); *biedna, porządna kobita, świetna z niej kobitka* (USJP).

Słowniki języka litewskiego notują podobne znaczenia. LKŽe przy wyrazie *móteris* wymienia takie definicje: 1) 'osoba *o płci przeciwstawnej mężczyźnie',* 2) 'żona'. DLKŽ zaś bardziej precyzuje semantykę tego leksemu, wyróżniając trzy znaczenia: 1) 'dorosła osoba płci, predestynowanej do urodzenia dziecka', 2) 'zamężna osoba tej płci, w przeciwieństwie do dziewczyny', 3) *pot.* 'żona'. Jak widzimy, zarówno litewski leksem *moteris*, jak i polski *kobieta* głównie są utożsamiane z zamążpójściem i macierzyństwem. W odróżnieniu jednak od polskich definicji, litewskie słowniki nie notują w haśle *moteris* znaczenia 'kochanki' czy 'towarzyszki życia bez formalnego ślubu', choć wydaje się, że słowniki nie nadążają za rozwojem współczesnego języka litewskiego, w którym takie użycia są dopuszczalne.

Ilustracje zaczerpnięte ze słowników języka litewskiego tworzą również niejednoznaczny obraz kobiety. Przedstawia się ją przede wszystkim jako osobę pracowitą: *Būdavo, moterėlės ir audžia, ir verpia per žiemą* [Bywało, że kobietki i tkały, i przędły w zimie]*; Vyrai molį mynė, moterys pečių lipė* [Mężczyźni zagniatali glinę, kobiety lepiły piece]. Przytacza się przysłowia, w których kobieta jest ukazana jako godna szacunku opiekunka ogniska domowego, nie tylko nieustępująca swoimi zaletami mężczyźnie, ale nawet w pewnym sensie go przerastająca, np. *Moteris laiko tris kerčias*

trobos, vyras – tik vieną [Kobieta podtrzymuje trzy węgły domu, mężczyźna – tylko jeden] lub *Gera moteris vyrui kelį taiso* [Dobra kobieta mężczyźnie drogę prostuje]. Z drugiej zaś strony podkreśla się wrażliwość i emocjonalność kobiecą, np. *Moterų ašaros labai pigios* [Łzy kobiece są bardzo tanie] (LKŽe).

LKŽe podaje przykłady tego leksemu w znaczeniu żony: *Vieni metai, kaip móteris numirė* [Już rok, jak zmarła żona]; *Paėmė už móterį sau* [Wziął sobie za żonę]; *Vyrai verkdami atsisveikino su savo moterimis, tėvai su vaikais, broliai su seserimis* [Mężowie z płaczem pożegnali swoje żony, rodzice dzieci, bracia siostry].

Podsumowując należy stwierdzić, że słowniki języka polskiego odzwierciedlają zmienny punkt widzenia na kobietę, przywołują różne typy kobiet określane tym wyrazem. Może to być kobieta zamężna, towarzyszka życia, odznaczająca się atrakcyjnym wyglądem, osoba godna szacunku lub uprawiająca nierząd. Przede wszystkim kobieta w kulturze słowiańskiej kojarzy się z istotą słabszą od mężczyzny, potrzebującą męskiej opieki, gdyż jest „słabą płcią", aczkolwiek piękną i uwodzicielską. Różnorodność konotacji cechowała również ilustracje litewskie, wyłonił się z nich jednak bardziej wyraźnie obraz „silnej" kobiety.

Synonimy wyrazu *kobieta* w języku polskim

Bogate konotacje towarzyszące wyrazowi *kobieta* decydują też o tym, że ma on niezwykle bogate pole synonimiczne. Z wymienionych słowników wyekscerpowano 37 synonimów i derywatów, które przekazują różne emocjonalne nastawienie mówiącego: *kobieta, kobietka, kobiecina, kobiecinka, kobieciątko, kobieton, baba, babka, babeczka, babina, babinka, babcia, babul, babula, babulka, babuleńka, babulina, babsko, babsztyl, babiszon, babus, babochłop/baba-chłop, babon, chłopczyca, samica, samiczka, dama, damulka, niewiasta, białogłowa, białka, pani, paniusia, pańcia, facetka, gościowa*.

Przegląd synonimów warto zacząć od licznych derywatów ekspresywnych leksemu *kobieta*. Zdrobniała forma *kobietka* występuje w języku polskim tylko w znaczeniu istoty żeńskiej, nigdy zaś – żony, kochanki. USJP ogranicza użycie tego wyrazu wyłącznie do języka potocznego, SSP zaś notuje ten leksem z kwalifikatorem żart. Z kolei DSS wskazuje na to, że możemy tak określić kobietę niskiego wzrostu lub chcąc wyrazić wobec osoby płci żeńskiej ciepłe uczucia.

Derywat *kobieciątko* w różnych słownikach ma nieco inne definicje. DSS z kwalifikatorem *iron., żart.* odsyła do obrazu kobiety pozornie słabej, ale świadomej swojego seksapilu. W SJPDor definiuje się ten wyraz następująco 'żartobliwie, ironicznie o kobiecie pod względem umysłowym płytkiej, powierzchownej', w ISJP – 'z

lekceważeniem o miłej, lecz niezbyt mądrej kobiecie', w USJP – a) pieszczotliwie o kobiecie, b) *iron.* albo *lekcew.* 'kobieta miła, ale niezbyt mądra, nie mająca żadnych zainteresowań'.

Według DSS derywat *kobiecina* ma wyrażać politowanie wobec prostej, wiejskiej kobiety. Podobne definicje spotykamy w USJP: *pot.* 'ze współczuciem, politowaniem, serdecznością o kobiecie, zwykle wiejskiej'. Inne słowniki rozszerzają to znaczenie na wszystkie przedstawicielki tej płci: 'ze współczuciem, politowaniem, serdecznością itp. o kobiecie' i 'kobieta budząca współczucie lub politowanie' (SJPDor; ISJP). Należy jednak zaznaczyć, że słowniki pod hasłem *kobiecina* zwykle przywołują obraz kobiety zniszczonej pracą na wsi: *Zgarbiona kobiecina z wiązką chrustu na grzbiecie* (ISJP), *Biedna, zaniedbana kobiecina* (USJP); *Biedna kobiecina w ciągu kilku miesięcy zmieniła się i zestarzała do niepoznania* (SJPDor). We wszystkich słownikach odnotowane jest też zdrobnienie *kobiecinka*.

Współczucie i politowanie mówiącego ma wyrażać określenie kobiety *kobieciskiem*, które odnajdujemy jedynie w najstarszym słowniku SJPDor. Indywidualizmem jest derywat *kobieton*, który notuje DSS, wyjaśniając jego znaczenie następująco: 'utworzone przez Witkacego określenie kobiety o cechach męskich'.

