



UNIwersYTET RZESZOWSKI
KOLEGIUM NAUK HUMANISTYCZNYCH
INSTYTUT POLONISTYKI I DZIENNIKARSTWA

MONIKA KARPÍŃSKA

**Recepcja mitologii słowiańskiej
w literaturze polskiego oświecenia**

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dra hab. Marka Nalepy

Rzeszów, 2022

Dwie przesady: wykluczyć rozum, przyjmować tylko rozum.

Blaise Pascal

Wprowadzenie	5
---------------------------	----------

Rozdział pierwszy

Źródła słowiańskich reminiscencji	10
1.1. Słowianofilska historiozofia w polskim oświeceniu	10
1.1.1. Popularność teorii genologicznych	14
1.1.2. Religia Słowian na kartach pierwszej polskiej „encyklopedii”	16
1.1.3. Adama Naruszewicza poglądy na pradzieje narodu	17
1.1.4. Kwestia słowiańska w myśli Hugona Kołłątaja	25
1.1.5. Źródła apokryficzne	29
1.1.6. Rewizja <i>historii bajecznej</i>	31
1.1.7. Obraz Słowiańszczyzny w świadomości ludzi epoki	32
1.2. Ideowe podłoże słowianoznawstwa w Polsce	37
1.2.1. Hasło <i>powrotu do natury</i>	38
1.2.2. <i>Filozofia ludzka</i> Johanna Gottfrieda Herdera	45
1.2.3. <i>Filozofia natury</i> na gruncie polskim	50
1.3. Oświeceniowe korzenie nowożytnego mitoznawstwa	61
1.3.1. <i>Fetyszyzm</i> Charlesa de Brossesa	63
1.3.2. Odczarowanie mitu – myśl Christpha Gottloba Heynego	65
1.3.3. „Metatekstowa” wartość mitu według Giambattisty Vico	67
1.3.4. Hugona Kołłątaja wizja kultur pierwotnych	69
1.3.5. Mitologie narodowe	73
1.3.6. Antropologiczne kontynuacje oświeceniowego dorobku	75

Rozdział drugi

Słowiańszczyzna wyobrażona	82
2.1. Ahistoryczna relacja z przedchrześcijańskiej Polski. O kolorycie lokalnym w powieści <i>Rzepicha, matka królów</i> Franciszka Salezego Jezierskiego	82
2.2. W ślad za słowiańskim duchem. Refleksja nad etnicznością w <i>Podróżach w krajach słowiańskich odbywanych</i> Aleksandra Sapiehy	99
2.3. Panteon słowiański w polskich przekładach z literatur obcych	109

Rozdział trzeci

Panteon prapolski w służbie Ojczyzny	119
3.1. Religia prasłowiańska w poezji politycznej oświeceniowo-romantycznego przełomu	119
3.2. Prasłowiańskie źródła porozbiorowej nadziei w poemacie <i>Lech</i> Jana Pawła Woronicza.....	131
3.3. Słowiański kostium historyczny w tragediooperze <i>Piast</i> Juliana Ursyna Niemcewicza.....	144

Rozdział czwarty

Na styku dwóch tradycji	156
4.1. Wincentego Reklewskiego <i>myślenie mityczne</i>	156
4.2. „Stara” i „nowa” religia w <i>Umwicie</i> Tymona Zaborowskiego.....	166
4.3. Związki pogaństwa i chrześcijaństwa w pismach patriotycznych Kazimierza Brodzińskiego	176
Podsumowanie	187
Bibliografia	191

Wprowadzenie

Podstawowym problemem niniejszej rozprawy jest funkcjonowanie prasłowiańskich mitów w piśmiennictwie polskiego oświecenia, wynikające z licznych przeobrażeń myślowych epoki, doniosłych wydarzeń dziejowych oraz wzrastającego zainteresowania etnogenezą polskiego narodu i jego najdawniejszymi dziejami. Kwestia ta zajmowała dotąd marginalne miejsce w badaniach nad historią literatury tego okresu. Nie dziwi to wobec racjonalistycznych postulatów głównych nurtów wieku świateł, niepozostawiających wiele miejsca tematom nieusystematyzowanym przez naukę. Takim są niewątpliwie, nawet współcześnie, wierzenia prasłowiańskie. Procesy ich nobilitacji oraz porządkowania wiadomości na ten temat w twórczości oświeconych prześledzili najwnikliwiej Zofia Klarnerówna oraz Julian Maślanka. Praca przedwojennej badaczki, zatytułowana *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*¹, ogniskuje się wokół zagadnień politycznych i ich ujęć literackich. Z kolei krakowski historyk literatury w monografiach *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*² oraz *Literatura a dzieje bajeczne*³ skupił się przede wszystkim na legendach państwa polskiego. Po nich, za sprawą osiągnięć Marii Janion, poczęto powszechnie konotować wątki słowiańskie w literaturze z epoką romantyczną, co ugruntowało białą plamę w badaniach nad wiekiem XVIII.

Powyższe ustalenia na temat kultury polskiej wieku rozumu uzupełnić należało zatem o kategorię mitu, stanowiącą rzecz zupełnie odrębną. Nie daje się ona przyrównać ani do ram legendy, ani do wierzeń ludowych, choć obydwa te składniki korelują z nią na łamach literatury. Mitologię rozumie się w niniejszych rozważaniach, za Northropem Frye'em, jako „system opowieści” zmierzający do ukazania wszechświata, w którym bogowie personifikują jego składowe, i organizowany przez dążenie do „perspektywicznego ukazania pochodzenia człowieka”⁴. Pojęcie to nie jest tożsame z legendą traktującą o postaciach historycznych lub za takie uznawanych. Z tego względu dobór przedmiotu badań dyktowany jest występowaniem materiału mitologicznego, a więc bóstw i wierzeń, zjawisk oraz istot nadprzyrodzonych, wywodzonych z przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny. Na dalszy plan sprowadzono wartość artystyczną

¹ Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926.

² J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego Oświecenia*, Wrocław 1968.

³ Tenże, *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984.

⁴ N. Frye, *Mit, fikcja i przemieszczenie*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, nr 60, z. 2, s. 295.

przywołanych tekstów, nie podejmując próby ich oceny. Badania nad nimi poszerzone zostały o funkcję metatekstową, prowadzącą do charakterystyki narracji mitologicznej.

Głównym celem pracy jest ukazanie występowania przykładów słowiańskich mitów jako procesu zapoczątkowanego w pierwszej połowie XVIII wieku, który zaowocował trwałą adaptacją owych treści w sztuce. Jest to próba zarysowania prasłowiańskiej przestrzeni kulturowej u źródeł jej funkcjonowania w piśmiennictwie narodowym. Przeglądowi poddano sposoby przedstawienia – zarówno nieprzychylne jak i apologetyczne, przyczyny wykorzystania tychże inspiracji oraz funkcje, jakie przypisano najdawniejszym lokalnym wierzeniom wobec ideowych postulatów epoki.

Za cel podjętych analiz uznano również wyznaczenie horyzontów poznawczych ówczesnej inteligencji i ich konfrontację ze współczesnym stanem badań nad wierzeniami Słowian. Zadanie to zrealizowane zostało z uwzględnieniem inicjalnego charakteru ustaleń osiemnastowiecznych. W uzasadnionych przypadkach przystąpiono do identyfikacji źródeł historycznych poszczególnych tropów z zamiarem wskazania materiałów wyjściowych, z których czerpał twórca. Celowo pominięto przy tym dylematy onomastyczne.

W rozprawie pod roz wagę poddano teksty z okresu polskiego oświecenia, którego zasięg rozszerzono nieco względem rozpowszechnionej periodyzacji. Na gruncie filozofii, historii doktryn i źródeł nowych dyscyplin konieczne było cofnięcie ram czasowych. Rozważania zakończono na roku 1830, a więc w momencie wybuchu powstania listopadowego, wydarzenia stanowiącego wyraźną cezurę w historii polskiej literatury⁵. Przyniosło ono kres walki klasyków z romantykami, a tym samym zamknęło czas oświeceniowo-romantycznych transformacji. Porozbiorowe dziesięciolecie, za Piotrem Żbikowskim, uznano w pracy za zjawisko heterogeniczne w kontekście historycznoliterackim⁶, a wobec ewolucyjnego charakteru wprowadzania do piśmiennictwa mitologii słowiańskiej zostały one włączone w obręb badań. Z rozmysłem wykorzystano jeden wyjątek od tego założenia, to jest pisma patriotyczne Kazimierza Brodzińskiego. Wobec popowstaniowych przeobrażeń w twórczości tej kluczowej dla słowianofilstwa postaci za istotne uznano wykazanie stałości poglądów poety wobec Prasłowiańszczyzny.

Przeglądowi poddane zostały dzieła nawiązujące do słowiańskiej mitologii, a wywodzące się z trzech okresów historycznych oświecenia: czasów saskich,

⁵ Z. Libera, *Poezja polska 1800–1830*, Warszawa 1984, s. 6.

⁶ P. Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego oświecenia i zwiastuny romantyzmu*, Wrocław 2007, s. 564.

stanisławowskich i porozbiorowych⁷. Z pierwszego wybrano przede wszystkim prace historiograficzne i programowe, które utworzyły podłoże teoretyczne dla prasłowiańskiej przestrzeni jako przedmiotu badań powstających dyscyplin. Okres ten stanowi zaledwie przyczynek dla rozkwitu koncepcji słowianoznawczych, przez co poświęcono mu najmniej uwagi. Etap drugi uwidacznia fascynację przeszłością, o czym świadczą dzieła Adama Naruszewicza i Franciszka Salezego Jezierskiego. Faza trzecia to moment kulminacyjny prasłowiańskich wpływów. Były one już wówczas rozpowszechnione i niejako ukierunkowane w przyszłość. Na pradžiejowości nadbudować chciano bowiem zagrożony byt narodowy oraz kulturowy rodowód. Powstałe wtedy utwory są przede wszystkim sumą dokonań ludzi oświecenia, w mniejszym natomiast stopniu preludium dla estetyki romantycznej. Chodzi tu przede wszystkim o twórczość pisarzy kręgu Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk, a więc Kazimierza Brodzińskiego, Cypriana Godebskiego, Aleksandra Sapiehy, Jana Pawła Woronicza, ale też Wincentego Reklewskiego, Tymona Zaborowskiego i innych.

Podstawowym kryterium doboru materiału źródłowego była obecność w nim słowiańskich wątków mitologicznych. Dodatkowy warunek selekcji to ranga utworu, a więc jego rozpoznawalność. W rozpatrywanym kontekście kreowania konstruktu kulturowego miały bowiem znaczenie teksty poczytne, nawet jeśli zostały zdewaluowane przez mijający czas. Z tego względu pominięto między innymi rozproszone wzmianki o słowiańskiej kulturze, obecne w rękopiśmiennych zabytkach epoki. Wyjątek stanowi *Aenalogia...* Józefa Korwina-Piotrowskiego, wykorzystana świadomie jako przejaw pospolitości genologicznych spekulacji w czasach saskich. Równocześnie uznano, iż udokumentowane w korespondencji zainteresowanie innych twórców dramatami Juliana Ursyna Niemcewicza i Tymona Zaborowskiego stanowi dostateczny dowód ich wpływu na ówczesną kulturę.