O kobiecie można wypowiadać się nie tylko w sposób żartobliwy, ale i rubaszny. W słownikach odnajdujemy całą serię synonimów o mocniejszym negatywnym nacechowaniu, które najczęściej wyraża męski punkt widzenia. Jednym z nich jest wyraz *baba*. Ten leksem należy do najstarszej warstwy leksykalnej polszczyzny, stanowi dziedzictwo prasłowiańskie. Zwykle wskazuje się na język dziecięcy jako źródło tego leksemu ze względu na typowe podwojenie sylaby (Kucharczyk 2009, 339). Wyrazem *baba* możemy nazwać kobietę, której nie darzymy sympatią[1]. O dość złożonej ewolucji, jaką przeszło to słowo pisze M. Stasieczek-Górna:

> Podobnie jak w innych językach słowiańskich wyraz *baba* oznaczał pierwotnie [w polszczyźnie – L.M.] 'wiedźmę, znachorkę wypędzającą z ludzi choroby za pomocą magicznych formuł'. Następnie jego znaczenie rozszerzyło się do 'stara kobieta, staruszka'. Stąd już niedaleko do znaczenia 'matka ojca lub matki', gdyż ta osoba była najczęściej najstarszą kobietą w rodzinie. Dziś osoba ta jest określana tylko za pomocą zdrobniałych form *babka*, *babcia*. (Stasieczek-Górna 2009, 20)

Od leksemu *baba* pochodzi ograniczona do języka potocznego bądź różnych odmian środowiskowych nazwa zdrobniała *babka* (SSP, DSS), która już nie ma konotacji

[1] W USJP pod hasłem *baba* umieszczony jest kwalifikator *pot.* i definicja 'rubasznie albo z niechęcią o kobiecie'. W gwarach natomiast *baba* to leksem nienacechowany stylistycznie, inaczej niż to ma miejsce w języku ogólnym. Podobne jest w wileńskiej odmianie regionalnej, w której wyrażenie *szalona baba* może oznaczać sympatię i podziw mężczyzny wobec młodej kobiety.

ujemnych. USJP podaje, że obok znaczenia ‘o starszej kobiecie, zwykle zaniedbanej, biednej’ ten wyraz występuje również w innym, wręcz przeciwstawnym ‘o młodej kobiecie, dziewczynie’: *szałowa, przystojna, fajna babka*. W tym samym znaczeniu USJP notuje również nazwę *babeczka* z kwalifikatorami *pot. pieszcz.* ‘dziewczyna, młoda kobieta’: *przystojna babeczka*. Z kolei odnotowane w DSS *babina, babinka* mają wyrażać współczucie i politowanie wobec kobiety starej, wyglądającej po wiejsku jak chłopka. SSP rejestruje jedynie hasło *babina*, mające wydźwięk ironiczny. Starsze osoby przypominające swoim strojem kobiety wiejskie, jak zaznacza DSS, mianuje się wyrażeniami *(ten) babul, (ta) babula, babulka, babuleńka, babulina,* które zawierają pewien ładunek komizmu lub współczucia.

Słowniki rejestrują liczne określenia potoczne z kwalifikatorami o zabarwieniu ujemnym: *pogar. babsko* (SSP), *pogard. babsztyl* (USJP, DSS), *rzad. babiszon* (DSS), *lekc.* lub *pogard. babochłop* lub *baba-chłop* ‘o kobiecie wyglądającej, zachowującej się jak mężczyzna’ (USJP, DSS), *pogard. babus* ‘o kobiecie, zwłaszcza dużej i grubej’ (USJP, DSS), *pogard. babon* (USJP). Wszystkie one ewokują wyobrażenie dużej, ciężkiej i niezgrabnej kobiety o fizycznych cechach męskich. Wyobrażeniu temu odpowiada przesunięcie rodzaju gramatycznego, tj. z żeńskiego do nijakiego w *babsko* lub z żeńskiego do męskiego w pozostałych. Przez ten zabieg gramatyczny można dodatkowo wyrazić niechęć mówiącego, zniecierpliwienie i dystans wobec kobiety. Do wymienionych tu derywatów nawiązują wymienione w DSS leksemy: *chłopczyca* i *samica* lub *samiczka*. Pierwszy z nich służy do określenia kobiety o cechach chłopca i wyglądającą mało kobieco, dwa pozostałe wyrażają ironię lub pogardę, podkreślając biologiczny czynnik płci żeńskiej.

Z powyższych rozważań wynika, że słowniki języka polskiego jedynie za pomocą derywatów leksemów *kobieta* i *baba* pozwalają ujawnić całą gamę walorów ekspresywnych: od żartobliwego do pogardliwego.

Pełniejszy językowy obraz kobiety pozwalają zrekonstruować inne wyrazy synonimiczne z analizowanego pola leksykalno-semantycznego. Należy do nich leksem *dama*. Słowo to, jak zaznacza M. Stasieczek-Górna (2009, 19), jest zapożyczeniem z języka francuskiego *dame*, które z kolei pochodzi od łacińskiego *domina* ‘pani’. Pierwotnie określano nim kobietę należącą do wyższych warstw społecznych, arystokratkę bądź szlachciankę. W dzisiejszym demokratycznym społeczeństwie ten wyraz już nie oznacza kobiety z wyższego stanu, tylko kobietę wytworną, dystyngowaną, odznaczającą się elegancją i znajomością konwenansów towarzyskich. SSP oraz SSD odnotowują ten wyraz z zastrzeżeniem, że z jednej strony ma on nacechowanie podniosłe i jest w odczuciu mówiącego wyrazem językowej elegancji, z drugiej jednak – ma również wydźwięk ironiczny. Ten ostatni odcień jest szczególnie charakterystyczny dla zdrobnienia *damulka*.

Synonim *niewiasta* jest dziś już przestarzały i używany jedynie w dyskursie religijnym, w stylu biblijnym, w którym rzadko występuje słowo *kobieta*. Pierwotnie *niewiastą* nazywano synową, żonę syna. Zgodnie z tradycją *słowiańską* kobiety po zawarciu związku małżeńskiego przenosiły się do domów mężów i ich rodziców. Młoda synowa była w nowej rodzinie osobą obcą, nieznaną. Stąd językoznawcy dopatrują się więzi wyrazu *niewiasta* z prasłowiańskim czasownikiem *nevěděti*, co miało oznaczać 'nie wiedzieć, nie znać' (Boryś 2005, 365). SSP ogranicza użycie tego wyrazu do sytuacji podniosłych, uroczystych.

Do zasobu archaicznego należą obecnie określenia zamężnej, statecznej kobiety jako *białogłowa* i *białka*, które pochodzą od białej chusty nakładanej na głowę panny młodej podczas obrzędów weselnych. Ten leksem może być dziś użyty tylko z intencją ironiczną (SSD).

Jeszcze jeden synonim *pani* również świadczy o utożsamianiu leksemu *kobieta* z kobietą zamężną, ponieważ pierwotnie oznaczał tyle, co 'żona pana (arystokraty), władczyni, dziedziczka majątku albo domu zatrudniająca służbę' (Stasieczek-Górna 2009, 20). Nawet współcześnie zdarza się przeciwstawiać *panią pannie*, czyli kobiecie niezamężnej. Obecnie leksem *pani* jest przede wszystkim formułą grzecznościową, w bezpośrednich zwrotach grzecznościowych jest używany jako zaimek, który stanowi odpowiednik drugiej osoby „ty", oraz jako składnik zwrotu adresatywnego, łączący się z tytułem itp., którego już nie kojarzy się z kobietą zamężną. Jak podaje SSD, mówiąc w ten sposób o kobiecie, nadajemy swojej wypowiedzi oficjalny ton.

SSD odnotowuje również dwa derywaty słowa *pani* – *paniusia* oraz *pańcia*, opatrzone kwalifikatorami *iron. Paniusia* to kobieta pretensjonalna, irytująca innych swoim sposobem bycia i ubiorem, udaje damę, którą nie jest. Wyraz *pańcia* w pierwszym znaczeniu wyraża lekceważenie, w drugim zaś wskazuje na właścicielkę psa lub kota i może być używane jedynie w „rozmowach ze zwierzętami". W SSP w haśle *kobieta* występują również dwa inne wyrazy, które opatrzone są kwalifikatorami *środ.*: *facetka* lub *gościowa*.

Synonimy wyrazu *moteris* w języku litewskim

Język litewski w zasobie leksykalnym zawiera nieco mniej synonimów słowa *moteris*. LKŽe rejestruje przede wszystkim różne jego formy zdrobniałe, jak *moterėlė, moterukė, moterytė*, np. *Vakar buvo sesiutėlė, šiandien moterėlė* [Wczoraj była siostrzyczką, dzisiaj kobietką]; *Moterukės, slinkit arčiau!* [Kobietki, posuńcie się bliżej!]; *Atėjo tokia moterytė* [Przyszła pewna kobietka].