Z rozmysłem wyłączono z wywodu rozprawę z 1818 roku *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* Adama Czarnockiego, traktując ją wyłącznie jako kontekst. Podjęte przez autora badania etnograficzne, dające podstawy wymienionemu tekstowi, dopiero kształtowały się u schyłku epoki rozumu i jako takie odbiegają od podjętej problematyki⁸. Nie uwzględniono również innego ważnego świadectwa polskiego słowianofilstwa, to jest twórczości Jana Potockiego. Dla dociekań słowianoznawczych

⁷ J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne...*, s. 5.

⁸ Por. Cz. Zgorzelski, *Od Oświecenia do Romantyzmu i współczesności. Szkice historycznoliterackie*, Kraków 1978, s. 201.

wielką wagę miało jego zainteresowanie lokalnymi starożytnościami, które jednak nie znalazło wyrazu w polskojęzycznej twórczości literackiej.

Sama obecność nowożytnego mitoznawstwa na kartach literatury oświeceniowej była najważniejszą hipotezą badawczą. Prądy słowianofilskie i legendarne inspiracje zostały w dotychczasowej literaturze przedmiotu wykazane, bez odpowiedzi pozostawało jednak pytanie o możliwość wyodrębnienia konceptów prasłowiańskich realizujących najnowsze definicje mitologii. Zamiar weryfikacji tych wątpliwości zrealizowano poprzez ustalenie uwarunkowań społeczno-kulturowych sprzyjających recepcji rodzimych wierzeń, powstałych w epoce przedrozbiorowej. Wyodrębniono przy tym konteksty historyczne, polityczne i kulturowe, znajdujące odbicie w realizacji słowiańskich motywów.

Zawarte w pracy interpretacje pomogły ponadto w zilustrowaniu stworzonego w oświeceniu archetypu Słowianina oraz skali i sposobów jego eksploatacji. Figura ta powiązana została z nową realizacją mitu arkadyjskiego oraz reinterpretacją wątków narodowościowych w latach po trzecim rozbiórce Polski. Wzorzec ten znacząco wpłynął na wyodrębnienie się nowej odmiany w literaturze określanej jako sielanka słowiańska⁹. Najpełniej wyraża się on jednak w ujęciu antropologicznym, w potrzebie wyjaśnienia pochodzenia Słowian i uwydatnienia więzi szczepowych. Kreacje słowiańskie odtwarzały bowiem nie tylko aspiracje polityczne, ale też, a być może przede wszystkim, były wyrazem poszukiwania kulturowej tożsamości.

Przywołane już opracowania Klarnerówny i Maślanki stanowiły przyczynek dla przeprowadzonych badań. Kluczowe okazały się również ustalenia Andrzeja Feliksa Grabskiego, który w monografii *Myśl historyczna polskiego oświecenia* przedstawił najważniejsze nurty odczytywania dziejów Polski w XVIII stuleciu. Zwrócono również uwagę na rozprawę Teresy Kostkiewiczowej *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, z której zaczerpnięto perspektywiczne ujęcie osiągnięć tej epoki.

Spośród współczesnych opracowań przedchrześcijańskich wierzeń za najważniejsze uznano *Mitologię Słowian* Aleksandra Gieysztora, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian* Jerzego Strzelczyka, *Religię Słowian* Andrzeja Szyjewskiego oraz *Mitologię słowiańską i polską* Aleksandra Brücknera. W mniejszym stopniu wykorzystano ustalenia Włodzimierza Szafrąńskiego z monografii *Pradzieje religii w Polsce* a także Macieja Michalskiego, autora *Dawnych Słowian w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX*

⁹ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 38.

w. Na podstawie wymienionych publikacji podjęta została próba odczytania prasłowiańskich motywów.

Interdyscyplinarny charakter przeprowadzonych prac wymagał pewnej elastyczności metodologicznej. Zastosowany został przede wszystkim warsztat historyczny. Wybrano do tego teorię narratystyczną Haydena White'a¹⁰, którego założenia o jednorodności literatury i historii znajdują zastosowanie w oświeceniowych ujęciach Słowiańszczyzny¹¹.

W zaprezentowanych analizach literaturoznawczych użyto sztuki interpretacji przedstawionej przez Henryka Markiewicza¹² i Janusza Sławińskiego¹³. Metoda ta pozwoliła na ukierunkowanie *potrzeby sensu*¹⁴ ku sumie doświadczeń czytelnich, aktualnej wiedzy o mitologii słowiańskiej i jej literackich aranżacji. Zabieg ten wydaje się nieodzowny z punktu widzenia założeń dysertacji. Uwzględnione zostały ponadto elementy krytyki mitograficznej, w szczególności *myślenie mityczne* i *mityczny obraz świata*, omówione przez Markiewicza¹⁵, które powiązano z kontekstem *słowiańskiego ducha*. Archetypy klasycystyczne starano się tu uzupełnić obrazem mitologii nowożytnych. Szczególnie użyteczne okazały się teorie mitu – antropologiczna Bronisława Malinowskiego i strukturalistyczna Claude Lévi-Straussa, które zostały w pracy szerzej opisane.

Dla powstania niniejszej rozprawy nieocenione okazało się przede wszystkim wsparcie merytoryczne Pana Profesora Marka Nalepy. Możliwość korzystania z Jego wszechstronnej wiedzy i doświadczenia badawczego była niezwykle inspirująca. Panu Profesorowi składam wyrazy głębokiej wdzięczności za poświęcony mi czas oraz życzliwość, z którą spotykałam się na wszystkich etapach pracy.

Sfinalizowanie jej nie byłoby możliwe również bez wsparcia mojego Męża, Rodziny i Przyjaciół, którym dziękuję za wyrozumiałość oraz wszystkie praktyczne formy otrzymanej pomocy.

¹⁰ H. White, *Historiografia jako narracja*, tłum. A. Żychliński, [w:] tegoż, *Proza historyczna*, pod red. E. Domańskiej, Kraków 2009.

¹¹ Por. J. Borzyszkowski, *O nowy kształt badań historycznych – nie tyle regionalnych, ile dziejów regionów*, [w:] *O nowy model historycznych badań regionalnych*, pod red. K.A. Makowskiego, Poznań 2007, s. 38.

¹² H. Markiewicz, *Sztuka interpretacji*, [w:] *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. 3, pod red. H. Markiewicza, T. Walas, Kraków 2011.

¹³ J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, Gdańsk 2006.

¹⁴ Tamże, s. 67.

¹⁵ H. Markiewicz, *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989, s. 67.

Rozdział pierwszy

Źródła słowiańskich reminiscencji

Nie znać historii to być zawsze dzieckiem.

Cycon

1.1. Słowianofilska historiozofia w polskim oświeceniu

Zainteresowanie kulturą słowiańską jaskrawo zaznaczyło się już w oświeceniu; w dużej mierze wywodzi się ze zwrotu ku historyzmowi, będącemu jedną z wiodących cech epoki. Powstało wiele prac syntezy dokonań ówczesnej historiografii i funkcjonujące w jej obrębie nurty. Za najważniejsze uznano tutaj *Myśl historyczną polskiego oświecenia* Andrzeja Feliksa Grabskiego¹, *Obraz dziejów ojczyzny w świadomości historycznej w Polsce doby oświecenia* Kazimierza Bartkiewicza², *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej* Mariana Henryka Serejskiego³, a także *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII* Władysława Smoleńskiego⁴. Autorzy wymienionych publikacji skupiają się nie tylko na ukazaniu przyczyn takiego ukierunkowania ówczesnych badań, ale też rekonstruują procesy myślowe, prezentując pełny ogląd na ówczesną historiozofię.

Historiografia wieku XVIII stanowi przełom w badaniach historycznych, czego jasno dowodzi Władysław Smoleński⁵. Nie sposób jednak pomijać literackiej wartości, jaką wnoszą dla polskiej kultury teksty historyków oświeceniowych. Dowodów na więź pomiędzy historią a opowiadaniem dostarcza współczesnej nauce Hayden White. Powołując się na teorie strukturalistów, badacz ten wyjaśnia, iż narracja w żadnej mierze nie stanowi medium neutralnego, a opowiadanie historii nie jest w tym względzie wyjątkiem⁶. Autor *Poetyki pisarstwa historycznego* wyróżnia dwie

¹ A.F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976.

² K. Bartkiewicz, *Obraz dziejów ojczyzny w świadomości historycznej w Polsce doby oświecenia*, Poznań 1979.

³ M.H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.

⁴ W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, Warszawa 1979.

⁵ Tamże.

⁶ H. White, *Koniec historiografii narracyjnej*, tłum. T. Dobrogoszcz, [w:] tegoż, *Proza historyczna*, pod red. E. Domańskiej, Kraków 2009, s. 158.

zasadnicze konwencje w teorii historii: starszą, która odróżnia historyczne relacje od ideologicznych, oraz nowszą, która je ze sobą zrównuje⁷.

Tezy White'a zyskały tyluż zwolenników, ilu przeciwników, a jednak nie sposób nie zgodzić się z jego stanowiskiem, że relacja historyczna musi zawierać w sobie pierwiastek szeroko pojętego subiektywizmu. Narratologiczne ujęcie historiografii, jak słusznie zauważa White, nie może oprzeć się zarzutom o „deformację, redukcjonizm i nieuwagę”⁸. Niemniej jednak, szczególnie w rozważaniach nad wiekiem XVIII, warto powołać się na inne z twierdzeń wybitnego historyka, mówiące o tym, że odczytywanie historii przez pryzmat opowieści jest szczególnie wartościowe tam, gdzie nie opanowano jeszcze technik naukowej analizy⁹. Narratywizm znajduje zatem swoje zastosowanie w epoce, w której historia nie funkcjonowała jeszcze jako pełnoprawna dyscyplina naukowa, głównie z uwagi na fakt, iż dopiero się rozwijała i kształtowała swą metodologię.

White stwierdza ponadto, że „jeśli procesy historyczne chce się przedstawić tak, by ujawniały rodzaj wzorca pozwalający na ich przedstawianie w formie *opowieści*, a opowieść ta ma być uznana za *prawdziwą* czy *rzeczywistą*, to tropy i figury użyte do przedstawiania tych procesów trzeba ukazać tak, by wydawało się, że spełniają funkcję czysto *deskryptywną*, a nie *translacyjną*, co w istocie robią”¹⁰. Perspektywa ta nabiera szczególnego znaczenia w kontekście historiografii osiemnastowiecznej, która nie tylko pretendowała do statusu naukowo obiektywnej, ale także, z uwagi na początkowy etap rozwoju wielu dziedzin, nie zawsze zbieżna była z faktami. Dlatego też analizę ówczesnego stanu badań nad Słowiańszczyzną warto rozpatrywać uwzględniając poglądy amerykańskiego historyka. Współczesna humanistyka obaliła niektóre z tez badaczy wieku światła, które jednak nadal pozostają wartościowe w kontekście owej funkcji translacyjnej. Nawet więc jeśli część historycznych teorii nie została potwierdzona, sposób ich prezentacji wiele mówi o recepcji słowiańskiej tradycji w ówczesnej kulturze. Znajduje ona zatem swój wyraz w wymiarze dosłownie pojętego stanu badań, w rozumieniu pewnego zakresu wiedzy, a także jako zbiór wyobrażeń, do którego zaliczać się będą sposoby prezentacji wybranych treści. Stosując nazewnictwo White'a, mówić należy o jawnym i ukrytym odniesieniu, jakie posiada

⁷ Tamże.

⁸ H. White, *Historiografia jako narracja*, tłum. A. Żychliński, [w:] tegoż, *Proza...*, s. 137.

⁹ Tamże, s. 140.

¹⁰ Tamże, s. 147.

każda reprezentacja faktograficzna¹¹. Z tego względu historiografię doby oświecenia, mocno skądinąd naznaczoną narratywizmem, wpisać można w szereg „wielkich narracji historycznych”, które nie tracą na wartości nawet wówczas, gdy ich baza źródłowa ulega w jakimś stopniu dezaktualizacji i zostaje zrewidowana przez współczesne badania¹².

Podążając dalej za myślą White’a, rozważyć należy ideologiczne nacechowanie opowieści historycznych dotyczących początków państwa polskiego, spisanych w wieku XVIII. Jeśli przyjąć, że treść ideologiczna – w znaczeniu przekazu danego opowiadania – uzależniona jest od typu fabularyzacji danej opowieści, pojawia się pytanie, w jaki sposób relacjonowano kwestie dotyczące słowiańskiej przeszłości Polaków¹³. Od przyjętego w poszczególnych deskrypcjach wzorca fabularyzacyjnego uzależniona będzie ich recepcja oraz wizerunek Słowiańszczyzny, jaki został w interesujących nas tekstach zaprezentowany. W przypadku pisarstwa osiemnastowiecznego ma to szczególne znaczenie z uwagi na różnorodność zainteresowań naukowych ówczesnej inteligencji¹⁴, gdyż najwybitniejsi historycy epoki byli zarazem uznanymi literatami. Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia w procesie odczytywania ich dwójakiej twórczości.

W dużej mierze zainteresowanie historyzmem stanowi zasługę obozu reformatorskiego, który za punkt wyjścia dla pytań o przyczyny ówczesnego kryzysu społeczno-politycznego przyjął przekonanie, iż największym problemem Polaków nie są wpływy innych narodowości, lecz wewnętrzne napięcia i nadużycia, których dopuściła się szlachta. Jest to stanowisko rewolucyjne względem ksenofobii charakterystycznej dla Sarmatów dwóch epok staropolskich¹⁵. Nowatorstwo w poglądach na przyczyny klęski Polaków długo jeszcze funkcjonowało w krakowskiej szkole historycznej, w pracach między innymi Waleriana Kalinki¹⁶. Jakakolwiek polemika w tym względzie stanowi kwestię późniejszą, autorem takiego „modelu

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 149.

¹³ H. White, *Koniec historiografii...*, s. 167.

¹⁴ Określenie to przywołuję nie w jego dziewiętnastowiecznym znaczeniu, lecz jako „inteligencję nabytą”, a więc ogólną charakterystykę człowieka wszechstronnie wykształconego, reprezentanta wielu dziedzin. Por. *Słownik języka polskiego*, pod red. E. Polańskiego, T. Nowaka, M. Szopa, Katowice 2004, s. 174. O inteligencji jako klasie odrębnej od szlachty pisał: M. Janowski [w:] *Narodziny inteligencji (1750–1831)*, Warszawa 2008, s. 55.

¹⁵ Por. J. Tazbir, *Sarmaci i świat*, Kraków 2001, s. 367.

¹⁶ Por. W. Kalinka, *Dziela*, t. 5: *Sejm czteroletni*, t. 1, Kraków 1895, s. 87; tegoż, *Dziela*, t. 9: *Konstytucja Trzeciego Maja*, Kraków 1896, s. 90.

antytetycznego” jest zaś wymieniony wyżej Smoleński¹⁷. Tego rodzaju rozważania doprowadziły z kolei do prób rekonstrukcji narodowej etnogenezy jako podstawy do ukonstytuowania pozycji Polaków w europejskim świecie. Tendencja ta kontynuowana jest nadal w badaniach nad narodową przeszłością, co widoczne jest choćby w dociekaniach Jerzego Topolskiego, który podkreślając niemożność rozpoczynania analizy dziejów Polski od panowania Mieszka I, sięga do czasów najdawniejszych, a za pierwszą wielką epokę narodowej przeszłości uznaje historię ziem polskich przed pojawieniem się Słowian¹⁸.

Osiemnastowieczne rozważania nad polską proveniencją wyniknęły ponadto z niezwykle popularnego wówczas na starym kontynencie nurtu genologicznego. Skłonność ludzi epoki do syntetyzowania wiedzy, a także jej weryfikowania dosięgła bowiem również sarmackiej genealogii. Zapał ten nie był odosobnionym zjawiskiem w ówczesnej Europie. Na szeroką skalę poszukiwano wówczas protoplastów poszczególnych narodów, czego przejawem jest choćby rodowód frankogalijski we Francji czy nordycki w Skandynawii¹⁹. Szczególnie atrakcyjną owa koncepcja okazała się więc w czasach, które ideologicznie zmierzać miały ku prawdzie i oświacie, a dotychczasowe biblijne rodowody nierzadko poddawano w wątpliwość.

Wojciech Paszyński wykazuje, że pierwsze wzmianki o sarmackim pochodzeniu Słowian pojawiają się już u antycznych historyków rzymskich²⁰. Autorytet klasycznych humanistów znacząco wpłynął zaś na wiarygodność późniejszych spekulacji. Warto zaznaczyć również, że w starożytności Sarmacja stanowić miała peryferie cywilizowanego, ale także zbadanego świata. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że nazwa ta odsyłała do pewnego niedoprecyzowanego obszaru geograficzno-kulturowego, funkcjonującego w świadomości ówczesnych na zasadzie umowności, nie zaś do grupy etnicznej²¹.

¹⁷ A. Wierzbicki, *Czarnowidztwo czy apologia? W poszukiwaniu prawdy historycznej*, [w:] W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce...*, s. 6, 11.

¹⁸ J. Topolski, *Zarys dziejów Polski*, Warszawa 1982, s. 10.

¹⁹ K. Bartkiewicz, dz. cyt., s. 59. Por. T. Chrzanowski, *Wędrowki po Sarmacji europejskiej. Eseje o sztuce i kulturze staropolskiej*, Kraków 1988, s. 7. Por. J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 26.

²⁰ W. Paszyński, *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków w historiografii doby staropolskiej*, Kraków 2016. Por. J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego*, [w:] *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia*, pod red. Z. Golińskiego, seria 2, Wrocław 1977, s. 67–68.

²¹ A. Wierzbicki, dz. cyt., s. 33. Por. T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, Kraków 1950, s. 134.

Sarmatyzm jako ideologia szczególnie chętnie rozpropagowany został wśród polskiej średniozamożnej szlachty jeszcze w XVI wieku. Za Januszem Tazbirem podkreślić należy, iż popularne określenie *kultura sarmacka* nie jest tożsame z kierunkami sztuki europejskiej, takimi jak renesans czy barok, dotyczy ono wyłącznie „subkultury” ograniczonej do wąskiego kręgu jednej warstwy społecznej²². Mimo to, wytworzyła ona szereg charakterystycznych nurtów w architekturze, malarstwie czy obyczajowości. Najważniejszym owocem kultury sarmackiej jest jednak niewątpliwie pojawienie się wyraźnej świadomości narodowej²³, opartej na związkach pochodzenia i zamieszkania oraz owocującej silnymi więziami społecznymi. Należy przy tym pamiętać, iż Rzeczpospolita w XVII wieku stanowiła terytorium o wysokim zróżnicowaniu etnicznym i wyznaniowym, a więc taki czynnik unifikujący jej mieszkańców był bardzo potrzebny.

1.1.1. Popularność teorii genologicznych

Epoka oświeconych w dużej mierze podjęła się próby weryfikacji koncepcji antycznych, jednak nie zrezygnowała z nich zupełnie. Za przykład posłużyć tu może niebagatelnych rozmiarów dzieło Józefa Korwina Piotrowskiego z 1733 roku, zatytułowane *Aenealogia to jest dowód jasny i prawdziwy zkondsiepoczelo Królestwo Polskie z różnych awtorów zebrany i na polski język przetłumaczony*²⁴. Autor postawił przed sobą ambitne zadanie przedstawienia „wszystkich królów z wyrażeniem interregnów, rewolucyj i dziejów każdego roku od narodzenia Chrystusa Pana”. Na pierwszych stronach rękopisu znajduje się dosyć ogólny opis poszczególnych kontynentów. Każdy z nich opatrzony jest liczebnikiem porządkowym, co najprawdopodobniej oznaczać ma kolejność powstawania lądów lub też ich zasiedlania. Europa wymieniona zostaje jako trzecia. Autor wprost pisze, iż ludy swe „wyprowadziła” ona z Azji. Wymieniając najznaczniesze narody zamieszkujące ów „trzeci kontynent”, wylicza Piotrowski również Królestwo Polskie, zaraz po Imperium Rzymskim, Francji i Hiszpanii. Sławiąc zalety europejskiej cywilizacji, sugeruje, iż natychmiast zasłynęła ona „licznością ludu, nauk wyzwolonych, obfitością ziemi,

²² J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat...*, s. 12.

²³ Tamże, s. 24.

²⁴ J. Korwin-Piotrowski, *Aenealogia to jest dowód jasny i prawdziwy zkondsiepoczelo Królestwo Polskie z różnych awtorów zebrany i na polski język przetłumaczony*, rkps Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, sygn. 1347.

zdrowym powietrzem, wielkim mnóstwem fortec, zamków, struktur, pałaców”²⁵. Dostatek ten wzrastał w wyraźnej opozycji do krain azjatyckich, które wyludniały się systematycznie, zmieniając w obszar rozległych pustkowi. W ten sposób Piotrowski dochodzi do wniosku, iż „jest pewny dowód na to, że wszyscy jesteśmy Azjani, lecz dzięki Bogu *non Asini*”²⁶.

Z owej pośredniej wzmianki o etnogenezie Polaków autor wkrótce przechodzi do właściwej części wywodu, w której *exemplis verbum* pisze o sarmackich korzeniach swojego narodu. Dość osobliwie łączy je z legendą o Lechu, który miał być założycielem pierwszego polskiego miasta. Bajeczny protoplasta nazwał je Pola – w ten sposób pisarz usiłuje tłumaczyć etymologiczną niekonsekwencję swoich twierdzeń. Należy podkreślić, iż zapisowi Piotrowskiego towarzyszą zwroty i sformułowania świadczące o jego erudycji. Nie stroni on również od powoływania się na starożytne autorytety. Nawiązuje więc wyraźnie do historycznego ukonstytuowania tezy o sarmackim pochodzeniu.

Niemniej jednak, jak dowodzi Kazimierz Bartkiewicz, takie wyobrażenia rodowodowe spotkały się w dobie oświecenia z surową krytyką²⁷. Jako pierwsi wyrazili ją magnaci, chcący odciąć się od warstwy szlacheckiej, cieszącej się coraz większymi wpływami. Poszukiwali oni swego pochodzenia, wyprowadzając je od znamienitych rodów rzymskich, co oczywiście w znacznej mierze podważyło schemat sarmacki, ale nie obaliło go w zupełności. W takim ujęciu stanowił on całkowitą konkurencję dla nurtów słowianofilskich, odwołując się do zupełnie odmiennego paradygmatu państwa polskiego.