Jednym z derywatów jest używane w języku potocznym określenie moteriškė/moteriška w znaczeniu ‘kobieta’ lub ‘żona’. Przytoczone w słowniku LKŽe przykłady z tym wyrazem podsuwają bardzo pozytywne konotacje: *Be moteriškės tušti namai* [Bez kobiety dom jest pusty]; *Graži moterìškė, ir bernas gražus* [Piękna kobieta i chłopiec piękny]; *Vyriškas geležis*, *o móteriškai plienu reik būti* [Mężczyzna jest żelazem, a kobieta powinna być jak stal]; *Vyras – ugnis, móteriška – vaškas* [Mężczyzna – ogień, kobieta – wosk]; *Vyrai linus laužo, móteriškos valo* [Mężczyźni len tłuką, kobiety czyszczą]. Nacechowanie neutralne ma również inny derywat w formie rodzaju męskiego *moteriškas***:** *Kai nėr namuos moteriško, nėr nei tvarkos* [Gdy nie ma w domu kobiety, nie ma i porządku]. Dopiero derywat zdrobniały drugiego stopnia *moteriškaitė* zawiera ładunek emocjonalny, który wyraża pozytywne uczucia mówiącego, np. *Toji moteriškaitė pjauna bulbojus* [Ta kobietka kosi liście ziemniaczane]. Większą dawkę uczuć – współczucia i litości wyraża inne określenie *moteriškėlė*, np. *Visai netikėtai atsidūrė pas senai senai sergančią moteriškėlę* [Całkiem niespodziewanie znalazł się u dawien dawna chorującej kobieciny].

LKŽe notuje również określenie kobiety jak *boba*, które jest odpowiednikiem polskiego wyrazu *baba*. Współcześnie litewskie *boba* poza neutralnym znaczeniem ‘matka matki, babcia’ posiada jeszcze inne: z kwalifikatorem *menk.* (lekceważące) ‘zamężna kobieta; stara kobieta, staruszka’, a potocznie również ‘żona’. Znana jest też zdrobniała forma *bobutė*, jednak w innym specjalistycznym znaczeniu ‘kobieta pomagająca na wsi przy porodzie’.

Połączenia wyrazowe znajdujące się w LKŽe pod definicją leksemu *boba* w drugim znaczeniu nasuwają obraz kobiety brzydkiej, pozbawionej typowych zewnętrznych i wewnętrznych cech kobiecych, nie budzącej sympatii mężczyzn, często będącej obiektem drwiny, np. *Drūta (tvirta) boba, nei su girnoms nesumaltum* [Silna baba, nie zmielisz nawet za pomocą kamienia młyńskiego]*; Bobos ir į sijoną peilį pagalanda* [Baby i o spódnicę nóż poostrzą]*; Boba – gana stora, raudona, dikta, pilvota* [Baba – dość gruba, czerwona, krzepka, brzuchata]*; Susisėdę bóbos ir plepa* [Usiadły baby i gawędzą]*; Prastas vyras, kuris į bóbos sijoną įsikabinęs* [Marny to mężczyzna, który spódnicy baby się trzyma]. Powtarzające się przykłady wskazują na dość utrwaloną kolokację *sena boba* ‘stara kobieta’, np. *Sena bóba be dantų, neįkando riešutų* [Stara baba bez zębów nie ugryzie orzechów]*; Susitiko seną bobą, tarė, kad mergelė* [Spotkał starą babę, myślał, że dziewczyna].

LKŽe pod hasłem *boba* podaje liczne ilustracje, w których wystepują różne formy zdrobniałe: *bobelė, bobaitė, bobalė, bobikė, bobelytė, bobeliotė, bobulė, bobutalė*, DLKŽ notuje jeszcze *bobutė*: *Bobelė susirgo* [Babka zachorowała]*; Neturi toj bobaitė nieko* [Nie ma ta babka nic]*; Tebeturi savo bobalę* [Ma swoją babkę]*; Toki stipri bobikė, ar*

negali dirbti! [Taka krzepka babka, czy nie może pracować!]*; Ji sena bobelytė* [Ona stara babka]*; Bobeliõtė da nesena, aptaki tokia* [Babka jeszcze niestara, okrągła taka]*; Tylėk, bobule, bus gerai* [Milcz, babko, będzie dobrze]*0*; *Prisirinko bobų, bobelių, bobučių* [Zebrało się wiele bab, babek]. Jak wiemy, język litewski cechuje bardzo rozbudowana derywacja deminutywów, niektóre formy sufiksalne są jednak obce językowi ogólnemu i znane tylko w poszczególnych dialektach.

W języku litewskim funkcjonuje też leksem *dama*, jednak jego znaczenie znacznie się różni w porównaniu z polskim wyrazem *dama*. Litewskie *dama* poza znaczeniem podstawowym 'kobieta pochodząca z miejskiej zamożnej rodziny inteligenckiej' ma też inne znaczenia 'zamężna kobieta', 'kobieta tańcząca w parze z mężczyzną' *(*DLKŽ*)*.

Kolejnym synonimem wyrazu kobieta jest *ponia*. LKŽe przy tym wyrazie notuje liczne jego znaczenia: 1. 'kobieta stanu uprzywilejowanego; bogata kobieta; gospodyni' (w tym znaczeniu jej synonimem jest *dama*); 2. 'żona pana', 3. 'tytuł grzecznościowy przysługujący kobiecie zamężnej', 4. 'kobieta', 5. 'kobieta leniwa', np. *Nebūk ponia, eik prie darbo!* [Nie bądź panią, pójdź do pracy!]. Pierwsze i drugie znaczenie wyrazu *ponià* jest już określeniem przestarzałym, historyzmem, np. *To dvaro ponia serga, ir niekas negal išgydyt* [Właścicielka tego dworu choruje i nikt nie może wyleczyć]. Jednak z tego znaczenia rozwinęło się inne, przenośne 'samodzielna, od nikogo niezależna kobieta', np. *Ona dabar ponià: savo kampą turi, pensiją gauna – nepaimsi tu jos!* [Anna jest teraz panią: ma swój kąt, otrzymuje emeryturę – nie weźmiesz jej!] (LKŽe); *Namie aš pati ponia* [W domu sama jestem panią] (DLKŽ). Jeżeli chodzi o litewski tytuł grzecznościowy *ponia*, w odróżnieniu od swojego polskiego odpowiednika *pani* nie może być zaimkiem w zdaniu, jest natomiast używany jako słowo poprzedzające imię, nazwisko bądź stanowisko, może też być samodzielnym wołaczem używanym względem starszych kobiet.

LKŽe rejestruje liczne derywaty wyrazu *ponia***:** *ponelė, ponytaitė, ponytė, ponytelė, poniulė, poniutė*, których używa się w różnych kontekstach neutralnych, np. *O jau nū būsi mano jauna mergelė, mano mergelė, margo dvaro ponelė* [Już to będziesz moją, młoda dziewczyno, moja dziewczyno, pani kolorowego dworu]; *Išeik, ponyte, an dvaro, priimk pjovėjas nuo baro* [Wyjdź, pani, na dwór, przyjmij kosiarzy z pola]; *Ponytelė tų namų, būk loskava ant svečių* [Pani tego domu, bądź łaskawa do gości]; *Tuojaus užmokėsiu poniutei, tik tiek bėda, kad aš dabar piningų nesuteksiu* [Zaraz zapłacę pani, bieda w tym, że teraz pieniędzy nie dam].

Rozważania nad wizerunkiem kobiety w języku polskim i litewskim na podstawie analizy słownictwa z pól znaczeniowych *kobieta* i *moteris* pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków. Zawarty w słownictwie obraz kobiety formował się stopniowo, poprzez uwzględnienie jej zachowania i wyglądu, stosunku do niej oraz jej

ról społecznych. Wyróżnione w słownikach języka polskiego i litewskiego znaczenia tych leksemów są bardzo podobne. Dwa podstawowe wspólne znaczenia to 'dorosła osoba płci żeńskiej, predestynowana przez naturę do urodzenia dziecka' oraz 'żona'. Rozbieżność polega na tym, że słowniki polskie zanotowano już nowe znaczenie 'towarzyszką życia bez formalnego ślubu', w którym brakuje semu 'zamężna'.

Analiza synonimów w polach znaczeniowych *kobieta* i *moteris* uwidacznia, jaka wiedza i sądy o kobiecie utrwaliły się w języku polskim i litewskim, stając się stereotypami, które zakorzeniają się w świadomości ludzi. W polszczyźnie notuje się *aż* 37 synonimów, są to leksemy *kobieta, baba*, *niewiasta, białogłowa, dama, pani, chłopczyca, gościowa* oraz ich derywaty. Na podstawie licznych nazw synonimicznych język polski kształtuje niejednolite wyobrażenia użytkowników o kobiecie. Definicje tych wyrazów niosą zarówno pozytywne konotacje (żeńskość, młodość, dojrzałość, bycie zamężną, wytworność i in.), jak i ujemne (niekobiecość, zniszczenie pracą (zwykle na wsi), uległość mężczyznom itp.). Ujemne nacechowanie ekspresywne uzyskuje się często za pomocą środka gramatycznego – rodzaju męskiego, np. *babsztyl, babus.* Pole synonimiczne w języku litewskim jest skromniejsze, liczy 27 synonimów, reprezentują je leksemy *moteris, boba, dama, ponia* oraz ich derywaty. Nacechowanie wyraża się tu częściej za pomocą środków słowotwórczych, np. wyraz *moteris* jest podstawą aż 8 różnych derywatów: *moterėlė, moterukė, moterytė, moteriškė, moteriška, moteriškas, moteriškáitė, moteriškėlė*. Materiał litewski nie ujawnił takiej różnorodności konotacji, ale pokazał mało znane polszczyźnie skojarzenia pozytywne – obraz kobiety jako osoby wewnętrznie silniejszej od mężczyzny.

Bibliografia

Kubiak Karolina, 2009, *O pochodzeniu i zmianie znaczenia wyrazu „kobieta" na przestrzeni dziejów, czyli jak zmieniała się „kobieta" - krótki zarys historii wyrazu.* Dostępny w Internecie: www.verte.art.pl

Gudavičius Aloyzas, 2007, *Gretinamoji semantika,* Šiauliai.

Jakaitienė Evalda, 2010, *Leksikologija*, Vilnius.

Kavolis Vytautas, 1992, *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*, Lietuvos kultūros institutas, Vilnius.

Kucharzyk Renata, 2009, *Baba w słowniku gwary Zakopanego i okolic Juliusza Zborowskiego*, „Język Polski", LXXXIX, z. 4-5, 339-347.

Łazińska Barbara, Łaziński Marek, 2012, *Jeszcze o kobiecie w dawnej polszczyźnie. Wartościowanie i referencja*, w: H. Burkhard, R. Hammel, M. Łaziński (red.), *Sprache im Kulturkontexk. Festschrift für Alicja Nagórko*, *Berliner Slawistische Arbeiten 39*, Band 39, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 89-98.

Łaziński Marek, 2006, *O paniach i panach. Polskie rzeczowniki tytularne i ich asymetria rodzajowo-płciowa*, Warszawa.
Pavilionienė Marija Aušrinė (red.), 1999, *Feminizmas, visuomenė, kultūra*, Vilnius.
Račiūnaitė Rasa, 2002, *Moteris tradicinėje lietuvių kultūroje: gyvenimo ciklo papročiai (XIX a. pab. – XX a. vid)*, Kaunas.
Stasieczek-Górna Magdalena, 2009, *Jak mówimy o kobiecie?,* „Kwartalnik Polonicum", nr. 8, 19-21.
Szpyra-Kozłowska Jolanta, Karwatowska Małgorzata, 2005, *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim*, Lublin.
Tokarski Ryszard, 1984, *Struktura pola znaczeniowego*, Warszawa.
Tokarski Ryszard, 1999, *Słownictwo jako interpretacja świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski,* Lublin, 344-370.

Słowniki

Brückner Aleksander, 1985, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. IV, Warszawa.
DLKŽ – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, 2011, Keinys Stasys (vyr. red.), Vilnius: Lietuvių kalbos institutas. Dostępny w Internecie: http://www.lki.lt/dlkz
DSS – Nagórko Alicja, Łaziński Marek, Burkhardt Hanna, 2004, *Dystynktywny słownik synonimów*, Kraków.
ISJP – *Inny słownik języka polskiego*, 2000, Bańko Mirosław (red.), t. 1-2, Warszawa.
LKŽe: *Lietuvių kalbos žodynas*, 2008, Naktinienė Gertrūda (vyr. red.), Vilnius: Lietuvių kalbos institutas. Dostępny w Internecie: http://www.lkz.lt
Miodek Jan, 2002, *Słownik ojczyzny polszczyzny*, Warszawa.
SJPDor. – *Słownik języka polskiego*, 1961, Doroszewski Witold (red.), t. 3, Warszawa.
SSP – *Słownik synonimów polskich*, 2003, Kurzowa Zofia (red.), Warszawa.
USJP – *Uniwerslany słownik języka polskiego*, 2003, Dubisz Stanisław (red.), t. 1-4, Warszawa.

ŽODŽIO *KOBIETA / MOTERIS* SEMANTINIŲ LAUKŲ PALYGINIMAS LENKŲ IR LIETUVIŲ KALBOSE

Santrauka

Šiame straipsnyje lyginamosios analizės būdu bandoma pateikti žodžio *kobieta / moteris* lenkų ir lietuvių kalbų semantiniuose laukuose įsitvirtinusį moters portretą. Medžiaga tyrimui surinkta iš įvairių lenkų ir lietuvių žodynų. Leksemų *kobieta / moteris* sinonimų analizė išryškina, kad lietuvių-lenkų kalbose apie moterį įsigalėjo vertinamoji nuomonė. Emocinę kalbėtojo raišką nusako leksikos ir žodžių darybos priemonės. Lenkų kalba, apibūdindama moterį, turi daug turtingesnį emocinių konotacijų diapazoną, apie

tai byloja sinonimų ir darinių diferenciacija. Lietuvių kalboje žodžio *moteris* sinoniminis laukas yra kuklesnis, neatskleidžia tokios konotacijų įvairovės, nors sieja ją su teigiamu, lenkų kalboje nežinomu, moters įvaizdžiu, pvz., moterim dvasiškai stipresne negu vyras asmenybe.

Raktiniai žodžiai: semantinis laukas, sinonimai, kalbos pasaulėvaizdis, lenkų ir lietuvių kalbiniai ryšiai.

THE COMPARISON OF SEMANTIC FIELDS *WOMAN / MOTERIS* IN POLISH AND LITHUANIAN LANGUAGE

Summary

The purpose of this article is an attempt to present (show) the image of women in Polish and Lithuanian language based on a comparative analysis of lexical fields *woman / moteris*. The language material was extracted from different dictionaries of Polish and Lithuanian language. Analysis of *woman / moteris* synonyms taken demonstrates, that in chosen languages the evaluative judgments about a woman have been strongly established. The sender's emotional attitude is expressed by means of lexical or word formation. Polish language has much wider range of emotional striking impression in defining women, as evidenced by very different synonyms and derivatives. In the Lithuanian language field synonymous expressions *moteris* is more modest, it does not disclose a huge diversity of connotation, although it shows a woman in a more positive light, eg. introduces a woman as a person spiritually stronger than a man.