Od tych nastrojów należałoby także wywodzić daleko idące spory genealogiczne, które rozgorzały w Rzeczypospolitej, przynosząc już w czasach saskich zmierzch kultury sarmackiej²⁸. Sprzyjały one wyodrębnieniu się nowej grupy społecznej, jaką już wkrótce miała stanowić inteligencja, która wobec popularności zagadnienia zyskała możliwość szerszego rozpowszechniania swych dociekań teoretycznych.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ K. Bartkiewicz, dz. cyt., s. 59.

²⁸ G. Filip, M. Patro-Kucab, *Obraz sarmatyzmu utrwalony w polskiej leksyce i przestrzeni społecznej – wybrane zagadnienia i przykłady*, „Słowo” 2013, nr 4, s. 54.

1.1.2. Religia Słowian na kartach pierwszej polskiej „encyklopedii”

Ku zagadnieniom przedchrześcijańskiej duchowości zwraca się ksiądz Benedykt Chmielowski w jednej z pierwszych polskich encyklopedii pt. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna, na różne tytuły, iak na classes podzielona, mądrym dla memoriału, idiotom dla Nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erigowana*. Pierwszy tom dzieła wydany został we Lwowie w roku 1745, drugi zaś w 1746. Zamyśl powstania encyklopedii był bardzo ambitny, jednak nie doczekał się uznania w kręgach uczonych. Halina Rybicka-Nowacka wskazując na przyczyny, dla których książka dziekana rohatyńskiego była zwalczana przez pisarzy oświeceniowych, wspomina właśnie o powielaniu przez niego legend i „najdziwniejszych informacji”²⁹. A jednak, za Marią Wichową, należy uznać tę pozycję za niebagatelne świadectwo stanu wiedzy tamtych czasów. Łódzka badaczka podkreśla rolę tego wydania jako wyraziciela mentalności swojego autora, ale również kompetencji umysłowych otoczenia, w którym wyrastał, oraz szeroko pojętego ducha epoki³⁰.

Chmielowski, w sposób typowy dla zapisu encyklopedycznego, wymienia czczonych przez Słowian bożków, powołując się głównie na dzieła historyczne Marcina Kromera:

Czcili tedy, Polacy z wielkim plauzem, Pompą, Sollenizacją, śpiewaniem, Tańcem, Ofiar paleniem, Bożków JASEN, LADE, czyli NIWA, MANZENĘ, ZYZYLIA, ZIEWANNE albo ZIEWIĘ, odetchnienia, ziewania Boginię. NIA Bożek, podobno Pluto, miał Kościół swój w Gnieźnie teste Długosio. Szanowali jeszcze POGODV, POCHWIST, to jest Powietrza interperiem, Lelum Polelum podobno CASTOREM i POLLUCEM gwiazdy, a w życiu nierozzerwanych przyjaciół, dlatego ich Polacy przy wesołych kompaniach wzywali jako Conservatores przyjaźni. Tychże samych Bożków wzywali i Czechowic, a przy tych i innych którychem się naczytał In Republica Bohemica, to jest CHWOT, ZIELON, POHODA, MOSKASLA POCHWIST albo NEHODA, NEROD, RADAMASZ (podobno RHADAMANTUS), NIWA, WIELES, TASAWI, SUDICE WILI, TRZYBEK, LEL, PELEL, SSETEK albo SKRZYTEK DIBLIK. U tychże Czechów Princeps Numen było PRUN albo PERON, drugi SWANTOWIT, [czy nie święty VITUS, Patron Czechów?]³¹.

²⁹ H. Rybicka-Nowacka, „*Nowe Ateny*” Benedykta Chmielowskiego, Warszawa 1974, s. 54.

³⁰ M. Wichowa, *Ksiądz Benedykt Chmielowski jako uczony barokowy*, „Napis” 1999, nr 5, s. 45.

³¹ B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły iak na classes podzielona, mądrym dla memoriału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana*, wybór i oprac. M. Lipska i in., tłum. W. Zaryczny, Kraków 1966, s. 72.

W powyższym fragmencie zwraca uwagę przede wszystkim obecność Perona [Peruna], Welesa i Swantowita [Świętowida], których do dziś najpowszechniej utożsamia się z naczelnymi bóstwami słowiańskiej mitologii. Ponadto, podobnie jak ma to miejsce w kronice Jana Długosza, skupia się Chmielowski na próbie dopasowania poszczególnych bóstw do ich rzymskich odpowiedników, dzięki czemu charakter rodzimego panteonu miał być bardziej zrozumiały dla czytelnika. Znaczące jest jednak, że próby takiej kategoryzacji duchowny dokonuje na podstawie konotacji brzmieniowych. Tej samej tendencji ulega starając się objaśnić inne przytaczane przez siebie nazwy własne, wywodząc choćby Ziewię [Żywię] od słowa *ziewać*.

Nie dziwi fakt, że wymienione przez niego bóstwa stanowią zestawienie personifikacji obecnych w różnych rejonach Słowiańszczyzny. Różnorodność lokalnych wierzeń nie była przez współczesnych Chmielowskiemu brana pod uwagę; on sam również jej nie uwzględnia. Chciano postrzegać to rozległe terytorium jako zwarty konglomerat kulturowy, dokonując wyraźnego rozróżnienia wyłącznie w warstwie onomastycznej. Stąd przekonanie, że jedno bóstwo mogło nosić różne, bardziej lub mniej podobne nazwy na poszczególnych terenach. Swe źródło mają tu ponadto porównania Ziewanny do Ziewii, których imiona nie tylko nie występowały na tym samym obszarze, ale odnosiły się do dwóch zupełnie różnych postaci.

Szczególne znaczenie ma jednak włączenie tego zagadnienia przez duchownego do księgi, która stanowić miała kompendium wiedzy, pomimo określenia słowiańskiego panteonu mianem „bałwochwalskiego wszeteczeństwa”. Nie ulega wątpliwości, że jest to zasługą biskupa Kromera, na którego powołuje się Chmielowski, przystępując do referowania wiedzy na temat duchowości polskich przodków.

1.1.3. Adama Naruszewicza poglądy na pradžieje narodu

Na wnikliwszą analizę zasługują w tym względzie dokonania Adama Naruszewicza, autora *Historii narodu polskiego*. Istotny wkład biskupa smoleńskiego w dorobek historiograficzny o pochodzeniu Polaków wykazuje między innymi wspomniany już wyżej Paszyński. Relacja Naruszewicza jest bowiem zdecydowanie bliższa ustaleniom współczesnym. Mimo że traktuje ona nadal o mitycznym rodzie Sarmatów, jako jedna z pierwszych wprowadza do historiografii elementy gockie i

wenedzkie³². Co istotne, imponujący jest nie tylko Naruszewiczowy warsztat faktograficzny, ale, jak wykazuje Paszyński, również chronologiczny³³.

Nowatorstwo swoich poglądów na historię Naruszewicz najpełniej przedstawił w *Memoriale względem pisania historii narodowej* skierowanym do króla Stanisława Augusta Poniatowskiego w roku 1775. Szczególną wagę tekst ten przypisuje roli narracji i jej konstrukcji³⁴, a jego autor dowodzi, że historyk jest bliski oratorowi. Maciej Parkitny podkreśla ponadto, iż nieprzypadkowo właśnie zadania retora Naruszewicz wymienia jako pierwszą z czterech ról historiografa³⁵. Ma przy tym znacznie bardziej odpowiedzialne zadanie – podążania za prawdą. Perspektywa ta stanowi nową jakość w polskiej historiografii i dowodzi świadomości pisarza względem stawianych przez epokę wyzwań.

Całościowe konstruowanie widzenia przeszłości³⁶ u Naruszewicza znalazło wyraz w sięganiu ku najdawniejszym dziejom mającym wpływ na polski naród. Nazwę *Słowianie* po raz pierwszy na kartach *Historii...* autor przytacza w następującym kontekście:

Byli to rodacy obszernych na północy wyżej źródła Dniepru, Donu i Wołgi, aż ku Morzu Kaspijskiemu i Czarnemu przestrzeni, pod powszechnym Scytów imieniem, różnemi Seklabów, Ryfaków, Roxolanów nazwiskami w starożytności oznaczeni. Późniejsze wieki *Sporami*, czyli *Rozsianemi* ich nazwały, że tam rozsypką bez wiosek i domów, pod namiotami siedząc, wielką część krajów zajmowali. Naród jedno-języczny, bitny, na pracę otwardniały, których potem pamięć na pierwiastkowe Seklabów imię *Słowianami* nazwała. Ci korzystając z podciętej Rzymian i barbarzyńców przez wzajemne boje potęgi, a ustawicznej niespokojnych narodów co do miejsc przemiany, pomykali się w różnych czasach za Dniepr; i gdy jedni dążąc ku południowi, nowe sobie za Dniestrem i Dunajem królestwa na zwaliskach Rzymu budują, drudzy ciągnąc się ku zachodowi, aż o Elbę się oparli³⁷.

³² Por. M. Bogucka, *Kultura, naród, trwanie. Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku*, Warszawa 2008, s. 14.

³³ W. Paszyński, dz. cyt., s. 180.

³⁴ V. Julkowska, *Naruszewiczowska koncepcja narracji historycznej, czyli o sztuce pisania historii*, [w:] Adam Naruszewicz i historiografia oświecenia, pod red. K. Bartkiewicza, Zielona Góra 1998, s. 129.

³⁵ M. Parkitny, *Retoryka oświeceniowego projektu grantu („Memoriał względem pisania historii narodowej”)*, [w:] Czytanie Naruszewicza. Interpretacje, pod red. T. Chachulskiego, Wrocław 2000, s. 245.

³⁶ J. Topolski, *Teoretyczne i metodologiczne idee historiografii Oświecenia*, [w:] Adam Naruszewicz i historiografia..., s. 25.

³⁷ A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. 1, Kraków 1859, s. 36–37.

W powyższym fragmencie historyk dowodzi, oprócz uprawiania nowoczesnej historiozofii, świadomości słowiańskiego zróżnicowania przy równoczesnym zachowaniu cech wspólnych, choćby pokrewieństwa językowego. Nie sposób również nie dostrzec nobilitowania szczepu, dającego się zauważyć pomimo naukowego stylu wypowiedzi. Podkreślona zostaje rozległość zasiedlonego przez nich terytorium, owo „rozsianie” zaś, jak zauważa autor, nie może być słabością, skoro szczep jest jednojęzyczny i bitny, a więc posiada ważne spoiwo i możliwości do obrony własnej autonomii. Z kolei rzekoma pracowitość polskich przodków, w oczywisty sposób stanowiąca wolną interpretację, nawiązuje do współczesnych autorowi wartości epoki, w której funkcjonowała jako jedna z naczelnych cech każdego obywatela.