Keywords: lexical-semantic field, synonyms, linguistic picture of the world, Polish-Lithuanian Language compounds.

Petr Ligocký

Uniwersytet Ostrawski, Czechy

O JĘZYKOWYM OBRAZIE PSA W *CHŁOPACH* WŁADYSŁAWA STANISŁAWA REYMONTA

Językowy obraz świata stał się tematem wielu rozpraw naukowych. Językowym obrazem psa i jego stereotypem zainteresowała się m.in. Katarzyna Mosiołek. W swej pracy z 1992 r. dokumentuje różne sposoby pojmowania psa w polszczyźnie. Większość cech psa, na które zwracamy uwagę, odnosi się do charakteru człowieka lub ma przełożenie na cechy ludzkie, chodzi m.in. o nieczystość, zawiść lub niedojrzałość. Według K. Mosiołek, świadczy to o antropomorfizacji świata z jednej strony oraz o przekonaniu człowieka, że sam tych właściwości nie ma, z drugiej. Użytkownicy języka, przypisując psu np. agresywność, jakoby odrzucali myśl o występowaniu tej cechy u siebie (Mosiołek 1992, 304). Autorką innej pracy poświęconej obrazowi psa we frazeologii jest Lisa Palmes, która na podstawie przeprowadzonych badań stwierdza, że porównanie człowieka do psa jest w języku polskim i niemieckim zawsze pejoratywne (Palmes 2006, 54).

Celem niniejszego artykułu nie jest wyłącznie rozwijanie problematyki językowego obrazu psa, ale zbadanie, na ile żywym motywem był on w literaturze i w jaki sposób przedstawiany jest w tekstach artystycznych. Ponieważ zakres niniejszej pracy nie pozwala na przeprowadzenie analiz w szerszym zakresie, postanowiliśmy przyjrzeć się tylko tym dziełom literackim, w których pojawienie się motywu psa będzie miało szerokie odniesienia językowo-kulturowe. Z tego względu grupą docelową stały się utwory o tematyce wiejskiej. W trakcie badań poszczególnych dzieł zauważyliśmy jednak nieregularne występowanie motywu psa. Szczególną rolę pełni owo zwierzę w powieści *Chłopi* Władysława Stanisława Reymonta. Pies jest tutaj nie tylko żywą istotą, ale także elementem składowym języka postaci literackich, przejawiających się w utartych połączeniach wyrazowych, przekleństwach, wulgaryzmach itp. Występuje nawet jako samodzielny motyw opowiadań czy współbohater.

Nim zajmiemy się analizą tekstu powieści, przyjrzyjmy się podstawowemu znaczeniu leksemu *pies*, jak podaje je *Słownik języka polskiego* PWN: „Canis familiaris, zwierzę domowe z rodziny o tej samej nazwie, powszechnie hodowane na świecie w różnych rasach i odmianach (około 300), często tresowane dla specjalnych celów, np. dla tropienia zwierzyny, szukania przestępców, ratowania tonących" (Szymczak 2002, 630-631). Z powyższego wynika, że pies przez Polaków traktowany jest po-

zytywnie i nic nie wskazuje na negatywne odniesienia i animozje względem tego zwierzęcia. Analizując jednak przytoczone tam frazeologizmy oraz inne ustalone połączenia wyrazowe, stwierdzamy, że większość tych jednostek ma nacechowanie ujemne (Raclavská 2013). Pytanie jest, skąd ono się wzięło?

Częściowo odpowiada na pytanie *Słownik mitów i tradycji kultury* Władysława Kopalińskiego. Czytamy w nim: „pies jako towarzysz człowieka, jego obrońca i pomocnik zjawia się już w napisach klinowych Mezopotamii od 4000 p.n.e. W starożytnych krajach śródziemnomorskich był rozpowszechnionym zwierzęciem domowym" (Kopaliński 1985, 863). Za najbardziej charakterystyczną cechę psa uważana była wierność, której symbolem stał się pies już w sztuce średniowiecznej. Wyobrażany w plastyce u stóp kobiety pies symbolizował oprócz wierności także czułość. Z biegiem lat wyhodowano wiele przeróżnych odmian psów, z czego w Polsce najbardziej popularne były takie rasy jak np. brytany, kundle, psy dworowe, psy pasterskie, pieski pokojowe itp. Najwyższą cenę i znaczenie miały bez wątpienia dobre psy myśliwskie, co jest widoczne w następującym cytacie: „Za charta nic to nie jest dać i parę koni" (Kopaliński 1985, 864). O tym, jak ważną rolę odgrywały charty w dziewiętnastowiecznym dworku szlacheckim, można doczytać się np. w *Panu Tadeuszu* Adama Mickiewicza. Kopaliński kontynuuje swoje rozważania następująco: pies nie zawsze był związany tylko z wyżej wymienioną wiernością, czułością oraz przyjaźnią. Np. sama Biblia przedstawia psy w zupełnie odmiennym świetle, i to jako zwierzęta pogardzane i znienawidzone. Pies jest w Biblii uważany za symbol bezbożnika, człowieka krwiożerczego i nieobyczajnego. Mimo to Kopaliński podaje, iż pies od zawsze był związany także z podziemnym światem zmarłych, z chtonicznymi bóstwami śmierci, ziemi i Księżyca (Kopaliński 1990, 319). Interesujące jest hasło słownikowe u Samuela Bogumiła Lindego. Zaraz na początku chcielibyśmy zaznaczyć, iż negatywny obraz psa przejawia się tutaj tylko w utartych związkach frazeologicznych. W słowniku czytamy: „Pies ze wszystkich zwierząt człowiekowi najprzychylniejszy, najwierniejszy". Wierność i inne pozytywne cechy zwierzęcia podkreślają przytoczone w słowniku frazeologizmy i powiedzenia jak np.: „byś swemu psu i nogę uciął, przecię on za tobą pójdzie"; „lepszy dobry pies niż zły człowiek"; „pies stróżem domu" i in. Na temat zachowania tego zwierzęcia wypowiada się słownik następująco: „pies warczy, szczeka, gdy zły; skoli, skomli, gdy się łasi; skowyczy, gdy go uderza; wyje, gdy smutny" (Linde 1858, 111-112). Z powyższego fragmentu wnioskujemy, że pies jest stworzeniem łagodnym i uczuciowym, ale wyłącznie pod warunkiem, że obchodzi się z nim człowiek dobrze, w przeciwnym wypadku zwierzę staje się agresywne.

Wracając do negatywnego pojmowania psa, to jak już zostało wyżej wspomniane, jego negatywny obraz zawierają m.in. frazeologizmy. Ogólnie można stwierdzić, że

najobszerniejszą grupę frazeologizmów tworzą te, które powstały w wyniku kontaktu człowieka z istotą jemu oddaną, odbijające antropocentryczny charakter psa, czyli w rzeczywistości świadczące o charakterze istoty ludzkiej. I nie jest to wcale pozytywny obraz – przejawia się w nim potrzeba dominacji nad bezbronną istotą, widoczne to np. w frazeologiźmie: „traktować kogo jak parszywego psa". Czasami uwidacznia się też potrzeba rozładowania agresji człowieka wobec psa: „kopnąć kogoś jak psa"; „być uwiązany jak pies na łańcuchu". Dalej może pies występować jako symbol lekceważenia i pogardy: „było ich jak psów"; „mieć kogo za psa" (Raclavská 2013).