Przy tym wszystkim Naruszewicz daleki jest od tendencji słowianofilskich i postrzegania siły polskości w potęgę całego szczepu. Nieco dalej wyodrębnia spośród Słowian naród polski, wywodząc jego nazwę od rytuału „polania” głowy podczas chrztu, a więc wyraźnie zakorzenia ową państwowość w tradycji chrześcijańskiej, odznaczając się od etymologii plemiennych. Nie wyklucza jednak, że nazwę tę Polacy mogli również obrać sami, dla zachowania odrębności wobec innych grup. Moment owego wyklarowania się pojęcia autor akcentuje następująco:

Pisali o Rusinach Grecy, sąsiedzi ich i nieprzyjaciele; pisali o Czechach, Morawcach, Syrbach, Wilkach, Obotrytach, tudzież innych zaodrzańskich Słowianach Niemcy i Frankowie: bo nieustannie z nimi na pograniczu walki zwodząc, tępilli ich plemię mieczem, a pamięć piórem wskrzeszali. My w pośrodku i jakoby w odstępie dzikich współrodaków naszych ponurzeni, żadnej z oświecających nauką i religią narodami spółki nie mający, jakimże sposobem znajomi im być mogliśmy? A jeżeli kiedy podobno nasz własny oręż, przedarłszy się przez inne Słowiany, niemieckich dosięgnął dzierzaw, mieszano sprawy nasze z otaczającym nas barbarzyństwem, albo je pod powszechnem, i równie nienawistnem Słowianów imieniem pamięci podawano³⁸.

Z powyższego fragmentu wysuwa się już zupełnie inny niż dotychczas ogłód o słowiańskim szczepie. Naruszewicz tłumaczy nieobecność Polaków w źródłach historiograficznych swoistym odseparowaniem od świata europejskiego poprzez sąsiedowanie ze słowiańskimi wyłącznie plemionami, które określa mianem dzikich i

³⁸ Tamże, s. 37–38.

barbarzyńskich, pominiętych przez procesy cywilizacyjne, programowo utożsamiane przez niego z ustrojem monarchicznym³⁹.

Tendencja taka była wśród twórców oświeceniowych dosyć powszechna. Biorąc pod uwagę daty wydania poszczególnych tomów dzieła Naruszewicza (tom pierwszy ukazał się już po śmierci biskupa), zostały one zapewne spisane w drugiej połowie XVIII wieku, a uwzględniając ogrom pracy kwerendalnej, jaką wykonał autor, sam zamysł stworzenia opracowania sięgać może znacznie wcześniej niż początek procesu twórczego. Chodzić więc będzie o okres pełnego rozkwitu idei oświeceniowych, nie zaś zmierzch epoki, w którym wartość cywilizacji zachodniej zostanie podważona. Należy pamiętać także, że *Historia...* pisana była z woli Stanisława Augusta, co wyraźnie podkreślone zostało w przedmowie skierowanej do króla, wielkiego orędownika nauki, kultury i ich rozwoju.

W świetle tego nie dziwi kontrastowe prezentowanie narodów słowiańskich względem oświeconej Europy zachodniej⁴⁰. Osobliwie jednak Naruszewicz zmienia ton swojej wypowiedzi, pisząc o wyodrębnieniu się polskiego narodu, a więc, jak zostało już zaznaczone, o chrzcie Polski i powstaniu zwartej państwowości. Słowiańszczyzna jest więc w jego relacji nobilitowana, dopóki w jej ramach zawiera się także polskie plemię. Szczep, z którego wywodzą się współrodacy biskupa, cieszy się w jego opinii cnotami, które z czasem ta zbiorowość zatracą. Interpretując tę myśl, można również przypuszczać, że chodzi raczej o brak rozwoju, a więc o to wszystko, co w porównaniu do czasów zamierzchłych winno ubogacić się nowymi cechami. Znacznie bardziej prawdopodobne jest jednak, że autor *Historii...* chciał oddać opozycję między Europą wschodnią i zachodnią oraz podkreślić, że Polska zdecydowanie pretenduje do włączenia się w ramy drugiego z pojęć, które bliższe jest wartościom epoki. Stanowisko to na przełomie wieków XVIII i XIX zostanie powielone i w obrębie ruchów słowianofilskich przekute w myśl o polskiej hegemonii w przestrzeni Słowiańszczyzny na podstawie właśnie owego przekonania o cywilizacyjnej wyższości Polaków ponad innymi wschodnio- i środkowoeuropejskimi narodami. Najogólniej można więc określić ów podział jako włączenie Polski już nieplemiennej, a narodowej w pojęcie europejskości, której niemalże przeciwstawiana będzie pozostała poza jej granicami Słowiańszczyzna.

³⁹ A.F. Grabski, *Adama Naruszewicza dwie interpretacje dziejów Polski*, [w:] *Adam Naruszewicz i historiografia...*, s. 82.

⁴⁰ Por. J. Jedlicki, *Polskie nurty ideowe lat 1790–1863 wobec cywilizacji Zachodu*, [w:] *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, pod red. Z. Stefanowskiej, Warszawa 1973, s. 187.

W tym miejscu warto przywołać słowianofilski nurt, o którym pisze Giovanna B. Bercoff. Wpisuje go mianowicie w obszar historiografii patriotycznych czy etnogenetycznych, dających się wyróżnić już od XVI wieku⁴¹. Słowiańska odmiana historiografii, zdaniem Bercoff, miałaby się więc wyróżniać zaskakującą obecnością *charakteru narodowego* i *ducha patriotycznego*, znamionującą ówczesny warsztat badawczy i pozostającą w zupełnej niezależności od włoskiego humanizmu czy tradycji antycznej⁴². Autorka *Królestwa Słowian* uzasadnia taki stan rzeczy odpowiedzią na lekceważący stosunek, jaki żywili wobec Słowian uczestnicy kultury łacińskiej. Tak rozumiany patriotyzm, wynikły z chęci dorównania innym narodowościom, wielokrotnie legnie u podstaw deformacji i osobliwości zmierzających do nobilitacji własnej kultury w historiografii narodów słowiańskich. Bercoff zwraca również uwagę na niebagatelne skutki, jakie wniesie on do tradycji filozoficzno-ideowej wschodnioeuropejskich ludów. Kultura antyczna hołdowała bowiem prawdzie i dążeniu ku niej, z czym nie można zestawić legend i przypowieści wymyślanych celem autopromocji⁴³. Dlatego też, z punktu widzenia historiografii, Słowiańszczyzna stanie się obszarem, na którym niepodzielnie władać będzie wyobraźnia sprzyjająca twórczości poetyckiej, nie zaś naukowej dociekliwości.

W ów słowiański nurt historiografii narodowej wpisuje się również dzieło Naruszewicza. Znamionują go bowiem opis etnogenezy, zwiększanie rangi dziedzictwa narodowego, niebagatelna rola *ducha narodowego* w całości tekstu, a także mnogość elementów patriotycznych, w tym ogólna wymowa utworu. Powyższe elementy można uznać za składniki konstrukcji *Historii*.... Co ciekawe, w jej treści autor umieszcza jednak twierdzenia krytykujące słowiańskie barbarzyństwo, a więc sytuujące ją w ramach kultury łacińskiej, wyżej umiejscowionej w ogólnej hierarchii. Świadom własnego etnicznego pochodzenia, Naruszewicz wypowiada się więc jako Europejczyk.

Po pierwsze, historyk wyraźnie deprecjonuje przestrzeń szeroko rozumianej Słowiańszczyzny wraz z jej mieszkańcami, oczywiście od momentu przyjęcia przez Polskę chrztu, a więc niejako włączenia jej w granice Europy. Po drugie, przyjmuje zdecydowane stanowisko wobec baśniowości i braku precyzji w dotychczasowych ustaleniach narodowej proveniencji, opartych na legendach i podaniach ludowych.

⁴¹ G.B. Bercoff, *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, tłum. E. Głębicka, W. Jekiel, A. Zakrzewski, Izabelin 1998, s. 33.

⁴² Tamże, s. 34.

⁴³ Tamże.

Zdaje się to być wręcz jedną z podstawowych motywacji dla napisania rzetelnej relacji historycznej, którą sam biskup smoleński podejmuje.

Naruszewicz swymi rozważaniami dotyka pierwszego z wielkich problemów słowianofilstwa, jakim był wątpliwy słowiański archetyp. Hołdujące prawdzie i ideałom antycznym oświecenie naznaczyła na rodzimym gruncie swoista antynomia. Z jednej strony chciano zgłębić przeszłość narodu, z drugiej zaś zdawano sobie już doskonale sprawę z niewielkiej wartości poznawczej dzieł, nadal jeszcze uznawanych przez ogół za historiograficzne lub historyczne. W dużej mierze słuszne oczywiście były to zarzuty; co więcej, krytyka oświeceniowa okazała się w tym względzie szczególnie surowa.

Przedstawiciele elity intelektualnej stanęli więc przed ogromnym wyzwaniem. Wprawdzie zdawali sobie sprawę z nieprawdziwości głoszonych teorii, nie dysponowali jednak wystarczającym materiałem, stanowiącym przeciwwagę dla kłamliwych dociekań. A przecież, jak podkreśla Jerzy Maternicki, wiara czy też wiarygodność jest kluczowym elementem każdej prawdy historycznej. To co więc funkcjonuje w świadomości ogółu może nosić znamiona prawdziwości⁴⁴. Należało zatem „uprzątnąć bajeczne powieści”⁴⁵, jak w liście do króla Stanisława Augusta pisał Adam Naruszewicz. I rzeczywiście, już we wczesnej fazie oświecenia na szeroką skalę rozpoczęto dezaktualizację owych fantastycznych teorii, wykorzystując często ulubione narzędzie oświeconych – satyrę. Jaskrawym przykładem takich działań jest *Myszeida*, poemat heroikomiczny Ignacego Krasickiego.

Z kolei Naruszewicz do owej problematyki odwołuje się w następujących słowach:

Cóżkolwiek bądź, to żadnej wątpliwości nie podpada, że naród polski jeśli nie ufundowanie swoje, przynajmniej religią, obyczajność i znajomość u sąsiednich mocarzów, Mieczysławowi pierwszemu jest powinien, i że od tej dopiero daty historia polska, aczkolwiek i w tych czasach wielu baśniami i niepewnościami zaćmiona, pewniejszą jednak być poczęła⁴⁶.

⁴⁴ J. Maternicki, *Wielkość historii. Rozważania o kulturze historycznej i badaniach historiograficznych*, Warszawa 1990, s. 23.

⁴⁵ *Korespondencja Adama Naruszewicza 1762–1796*, pod red. T. Mikulskiego, Wrocław 1959, s. 111.

⁴⁶ A. Naruszewicz, dz. cyt., s. 88.

Autor *Historii...* jest jednym z niewielu, którzy podjęli się spisania najwcześniejszych dziejów Polski, pomimo coraz częstszego sygnalizowania takiej konieczności w kręgach naukowych. Jasno sygnalizuje on potrzebę zsyntetyzowania wiedzy i oddzielenia jej od popularnych legendarnych początków państwowości. Właśnie tak czyni on z *Rocznikami, czyli kronikami słynnego Królestwa Polskiego*. Wielokrotnie powołuje się na Długosza, szczególnie w aspektach religioznawczych przytacza go jako świadka praktykowania pogańskich obrządków⁴⁷. Niewątpliwie biskup docenia wkład ojca polskiej historiografii do wiedzy o przeszłości, weryfikuje już jednak jego informacje, tworząc własne dzieło wyzbyte pierwiastków legendarnych i niepotwierdzonych przez inne źródła. I tak, próżno u Naruszewicza szukać wzmianek o Piaście, zaś dziejowość wywodzi on dopiero od Mieszka.

Nowatorstwo swoje przejawia również poprzez zainteresowania historią kultury i religii, które, pomimo oczywistej niechęci ku pogaństwu, stara się wiernie zrekonstruować, dostrzegając potrzebę opisanie obrzędów przedchrześcijańskich jako niepodważalnego dziedzictwa narodu. Wielce to osobliwe wobec milczenia na ten temat większości ówczesnych dziejopisów, przekonanych o jednorodności początków państwa polskiego z nastaniem chrześcijaństwa. Naruszewicz, co zostało już odnotowane, również stawia taką tezę. W jego przypadku nie staje to w sprzeczności z uznaniem minionych tradycji, które jako jeden z pierwszych, a przez długi czas nielicznych, historyków postanawia włączyć do swego wywodu i nobilituje jako wartości przekazania potomnym i utrwalenia w polskiej historiografii.

Szczególną uwagę czytelnika zwraca Naruszewicz na pochodzenie religii słowiańskiej, którą określa mianem „bałwochwalstwa”. Za źródło wierzeń tylko częściowo uznaje tutejszą obyczajowość, zaś rzeczywistą proveniencję owych kultów upatruje w antycznej tradycji rzymsko-greckiej. Pogańscy Słowianie, czy ściślej mówiąc Polacy, mieliby więc przejmować obyczaje Rzymian podczas licznych z nimi wojen. Niewątpliwie podąża tu autor tropem kronikarzy polskich, z upodobaniem opisujących granice Słowiańszczyzny, a nawet Polski jako miejsce, o które rozbiła się cywilizacja rzymska. Choć współczesna nauka potwierdza to sąsiedztwo, trudno uwierzyć, by lokalne raczej potyczki legły u podstaw tak głębokiego adaptowania tradycji napływowej.

⁴⁷ Tamże, s. 56.

Bardziej prawdopodobnym wydaje się uzasadnianie niejakiego podobieństwa prawidłami ludzkiej natury i odwieczną, wspólną dla wszystkich ludów, skłonnością do kategoryzacji oraz podobieństwem doświadczeń. Czyni tak choćby współczesne mitoznawstwo. Naruszewicz, niczym prawdziwy syn swej epoki, nieodmiennie przyznaje jednak pierwszeństwo tradycji antycznej, podkreślając jej wpływ na kulturę europejską. Postrzega on duchowość Słowian jako wtórną wobec rzymskiej czy greckiej. Co więcej, obecny w rodzimej kulturze panteon personifikacji opisuje jako odpowiednik rzymskiego. Zdaniem historyka, Polacy dokonali takiego samego zapożyczenia figur mitologicznych, jakie stało się wcześniej udziałem Rzymian po podboju Grecji:

Polacy idąc za przykładem pokrewnych Słowianów, czcili Jowisza, Marsa, Plutona, Cererę, Wenerę, Dyanę, których *Jessą, Ladem, Marzanną, Dziedzilią, Dziewanną* nazywali. O tych bóstwach, równe innym pogańskim narodom rozumienie, wzięte mianowicie od Rzymian i Greków mieli, ołtarze im po górach, bożnice po miastach budowali, lasy poświęcali, na cześć ich wyrzynali bałwany, stanowili popy, różne igrzyska, biesiady, tańce odprawowali⁴⁸.

W świetle osiągnięć współczesnej humanistyki wiadomo, jak mocno różniło się kultywowanie rodzimej wiary od tradycji antycznych. Świadczy to o nowoczesnej randze badań Naruszewicza, skupionego zdecydowanie na materiale faktograficznym. Zupełnie nieznany był mu jednak, w dużej mierze zapisany w tradycji ludowej, koloryt lokalny, rejestrujący stosunek, jaki żywili do swych idoli tutejsi poganie, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy.

Wymieniane przez biskupa smoleńskiego bóstwa dyktowane są przez tzw. panteon Długoszowy i, za kronikarzem właśnie, boga Jeszę postrzega Naruszewicz jako odpowiednik Jowisza. W obrębie źródeł wzmiankujących pomienionego boga dają się wyróżnić jasno wskazujące na jego podobieństwo z Jowiszem (kroniki Długosza i Miechowity) oraz pomniejsze teksty, jak na przykład kazania przywołujące Jeszę przy okazji pogańskich obchodów zielonoświątkowych, o czym także traktuje Naruszewicz w dalszej części wywodu. Przytaczane przez niego taneczne obchody świąt, podczas których wyśpiewywano imiona Jeszy i Łady, stanowią dowód na znajomość tego samego źródła, na którym do dziś bazują historycy.

⁴⁸ Tamże, s. 56–57.

Koncepcje interpretacyjne obszaru kulturowego opisywanego przez Naruszewicza zmieniały się na przestrzeni lat i do czasów nam współczesnych nie zostały zwieńczone wersją, którą zgodnie przyjęliby humaniści. W niniejszych rozważaniach nie jest atoli istotna prawdziwość domniemywań biskupa, lecz jego postrzeganie tradycji słowiańskiej jako reinterpretacji mitologii rzymskiej. Przywoływane przez niego obrządki podniesione zostają do rangi materiału badawczego i istotnego elementu polskiej obyczajowości, czego nie uczyniło wielu dziejopisów oświecenia pozostających pod przemożnym wpływem religii chrześcijańskiej. Naruszewicza cechuje jednak naukowy obiektywizm. Uwzględnia on w swym dziele wszelkie pierwiastki polskości, na jakie natrafia. Wspomina więc również o charakterystycznym dla Słowiańszczyzny kulcie ognia i dębiny, o niektórych przyśpiewkach dających podstawy do badań etymologicznych, a także o jednorodności dat obchodów wymienianych przez niego świąt, choć nie wykazuje nieprzypadkowości cechującej to zjawisko.

Zwraca ponadto uwagę na fakt, że wszystkie te informacje podaje niejako wtórnie, mianowicie za Długoszem, Miechowitą i innymi źródłami. Choć współczesna biskupowi kultura ludowa stanowi relikw prasłowiańskiej tradycji, nie poświęca jej w swym wywodzie uwagi, poniekąd nie uwzględniając nawet możliwości, by pogańska obyczajowość przetrwać mogła w jakiegokolwiek formie do współczesnych mu, oświeconych już czasów. Przemilczenie to świadczy o początkach rozwoju polskiej folklorystyki, jak również uzasadnia stanowisko badacza wobec nieoryginalności rodzimej tradycji. Świadomy funkcjonowania w przeszłości pogańskich kultów i zdecydowany na uznanie ich miejsca w narodowej tradycji, nie może Naruszewicz w pełni ich zrekonstruować. Niewątpliwie jednak kładzie w swym wywodzie solidną podstawę dla dalszych badań w epoce, stanowiącej przecież „próg naszej współczesności”. Uznanie prasłowiańskiej przeszłości i jej miejsca w dyskursie naukowym jest kamieniem milowym w czasach historiografów wciąż często przypisujących Polakom rodowód biblijny.

1.1.4. Kwestia słowiańska w myśli Hugona Kołłątaja

Do tematu prastarej duchowości powraca także Hugo Kołłątaj, autor *Rozbioru krytycznego zasad historii o początkach rodu ludzkiego*. Dzieło to stanowi bogate źródło wiedzy na temat poglądów filozoficzno-politycznych Kołłątaja, w tym także na

kwestię słowiańską, zaś z uwagi na znaczenie jego osoby w ówczesnym świecie, nie mogą zostać one pominięte w prowadzonych tu rozważaniach.

Zainteresowanie Kołłątaja filozofią religii, zdaniem Henryka Hinza, wynika z rozpowszechnionej w wieku światła krytyki duchowieństwa oraz zwalczania polityki Kościoła⁴⁹. Warszawski badacz wykazuje, iż oświeceniowy twórca dokonuje zasadniczej krytyki systemów teistycznych, stanowiącej kontynuację jego wcześniejszych rozważań. W ich wyniku dochodzi on do wniosku o niejednorodności *religii* i *wiary*. Pierwsza z nich stanowić ma „zobowiązanie serca”, druga zaś jest narzędziem podporządkowanym rozumowi. Tę zasygnalizowaną w *Prawie politycznym* myśl współtwórcy Konstytucji Majowej rozwinął podczas pobytu w więzieniu i w czasie późniejszym, pisząc swoje dwa najważniejsze traktaty teoretyczne, to jest *Porządek fizyczno-moralny* oraz *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*.

W swej wizji rodu ludzkiego, z uwagi na homogeniczność wierzeń i kosmogonicznych wyobrażeń, Kołłątaj udowadnia, że wszystkie etnosy pochodzą od jednego praludu. Wiąże się to z poglądem o pierwotnym akcie twórczym dokonanym przez Pierwszą Przyczynę, co zbliża rozważania Kołłątaja ku deizmowi⁵⁰. Słowianom przyznaje pisarz miejsce niepoślednie. Stwierdza bowiem, że pierwotna mowa, którą posługiwali się nasi praprzodkowie przed swym rozproszeniem, była słowiańska⁵¹. Uczony rozważa zasadność tej teorii na podstawie przekonania, że ten właśnie język jest mu najlepiej znany, niemniej jednak dochodzi do wniosku, iż wszystkie inne systemy komunikacji są tylko słowiańskimi dialektami, zaś niepopularność tej tezy wynika wyłącznie z braku zainteresowania Słowiańszczyzną w Europie⁵². Innym, przemawiającym za nią argumentem jest, zdaniem księdza podkanclerzego, wywiedzenie nazwy *Słowianie* od *słowa*. Etymologia ta stanowi wyraźną opozycję tej grupy etnicznej wobec Niemców, którzy mową posługiwali się pierwotnie nie potrafili⁵³. Kołłątaj analizuje także nazwy dni tygodnia i miesięcy, rozważając ich odrębność wobec nazewnictwa innych ludów, u których doszło do przeobrażeń w tym

⁴⁹ H. Hinz, *Filozofia Hugona Kołłątaja*, Wrocław 1953, s. 191.

⁵⁰ M. Deszczyńska, *Historia sacra i dzieje narodowe*, Warszawa 2003, s. 49.

⁵¹ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*, t. 1, Kraków 1842, s. 299.

⁵² Tamże, s. 300.

⁵³ Tenże, *Rozbiór krytyczny...*, t. 3, s. 437.

względnie. Takim sposobem właśnie nazwy słowiańskie, a ściślej mówiąc polskie, bo takie przytacza autor, są rdzennymi, najlepiej oddającymi zagadnienia astrologiczne⁵⁴.