Podczas analizy tekstów artystycznych brano pod uwagę oprócz leksemu *pies* również słowo *suka* jako jego samicę. W internetowym *Słowniku języka polskiego* PWN czytamy pod wyżej wymienionym hasłem: *suka* to 'samica ssaków drapieżnych spokrewnionych z psem'. Potocznie stosowany jest ów wyraz również dla określenia samochodu do przewożenia więźniów lub aresztowanych. Wyraz ten posiada jednak jeszcze jedno znaczenie bardzo wulgarne – *suka* to określenie kobiety źle prowadzącej się (www.sjp.pwn.pl, dostęp: 20.09.2014), kobiety chamskiej, aroganckiej, kobiety lekkich obyczajów. Słownik Lindego nie przyniósł tutaj żadnych innych spostrzeżeń.

Z przeglądu powyższych znaczeń słownikowych wynika znaczna rozległość semantyczna wyrazu *pies*, jego synonimów i derywatów. Stąd też wypłynęło nasze zainteresowanie faktem użycia powyższego leksemu w tekstach literackich, a zwłaszcza jego konotacje i częstotliwość występowania. Zanim przejdziemy już do samej analizy obrazu psa w *Chłopach*, należy przywołać parę faktów z życia autora analizowanego dzieła.

Władysław Stanisław Reymont (1867-1925) był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli okresu Młodej Polski, a także Laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie literatury.

Urodził się we wsi Kobiele Wielkie w pobliżu Radomska, jako jedno z siedmiorga dzieci wiejskiego organisty. W 1880 r. został wysłany przez ojca do Warszawy, żeby uczyć się tutaj zawodu krawieckiego. Niedługo po ukończeniu szkoły stał się czeladnikiem (www.noblisci.pl, dostęp: 20.09.2014). Od roku 1894 Reymont osiadł w Warszawie i w pełni zaczął zajmować się pracą dziennikarską i twórczością literacką. Następnie nastąpił okres podróżowania, autor *Chłopów* zwiedził w tym czasie np. Berlin, Paryż, Londyn i Brukselę. W roku 1900 uległ pisarz poważnemu wypadkowi kolejowemu, za co otrzymał wysokie odszkodowanie, które pomogło mu poźniej w materialnej stabilizacji. Rewolucję i I wojnę światową przeżył Reymont w Warszawie. Przez całe poźniejsze życie pisarz zaangażowany był w działalność społeczną. Przewodniczył m.in. Związkowi Pisarzy i Dziennikarzy, poźniej także Warszawskiej Kasie Przezorności i Pomocy dla Literatów i Dziennikarzy. Po wojnie wyjeżdżał nawet do

Stanów Zjednoczonych, gdzie w środowisku polonijnym szukał pomocy gospodarczej dla odbudowy zrujnowanego kraju. W latach dwudziestych zaczął Reymont coraz częściej chorować. Zmarł w Warszawie 1925 r. (www.culture.pl, dostęp: 20.09.2014).

Twórczość Reymonta jest bardzo różnorodna, i to tak pod względem tematycznym, jak i pod względem formalnym. Swoją karierę literacką zapoczątkował jako autor wierszy i notatek z życia codziennego. Dopiero później zaczął orientować się na prozę. Zadebiutował nowelą *Śmierć*. Jego dalsze nowele wraz z innymu krótkimi prozami zebrane zostały poźniej w tomach: *Spotkanie*, *Sprawiedliwie*, *W jesienną noc* itd. Reymont zasłynął jednak przede wszystkim jako autor powieści. Dzieła jak *Komediantka*, *Fermenty*, *Ziemia obiecana* i *Chłopi* już na zawsze weszły do historii literatury (www.culture.pl, dostęp: 20.09.2014). Właśnie za swoją powieść *Chłopi* otrzymał Reymont w 1924 r. Nagrodę Nobla i tak został trzecim polskim noblistą zaraz po Marii Skłodowskiej-Curie i Henryku Sienkiewiczu.

Powieść *Chłopi*, jak już sama nazwa wskazuje, związana jest z życiem wiejskim, a w nim, jak wiadomo, od lat szczególną rolę odgrywały psy. Pomagały one gospodarzowi pilnować zabudowań wiejskich, a także chroniły inne zwierzęta domowe przed atakiem dzikiej zwierzyny. Pies pojawia się w dziele w trzech różnych obrazach. Po pierwsze, chodzi o żywe istoty chroniące zabudowania – do psów tych odnoszono się jak do innych zwierząt gospodarczych, wymagano od nich ciężkiej pracy. Psy takie zawsze musiały pełnić w gospodarstwie swoją z góry określoną funkcję. Dalej spotkamy się tutaj z psem jako bliskim przyjacielem człowieka i jego pupilkiem. Dla takiej osoby jego pies wart jest więcej niż inne zwierzęta gospodarcze. Taki pies swojego pana kocha i szanuje, zawsze wiernie wita, kiedy wraca do domu. W końcu pies pojawia się w tekstach w znaczeniu przenośnym najczęściej w odniesieniu do cech czy zachowań ludzkich.

Na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, iż pies występujący w powieści w znaczeniu przenośnym mocno związany jest z ustalonymi związkami frazeologicznymi. Jak już wspomniano wcześniej, większość tych jednostek ma nacechowanie negatywne. Ujmując rzecz jak najprościej, to psu można wyrządzić jakąkolwiek krzywdę i stąd w użytych w powieści frazeologizmach pies występuje jako istota poniewierana, lekceważona, odrzucona czy też pełna zła wewnętrznego itd. Obraz psa jako istoty poniewieranej, nad którą znęca się człowiek, widoczny jest w podanych przykładowo fragmentach:

> Zastrzelisz, pludro, jednego, to cię drudzy kijami zatłuką jak psa parszywego (Reymont, 1091) / I byłoby doszło do bitki, gdyż wójtowa skoczyła do niej z pazurami, ledwie Antek zdążył je rozdzielić i tak przy tym skrzyczał Kozłową, że kiej pies kopnięty wróciła pod swoją chałupę warcząc jeno a doszczekując... (Rey-

mont, 1330) / Ale nie mogła się zdecydować, bała się, że spostrzegą (...) bała się grzechu (...) powstrzymywała się całą mocą i dygotała z męki, skowyczała w niej dusza, jak ten pies na łańcuchu (Reymont, 454) / Toć go sponiewierała kiej psa! (Reymont, 986) / A co, że wezmę siekierę i zakatrupię ją kiej psa. (Reymont, 1281)

Innym częstym motywem to odrzucenie lub przegonienie człowieka, tak jak można to zrobić ze zwierzęciem.

A tu ani odbić się na kim, ani wyżalić, nic... sam jak ten kołek; sam o wszystkim myśl, sam deliberuj łbem, sam kiele wszystkiego obiegaj kiej ten pies... a do nikogoj słowa przemowić i rady znikąd ni pomocy... (Reymont, 30) / I coraz bardziej zawzinał się przeciwko niej i przeciw wszystkiemu! Ojcowa ona, to i obca, to i ta przybłęda, ten pies bezpański, ten złodziej, co gront, dobro najwyższe im kradnie – a to kijem go choćby i na śmierć zakatrupię! (Reymont, 246) / Szukałem, ale choćbym i dostał; nie pojdę ze wsi, nie będę się tłukł po świecie, jak ten pies bezpański (Reymont, 380) / Wygnali me! Wypędzili me! Jak tego psa na mróz, w cały świat! A gdzie ja się sierota podzieję teraz?...Gdzie? (Reymont, 364) / Dyć cała wieś szczuła na nią, kieby na psa parszywego; kobiety odwracały się plecami, kiej przechodziła, a poniektóre spluwały za nią... (Reymont, 1063)

Często spotykamy w powieści porównania z komponentem *pies* dotyczące kłamstwa.

Ona skarży na was. Zakatrupię ścierwę, cygana pieskiego! (Reymont, 36) / Cygani jak ten pies - mruknął Boryna ze zgrozą... (Reymont, 68) / Smoluch jucha, łże jak ten pies i tumani, a wy głupie wierzyta! (Reymont, 105)

W wielu przykładach pojawia się także lekceważenie lub pogarda człowieka wobec psa.

A wójtowa raz w raz wstawała i dokładała kartofli, to mleka przylewała. Dziadowski pies się kręcił i skamlał zdziebko do jadła (Reymont, 35) / Dość mi tego, dość mi tego ludzkiego politunku i tego patrzenia kiej na parszywego psa!... (Reymont, 353)

Innym negatywnym odniesieniem do psa to prezentowanie tego zwierzęcia jako istoty złej, agresywnej i wściekłej.

A to cię uszlachtowali! Pies ci łydkę wyżarł czy co? Wykrzyknął zdumiony, bo łydka była poszarpana, zaropiała, noga spuchła jak konew (Reymont, 308) / A do tego i Mateusz dzisiaj był rozżarty jak ten pies, kłocił się ze wszystkimi... (Reymont, 402) / Już nie śmiała pytać, bo ciepał się po chałupie kiej ten pies wściekły... (Reymont, 482) / Maciej zaś, chociaż w domu był kąśliwy kiej pies i dobrego słowa nie dał... (Reymont, 716)

Czasami jednak można zauważyć także pozytywne konotacje. Pies występuje w nich jako obrońca i wierny przyjaciel. W porównaniu do poprzednich grup to jednak tylko sporadyczne przypadki. O wierności zwierzęcia świadczą takie fragmenty jak:

> …patrzyła mu w oczy jak ten pies wierny i słuchliwy, że już w tym oczymgnieniu nie żałowała krowy ni niczego (Reymont, 346) / Ino me ostaw przy sobie, a służyła ci będę zatego psa wiernego, za tę ostatnią dziewkę! (Reymont, 1431)

Przykład psa obrońcy widoczny jest w następujących tekstach:

> Od samych Godów czatowałem na ciebie, co dnia, w każden wieczor warowałem jak pies pod brogiem, nie wyszłaś! (Reymont, 476) / A bo to raz przychodziły mu szalone myśli i postanowienia, że biegł, aby się z nią zobaczyć, bo to jedną noc na deszczu i chłodzie warował jak ten pies przed jej chałupą! Nie wyszła, unikała go, na drodze już z dala omijała! (Reymont, 246) / I już całe popołudnie jak pies warowała na Jagnę i gdy ta nadeszła o zmierzchu, wsiadła zaraz na nią z góry o mięso. (Reymont, 810)

Porównując obraz psa z obrazem suki, swierdzamy, że w drugim przypadku znajdujemy w powieści mniej odniesień. Fragmenty, w których suka pojawia się, nie obejmują nawet jednej trzeciej scen, w których występuje pies. Ogólnie stwierdzamy, iż określenie *suka* występuje w powieści w dwóch powtarzających się wersjach. Liczniejszą grupę tworzą te połączenia, w których określenie *suka* jest oceną negatywną. Odnoszą się one do kobiety łatwej, o wątpliwych obyczajach.

> …a to jak za suką, tak chłopaki za nią ganiają (Reymont, 15) / A dyć wszystkie, a dyć całe Lipce wiedzą, że… żeś suka i latawiec (Reymont, 68) / Spokoju mu nie dałaś… goniłaś za nim kiej ta rozciekana suka (Reymont, 1213) / poniektóra to jak suka, poleci za każdym, kto zagwizda. (Reymont, 1377) / Za Jasiem organistow lata pono kiej suka (Reymont, 1427) / Ho, ho, gotowa ona na wszystko, nic dla niej nie ma świętego, bez wstydu już i sumienia! Jak ta rozciekana suka lata po wsi, a roznosi jeno zgorszenie i nieszczęście. (Reymont, 1464)

Na podstawie powyższych fragmentów, zwłaszcza ostatniego, można zaobserwować, jak bardzo negatywne nacechowanie uzyskał ów wyraz. W mowie ludzi wiejskich, jak zresztą widać z samych tekstów, zyskuje wyraz ten znaczenia niemal pogardliwego. Związane jest to przede wszystkim z zasadami życia wieskiego. Wiadomo bowiem, że ludzie na wsi znajdują się pod większą presją społeczną i z tego powodu bardziej przestrzegają zasad moralnych (w tym wierności małżeńskiej). W innym negatywnym znaczeniu *suka* oznacza kobietę chamską, arogancką lub niedarzoną szacunkiem.

Ale, suka ci była matką, nie ja! (Reymont, 168) / Juści, a i poł tej biedy i poniewierki by nie było, gdyby się Antek nie sprzągł z tą suką. (Reymont, 557)

Nie zawsze jednak musi w sobie określenie *suka* zawierać ocenę negatywną. Następujące przykłady wywołują raczej litość i współczucie niż wstręt.

...wył kiej ta suka, gdy jej dzieci potopią (Reymont, 670) / ...chyciła się ziemi, a jak ta suka warowała i broniła swojego (Reymont, 709) / ... jak ta włosy rwała łbem tłukąc o ścianę i wyjąc niby suka za topionymi szczęniętami. (Reymont, 719)

W powyższych fragmentach widoczna jest głęboka więź matki z swoim potomstwem. Słowo *suczka* w powieści występuje w odniesieniu do troskliwej opiekunki potrafiącej pilnować swojego.

Sumując powyższe dane, stwierdzamy, iż rola psa w środowisku wiejskim była znacząca. Oprócz wierności i oddania odnajdujemy w powieści dalsze odniesienia, często jednak nieodbijające prawdziwego obrazu życia tej istoty i stosunku ludzi do niej, jak np. agresji, złego obchodzenia się, morzenia głodem itp. O tym, że ludzie już od dawna próbowali dociec, z czego wynika ich negatywne podejście do tego zwierzęcia, świadczy ludowa historyjka opowiadana przez jednego z bohaterów powieści. Mówi się w niej o Panu Jezusie i jego wiernym psim przyjacielu. Opowiadanie przypomina słynne fragmenty z Pisma Świętego, dopełnione jednak o nowe szczegóły o ludowej proweniencji. Z historyjki wynika, iż pies uważany był od zawsze za zwierzę dzikie, napadające na gęsi, owce i ciągle czyniące człowiekowi szkodę. Ludzie bali się psów, bo uważali je za wysłańców piekła. I to właśnie Pan Jezus przemówił pewnego dnia do ludzi:

Krzywdę wam czynił pies? Odtąd wam odsługiwać będzie. I gąsków popilnuje, i owieczki oganiał będzie, i jak się jeden albo druho schlasz – chudoby i dobra stróżem będzie a przyjacielem. Ino go szanujta i krzywdy mu nie czyńcie. (Reymont, 185)

W językowym obrazie świata wyzwanie to jednak nie znalazło odzwierciedlenia. Nadal pozostają w użyciu przekleństwa i pogardliwe określenia ze słowem *pies*.

Bibliografia

Kopaliński Władysław, 1985, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa.
Kopaliński Władysław, 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.
Linde Samuel Bogumił, 1858, *Słownik języka polskiego*, Lwów.
Mosiołek Katarzyna, 1992, *Stereotypy psa w języku polskim*, „Poradnik językowy", z. 4, 301-304.