Od etymologii, zwłaszcza w jej kontekście astronomicznym, wywodzi również Kołłątaj twierdzenie o zbieżności bóstw słowiańskich z rzymskimi, które odpowiadają nazwom planet. I tak gospodarski bożek Sidek, którego wymienia także Samuel Bogumił Linde, miałby stanowić odpowiednik fenickiej nazwy planety Jowisz⁵⁵, choć trudno w tym kontekście dostrzec jakiegokolwiek podobieństwo z noszącym to imię bóstwem. Ponadto powołuje się ksiądz podkanclerzy, również za Lindem, na czeski wyraz *Marot* i jego zbieżność ze słowem *Mars*, od którego pochodzić może nazwa miesiąca *marca* – powszechnie miały wybuchać w nim wojny⁵⁶. Widać więc wyraźnie, że owe analogie etymologiczne kreśli autor opierając się na związkach najogólniejszych, nie zaś na szczegółach kluczowych dla interpretacji mitoznawczych.

Już z samego tylko twierdzenia o pierwotnym charakterze słowiańskiej mowy, abstrahując od jego prawdziwości, wnosić można o nieco odmiennym od Naruszewiczowego stanowisku wobec słowiańskiego szczepu. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż dzieło Kołłątaja pisane było znacznie później, jednak wydane zostało wcześniej niż pierwszy tom *Historii...* Naruszewicza.

W dalszej części wywodu potwierdza Kołłątaj wyjątkowe miejsce Słowian w opisywanej przez siebie historii rodu ludzkiego:

Ci Scytowie Słowianie byli w samej rzeczy lud Bohów, ale się nie mieli za Bogów; i tak: znajdujemy jedną i tą samą historią, lecz pod imionami zupełnie obcymi, które Grecy wymyślili, lub które jeszcze Egipcjanie utworzyli⁵⁷.

W zacytowanym fragmencie na szczególną uwagę zasługuje domniemanie o funkcjonowaniu wspólnej etnogenezy, której Polacy nie znają jednak bezpośrednio z oryginału, lecz za pośrednictwem Greków, a więc w tym przypadku całej szeroko pojętej kultury antycznej.

Jeśli chodzi o kwestię słowiańskiej proveniencji, to w zupełności przyjmuje Kołłątaj teorię sarmacką, traktując plemiona Sarmatów i Słowian synonimicznie⁵⁸.

⁵⁴ Tamże, s. 334–335.

⁵⁵ S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1: A–L, Warszawa 1807, s. XVI.

⁵⁶ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny...*, t. 3, s. 335.

⁵⁷ Tamże, s. 248.

⁵⁸ Tamże, s. 139.

Mimo założeń utworu o jednorodności pochodzenia wszystkich ludów, kilkakrotnie zaznacza odrębność Słowian, powołując się między innymi na dociekania etymologiczne i nazewnictwo dni tygodnia. Specyfika języka polskiego jest, jego zdaniem, bliższa w tym względzie rzymskiej czy greckiej, odległa natomiast od owych słowiańskich ludów, które nieco dalej nazywa barbarzyńcami. Takie rozróżnienie rodaków od innych Słowian, wśród których szczególnie uprzedzony jest do Rosjan, znamienne jest dla większości jego pism. Niechlujność i nieokrzesanie tych ostatnich podkreśla choćby w *Opisaniu miasta Moskwy*, w którym znacząco eksponuje tatarskie pochodzenie tego szczepu. Za Markiem Nalepą zaznaczyć należy zawarte w rozprawie rozgoryczenie, spowodowane podbiciem ojczyzny pisarza przez nieokrzesany naród⁵⁹.

Z *Rozbioru krytycznego...* wysnuć można ponadto wniosek, że mieszkańców terytoriów ruskich postrzega autor jako potomków plemion nieoświeconych, niewolnych od deprecjonowanych azjatyckich wpływów. Podobnie jak Naruszewicz, Kołłątaj odrywa zatem swą ojczyznę z obszaru Słowiańszczyzny, wpisując ją znacznie chętniej w mentalną przestrzeń Europy.

Kołłątaj zaznacza ponadto, że prawdziwie oświeconą cywilizacją jest wspólnota antyczna, od której mają się wywodzić wszystkie kultury, zaś Słowianie popadli w barbarzyństwo tylko dlatego, iż z upływem lat i w wyniku wędrówek zapomnieli o swoich korzeniach. Twierdzi nawet, że obyczajowość grecka odcisnęła swoje piętno na Słowianach wcześniej niż na Germanach. Przez odległość czasową możliwe było jej wyparcie⁶⁰. Wnioskować więc można o przekonaniu Kołłątaja w kwestii słowiańskiej hegemonii nad sąsiadami w wiekach dawnych. Na czasy mu współczesne przypada jednak okres pewnej stagnacji tutejszych ludów i zupełnej izolacji od kultury oświeconej. Fakt ten uważa, podobnie jak czynił to Naruszewicz, za bezpośrednią przyczynę deprecjonowania Słowiańszczyzny we współczesnym mu świecie⁶¹.

Co ciekawe, w tym ujęciu opisywana kraina, choć wyraźnie antecedentna wobec kultury rzymskiej, winna być interpretowana analogicznie do tej drugiej, stanowiącej wyraźny nośnik pierwotnych tradycji. Jednocześnie jest więc przestrzeń kulturowo-terytorialna Słowian nobilitowana w swej funkcji prahistorycznej i kulturotwórczej oraz deprecjonowana z uwagi na jej współczesny autorowi wymiar – wtórny i barbarzyński. Podsumowując, była ona „pierwociną” ludzkości, później jednak skarłala, a to co w niej

⁵⁹ M. Nalepa, *Panegiryk á rebours. Hugona Kołłątaja mentalna topografia Moskwy z 1807/1808 roku*, „Napis” 2019, nr 25, s. 285.

⁶⁰ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny...*, t. 3, s. 331.

⁶¹ Por. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 13.

najwartościowsze przetrwało za pośrednictwem innych niż słowiańskie szczepów, przede wszystkim Greków i Rzymian.

Duchowość wszystkich ludów wywodzi Kołłątaj od astronomii i na tej płaszczyźnie również wyodrębnia Słowian. Wiąże się to ściśle ze wspomnianą już kwestią etymologii. Ponownie przytoczyć należy oryginalność nazewnictwa dni tygodnia, które w językach tej rodziny przejęte są od liczebników, nie zaś od nazw planet czy zjawisk astrologicznych. Autor nie wyklucza wprawdzie, że cecha taka mogła z czasem zaniknąć, prawdopodobnie jednak nigdy w słowiańskich plemionach nie występowała⁶². Przy okazji tej uwagi pisarz pomija kwestię odrębności kulturowej opisywanych społeczności, stale poczytując ową niekonsekwencję za przejaw barbarzyństwa i zatury przywilejów nauki.

W ten sposób Kołłątaj tłumaczy różnego rodzaju zbieżności w wierzeniach i innych zachowaniach religijnych, które daje się zaobserwować w najodleglejszych czasowo od siebie kulturach. Niezmiernie interesująca byłaby więc jego relacja z przedchrześcijańskiej Polski, której jednak nie poświęca on uwagi w swoich rozważaniach, skupiając się na starszych ludach indoeuropejskich, jak choćby Scytach.

1.1.5. Źródła apokryficzne

Oświeceniowa fascynacja historyzmem wyraża się również w popularności, jaką w epoce tej cieszyły się teksty apokryficzne (por. 2.3. niniejszej pracy). Jednym z nich, budzącym nadal najwięcej kontrowersji, jest tak zwana *Kronika Prokosza*. Gdyby była autentyczna, stanowiłaby najstarszą ze znanych polskich kronik, datowana jest bowiem na X wiek, spisana zaś miałaby być przez arcybiskupa krakowskiego Poroha, zwanego potocznie Prokoszem⁶³. Rękopis lubelski, jeden z dwóch istniejących (obok wileńskiego), miał zostać odnaleziony w kramie żydowskim przez Franciszka Morawskiego, jednak już Joachim Lelewel obalił prawdziwość odkrycia, przypisując autorstwo apokryfu Przybysławowi Dyamentowskiemu⁶⁴. Piotr Boroń dowodzi jednak, że całość apokryfu była zwykłym żartem, który Morawski zrobił między innymi

⁶² H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny...*, t. 3, s. 310.

⁶³ *Kronika polska przez Prokosza w wieku X napisana, z dodatkami Kroniki Kagnimira, pisarza wieku XI i przypisami krytycznymi komentatora wieku XVIII, pierwszy raz wydrukowana z rękopisma nowo wynalezionej*, Warszawa 1825.

⁶⁴ P. Boroń, *Uwagi o apokryficznej kronice tzw. Prokosza*, [w:] *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, pod red. A. Rosika, P. Wiszewskiego, Wrocław 2004, s. 364.

Towarzystwu Przyjaciół Nauk oraz kolejnym pokoleniom historyków roztrząsających prawdziwość tekstu i tajemniczej historii jego odnalezienia.

Na jednym ze spotkań Towarzystwa zaprezentował kronikę sam Julian Ursyn Niemcewicz. Wówczas została ona uznana za zabytek piśmienniczy⁶⁵. Należy zwrócić uwagę na fakt, że oświeceniowe pragnienie wiedzy sięgało tak dalece, że wszelkie tego rodzaju praktyki miały szansę, w przypadku autentyczności, być entuzjastycznie przyjęte, a ponadto opłacalne dla odkrywcy. Wiązało się to ponadto ze wspomnianą już modą na genealogie narodowe i rodowe.

Stąd też, jak twierdzi Boroń, wynika wielka popularność *Kroniki Prokosza*, w dużej mierze prezentującej rodowody niektórych spośród ówczesnych możnych⁶⁶. Przyjąć można za badaczem, że była to istotnie jedna z przyczyn, dla których szczególnie chętnie dawano jej wiarę, nawet wobec nieco późniejszej surowej krytyki.

Apokryf został wydany przez Hipolita Kownackiego zaraz po rzekomym odnalezieniu, to jest w 1825 roku. Tekst główny przypisywany Prokoszowi został w tej edycji oddzielony od późniejszych komentarzy, które redaktor uznał za wtręty szesnasto- i siedemnastowieczne⁶⁷. Tenże Kownacki przełożył również chronograf na język łaciński, nadając mu znamienity tytuł *Chronicon Slavo-Sarmaticum*, pod którym równie często jest on rozpoznawany do dnia dzisiejszego. Określenie tego tekstu mianem kroniki słowiańsko-sarmackiej wydaje się być zabiegiem zaskakująco trafnym, nie tylko z uwagi na wyjątkowo odległe wydarzenia, którym została poświęcona, ale również przez kontrowersje, jakie budzi wśród historyków. Podkreślona w tytule proveniencja nawiązuje do owej szczególnej baśniowości związanej z obszarem Słowiańszczyzny i konotuje utrwaloną już kulturowo niepewność źródłową.

O ile *Kronika Prokosza* stanowi wątpliwe pod względem swej autentyczności źródło historyczne, o tyle z pewnością jest jednak tekstem literackim. Przyjmując, że została sfabrykowana w początkach XIX stulecia, akceptujemy tym samym fakt, że stanowi późnooświeceniowy utwór, a zarazem reprezentację niektórych spośród ówczesnych nastrojów, wśród których analizowano kwestię słowiańską. Niniejsze rozważania nie zmierzają bowiem do rozstrzygnięcia o jej autorstwie ani też weryfikacji zawartych w niej informacji.

⁶⁵ J. Tazbir, *Z dziejów fałszerstw historycznych w Polsce w pierwszej połowie XIX wieku*, „Przegląd Historyczny” 1966, nr 4 (57), s. 587.