Palmes Lisa, 2006, *Językowy obraz psa (badania porównawcze na materiale języka polskiego i niemieckiego)*, „Poradnik językowy", z. 1, 42-56.
Raclavská Jana, 2013, *Pies w frazeologii polskiej i czeskiej – studium porównawcze*, Praha.
Reymont Władysław, 1975, *Chłopi*, Warszawa.
Szymczak M. (red.), 2002, *Słownik języka polskiego PWN*, t. 2, L-P, Warszawa.

Źródła internetowe

Floryńska-Lalewicz Halina, *Władysław Reymont,* http://culture.pl/pl/tworca/wladyslaw-reymont, [dostęp: 20.09.2014].
http://www.noblisci.pl/1924-wladyslaw-reymont/, [dostęp: 20.09.2014].
http://www.slavcenteur.ru/Proba/knigohran/pl/reymChlopi.pdf?PHPSESSID=d5af031f04ee1eae0dd9ae176a980535, [dostęp: 10.10.2014].
http://sjp.pwn.pl/szukaj/suka.html, [dostęp: 10.10.2014].

APIE ŠUNS KALBINĮ ĮVAIZDĮ VLADISLAVO STANISLOVO REIMONTO ROMANE *VALSTIEČIAI*

Santrauka

Straipsnyje pateikiamas etnolingvistinis ir literatūrologinis šuns kalbinis įvaizdis lenkų rašytojo Vladislavo Stanislovo Reimonto romane *Valstiečiai*. Pirmoji straipsnio dalis skirta šuns kalbiniam įvaizdžiui. Šioje dalyje, remiantis šiuolaikiniais ir XIX a. žodynais, aptariamas kai kurių sąvokų vartojimas. Kitoje straipsnio dalyje pristatomas rašytojo Vladislavo Stanislovo Reimonto literatūrinis istorinis portretas, atskleidžiamas ne tik autoriaus gyvenimas, bet ir apibūdinami pagrindiniai kūrybos bruožai, pateikiama atskirų romano fragmentų su šuns motyvu analizė. Straipsnyje pateikiami tekstų fragmentai, kuriuose atsisispindi įvairialypis žmogaus požiūris į šį gyvūną (kaip užguitą, atstumtą būtybę arba kaip paniekos, niekšiškumo simbolį ir t.t.). Be šuns kalbinio įvaizdžio straipsnyje analizuojamas ir kalbinis kalės kaip patelės įvaizdis.

Esminiai žodžiai: etnolingvistika, kalbinis pasaulio vaizdas, frazeologija, šuo, *Valstiečiai*, Vladislavas Reimontas, Jaunoji Lenkija, modernizmas.

ABOUT A LINGUISTIC REPRESENTATION OF THE DOG IN WŁADYSŁAW STANISŁAW REYMONT 'S *THE PEASANTS*

Abstract

This presentation at the boundary of ethnolinguistics and literature aims to describe a linguistic representation of the the dog in the novel *The peasants* of the Polish writer Władysław Stanisław Reymont. The first part of the presentation focuses on the dog in

general and his linguistic representation. We shall become acquainted with the individual entries of the contemporary dictionaries but entries from the older dictionary from the nineteenth century shall be also presented. Furthermore, the figure of the Władysław Stanisław Reymont himself will be briefly described from the point of the historical literature, including not only his life story but also the characteristic traits of his creation. Subsequently, we will analyze the selected parts that concern the motive of the dog and focus on the ambiguous relationship between the human and the animal (dog as the object of the abuse, rejection or a symbol of contempt, wickedness etc.) Besides the linguistic representation of the dog we shall also analyse the linguistic image of a female dog as the dog's mate.

Keywords: ethnolinguistics; linguistic representation of the world; phraseology; dog; *The Peasants*; Władysław Reymont; Young Poland; modernism.

Tożsamość na styku kultur. Tom 3 : Zbiór studiów / Litewski Uniwersytet Edukologiczny. Wydział Filologiczny. Centrum Języka Polskiego, Kultury i Dydaktyki ; [redaktorzy Irena Masojć, Henryka Sokołowska]. – Vilnius : Lietuvos edukologijos universiteto leidykla, 2016. – 424 p.

ISSN 2335-7061
ISBN 978-609-471-058-2, eISBN 978-609-471-059-9

Teksty prezentowane w niniejszym, trzecim już tomie z cyklu *Tożsamość na styku kultur* przygotowanym w Centrum Języka Polskiego, Kultury i Dydaktyki Litewskiego Uniwersytetu Edukologicznego, kontynuują problematykę podejmowaną w dwu wcześniejszych zbiorach studiów i pogłębiają poszczególne jej aspekty. Autorzy artykułów z problemów ogólnych – poszukiwania wyznaczników tożsamości i rozważań nad istotą wielokulturowości we współczesnym świecie – punkt ciężkości przenoszą na analizę języka i tekstów. Perspektywa filologiczna łączy się w niniejszej publikacji z refleksją o wyzwaniach edukacji w nowych warunkach cywilizacyjno-kulturowych. „Styk kultur" rozumie się wieloaspektowo, mając na uwadze nie tylko pogranicza etniczne, lecz również odziaływanie kultury globalnej, narodowej i lokalnej, kultury wysokiej, popularnej i jej różnych subkultur. Książka składa się z pięciu części. Różnorodność ujęć badawczych i perspektyw metodologicznych, które przybliżają autorzy reprezentujący różne ośrodki akademickie z 5 krajów (Litwa, Polska, Czechy, Niemcy i Ukraina), zasadniczo dotyczy kilku głównych zagadnień, wokół których skupiają się artykuły umieszczone w czterech pierwszych rozdziałach tomu. Nowością tej publikacji jest ostatnia część, w której głos mają najmłodsi adepci nauki – studenci.

Lietuvos edukologijos universiteto Lenkų kalbos, kultūros ir didaktikos centro parengtame trečiajame mokslinių straipsnių rinkinio iš serijos *Tapatybė kultūrų sankirtoje* tome toliau analizuojamos pirmajame ir antrajame tomuose iškeltos problemos, gilinamasi į atskirus jų sprendimo aspektus. Leidinyje nagrinėjami klausimai yra susiję su tapatybės determinantės ir daugiakultūriškumo esmės šiuolaikiniame pasaulyje paieška, paremta įvairių tekstų turinio ir kalbinės raiškos analize. Filologinė perspektyva šiame leidinyje siejama tiek kultūriniu, tiek edukologiniu aspektais. Rinkinyje pateiktuose straipsniuose aptariami ne tik su paribio etninio ir nacionalinio identiteto problema susiję klausimai, bet taip pat analizuojami globalinės, tautinės ir lokalinės, aukštosios ir populiariosios kultūros ir jos atmainų sąveikos kontekstai. Knyga susideda iš penkių dalių. Tyrinėjimo aspektų ir metodologinių perspektyvų, kuriomis vadovavosi Lietuvos, Lenkijos, Čekijos, Vokietijos ir Ukrainos akademinių centrų atstovai, įvairovė iš esmės paliečia keletą svarbių klausimų, tapusių pagrindu grupuojant straipsnius pirmosiose keturiose leidinio dalyse. Penktojoje knygos dalyje pirmą kartą žodis suteikiamas jauniesiems tyrėjams – studentams.

UDK 316.7
To-179

Redaktorės *Irena Masoit, Henrika Sokolovska*
Į lietuvių kalba vertė *Barbara Dvilevič, Halina Turkevič*
Santraukas lietuvių kalba redagavo *Danutė Sabromienė*
Maketuotojas *Donaldas Petrauskas*
Viršelio autorė *Dalia Raicevičiūtė*

SL 605. 53 sp. l. Tir. 60 egz. Užsak. Nr. 16-028
Išleido ir spausdino Lietuvos edukologijos universiteto leidykla
T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius
Tel. +370 5 233 3593, el. p. leidykla@leu.lt