⁶⁶ P. Boroń, dz. cyt., s. 372.

⁶⁷ Tamże s. 365.

Zakładając za Lelewelem, że jej autorem był znany fałszerz czerpiący zyski ze swej nieetycznej pracy, uwagę zwraca kwestia zainteresowania dziejami polskiej państwowości i poczytności, na którą mógł liczyć autor. Panująca moda na dowodzenie znakomitych rodowodów jednoznacznie odnosiła się do przeszłości i dziejów narodowych, w których szukano odpowiedzi dotąd nieznanych. Podążając tropem Boronia, twierdzącego, że przytoczona wyżej opinia o tym, iż powstanie utworu było wyłącznie żartem towarzyskim, dojść można także do wniosku o niezwyklej popularności podejmowanego w nim zagadnienia, gdyż Morawski upubliczniając rękopis, chciał z pewnością wywołać sensację. Zasłona tajemnicy spuszczonej na polską prahistorię pobudzała bowiem oświeceniową ciekawość i systematyzującą się wówczas wiedzę historyczną. Gdyby znalezisko okazało się prawdziwe, niezaprzeczalnie byłoby kamieniem milowym dla nauki i wiedzy o narodowej przeszłości. Warto wspomnieć, że pomimo wielokrotnego udowodnienia fałszerstwa przez badaczy, apokryfów do dnia dzisiejszego cieszy się popularnością wśród tych, którzy szczególnie chętnie dają wiarę teorii o istnieniu tak zwanej Wielkiej Lechii. Nic więc dziwnego, że pierwotnie nawet autorytety, podobne Niemcewiczowi, entuzjastycznie odniosły się do tego znaleziska.

1.1.6. Rewizja historii bajecznej

Poszukiwanie rzetelnych źródeł historycznych, jak zostało już wspomniane, wynikało w dużej mierze również ze stanowiska wobec spopularyzowanej *historii bajecznej*. Jej solidne ukonstytuowanie wykazuje Julian Maślanka, wychodząc od Jana Kochanowskiego, który w ogłoszonej w 1589 roku rozprawce *O Czechu i Lechu historia naganiona* jako jeden z pierwszych podważył prawdziwość popularnych narodowych mitów⁶⁸. Nowatorstwo poglądów wybitnego twórcy musiało odczekać setki lat, by zostać zauważone.

Wraz z nastaniem wieku świateł stosunek do owych historii baśniowych uległ znaczącej przemianie. Niejednoznaczne pod względem swej wiarygodności i, co należy wyraźnie podkreślić, coraz częściej i bardziej świadomie podważane legendarne koncepcje polskiej proveniencji musiały zostać skonfrontowane z tendencjami reformatorskimi, które plenić miały wszelkie przejawy ciemnoty i zabobonu. Wiąże się to z licznymi – a omówionymi już wyżej – próbami ponownej rekonstrukcji dziejów,

⁶⁸ J. Maślanka, *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984, s. 39.

ale także z wyraźnym ośmieszeniem popularnych legend i baśni. Zgodzić się jednak należy z Maślanką, który podkreśla, iż:

[...] o krytykę nie samego tylko podania tutaj chodzi ani nawet kronik, lecz o coś więcej; mianowicie o krytykę naiwnego pojmowania historii. „Pospółstwo” (oczywiście szlacheckie głównie) – wierzyło w „bajki”, bo tego się nauczyło z tradycji i podręczników szkolnych⁶⁹.

Dezaprobatą historii baśniowej wśród przedstawicieli epoki oświecenia jest niewątpliwa, nie można jej jednak równoważyć z próbami ośmieszenia narodowych wierzeń. Ostrze satyry dosięgać miało tych wszystkich, którzy podania zaliczali do faktografii, czyniąc to od stuleci w sposób bezrefleksyjny. Błędne odczytanie intencji autorów tekstów podważających historyczną wartość powiastek legło u podstaw przekonania o romantycznych początkach zainteresowania Słowiańszczyzną. Nim w literaturze dziewiętnastowiecznej dano wyraz fascynacji lokalną baśniowością, ludzie oświecenia musieli zweryfikować dorobek epok staropolskich i zdemitologizować polską kulturę, oddzielając czarowność od rzeczywistych wydarzeń popartych źródłami. Dodatkowo wartościowanie legend jako elementu narodowej kultury było w epoce oświecenia niewątpliwe, sygnalizowano jednak konieczność ich reinterpretacji jako materiału badawczego.

1.1.7. Obraz Słowiańszczyzny w świadomości ludzi epoki

Pojęcie *Słowiańszczyzny* nie powracało tylko i wyłącznie w kontekście historiograficznym. Problem dotyczył bowiem polityki, ideologii, a nawet zagadnień dyskursu moralnego⁷⁰. W rozważaniach tych, obejmujących tak wiele dziedzin nauki, mnogość stronnictw politycznych i różnorodne reprezentacje światopoglądowe, Słowiańszczyzna powracała najczęściej w dwóch aspektach.

Pierwszym była wizja zjednoczonego i silnego monolitu, zaczerpnięta z rozważań Johanna Gottfrieda Herdera. Na gruncie polskim jego *Myśli o filozofii dziejów* pojawiły się około roku 1820 za sprawą Kazimierza Brodzińskiego oraz Ignacego Benedykta Rakowieckiego⁷¹. Zainteresowanie niemieckiego filozofa kulturą ludową, które w dużej mierze zaszczerpił w świadomości polskiej, wywodzi się z nurtu *burzy*

⁶⁹ Tamże, s. 76.

⁷⁰ M.H. Serejski, *Europa a rozbiory Polski*, Warszawa 2009, s. 22.

⁷¹ E. Adler, *Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1964, s. 5.

i naporu, którego młodzi reprezentanci sprzeciwiali się kryzysowi gospodarczemu, mentalnemu i tożsamościowemu w osiemnastowiecznych Niemczech⁷².

Emil Adler uważa, że koncepcja Herdera – rzadka w literaturze niemieckiej apologia słowiańskich ludów – stanowić miała przede wszystkim wzór postępowania dla jego własnego narodu, gdyż klasykowi weimarskiemu obce były wszelkiego rodzaju dążenia zaborcze, budzące w nim daleko posuniętą niechęć⁷³.

Pisma Herdera to również rozwinięta krytyka kultury chrześcijańskiej. Zafascynowany ludowością, nie tylko niemiecką, autor *Myśli o filozofii dziejów* postawił tezę o wyeliminowaniu przez chrystianizację nieporównanie wyższych wartości, jakie przypisywał religiom pierwotnym. Koncepcja ta charakteryzowała się pewną osobliwością w epoce wielkich odkryć i dosłownie rozumianego oświecenia, w której pejoratyw *zabobon* nie miał sobie równych⁷⁴. W tym kontekście niemiecki filozof apeluje jednak o należyte docenienie kulturowego dziedzictwa, które stanowić może dla narodu spoiwo trwalsze niż chrystianizm, często przecież narzucany siłą. Przejęta z jego rozważań myśl rozeszła się szerokim echem w porozbiorowej Polsce, znajdując wyraz w twórczości literackiej i nowych nurtach ideologicznych (słowianofilstwo, hegemonia kulturowa). Ujęcie to zakładało wizję jednolitej i potężnej Słowiańszczyzny, która stanowić miała opozycję dla zdegradowanej cywilizacji Zachodu.

W dyskursie porozbiorowym temat Słowiańszczyzny powracał jednak również w aspekcie krytycznym. Na taki wskazuje Marian Henryk Serejski w pracy *Europa a rozbiory Polski*, rekonstruując przyczyny upadku państwowości, do których zalicza słowiański rodowód Polaków. Za negatywny jego czynnik uznaje dalece rozpowszechnioną i zakorzenioną w narodzie skłonność do anarchii:

W refleksji nad upadkiem Polski jej anachronizm w XVIII w., a w szczególności brak spójności wewnętrznej, skrajny „indywidualizm”, sobiepaństwo, nadmierną wolność szlachty i niemoc władzy centralnej, anarchiczność itd. usiłowano wyjaśnić jako wywodzące się z plemiennego ducha słowiańskiego, z braku u Słowian uzdolnień państwowotwórczych, słowem wiązano je z charakterem narodowym Polaków⁷⁵.

⁷² Tamże, s. 107.

⁷³ Tamże, s. 364.

⁷⁴ Por. J. Wiśniewska-Krupa, *Magia w romantycznym świecie Prasłowiańszczyzny*. Kraszewski, Lenartowicz, Berwiński, Lublin 2021, s. 83.

⁷⁵ M.H. Serejski, *Europa a rozbiory...*, s. 25.

Zwraca tu uwagę ranga kwestii słowiańskiej w osiemnastowiecznej debacie polityczno-historycznej. Opinia badacza dowodzi bowiem, że przynależność Polaków do słowiańskiego szczepu była już wówczas szeroko omawiana i zyskała zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Postrzeganie niebagatelnej wagi wydarzeń historycznych i losów całego narodu w perspektywie genealogicznej dobitnie świadczy o istnieniu słowiańskiego pierwiastka w powszechnej świadomości badaczy epoki.

Wątek ten doskonale widoczny jest nawet w skąpych materiałach historycznych sporządzonych przez Stanisława Trembeckiego, którego Edward Woroniecki określił mianem pierwszego polskiego słowianofila⁷⁶. Badacz podkreśla ponadto, że studia Trembeckiego nad najdawniejszą przeszłością doprowadziły go do dwóch wniosków; monolityczności słowiańskiego szczepu oraz niechęci wobec Germanów⁷⁷. Jego analizy źródeł kronikarskich zorientowane były na dostarczenie królowi Stanisławowi Augustowi argumentów przemawiających za monarchizmem⁷⁸, co czyniło prace królewskiego szambelana dość tendencyjnymi. Mimo to, nie można odmówić Trembeckiemu dociekliwości naukowej i nowatorstwa w analizowaniu źródeł. Za Magdaleną Ślusarską zwrócić należy uwagę na jego zuchwałe utarczki z Długoszem stanowiące dowód poszukiwania źródeł błędów nawet w średniowiecznych kronikach⁷⁹. Aczkolwiek materiały te nie zostały odnalezione i bazować możemy wyłącznie na fragmentach pochodzących z początkowego okresu zainteresowań historycznych Trembeckiego, dają one świadectwo kompetencji badawczych poety, dla których uznanie wyraził sam Naruszewicz w słowach „znam to, że twoje szlachetne pióro przewyższyłoby nieskończenie poziome moje czołganie się”⁸⁰.

Słowianofilska postawa Trembeckiego oparta na świadomości wspólnoty etnicznej Słowian najpełniej wyraziła się w jego prorosyjskich poglądach politycznych, zbliżających go do pansławizmu. Zofia Klarnerówna podkreśla, iż autor *Sofiówki* terminem *naród* objął cały szczep⁸¹, który pierwotną jedność odzyskać mógł wyłącznie pod berłem carskim. Zapatrywania te niejednokrotnie znalazły odzwierciedlenie w twórczości literackiej, czego wyrazem są między innymi adresy poetyckie: *Gość w*

⁷⁶ E. Woroniecki, *Stanisław Trembecki jako słowianofil*, „Biblioteka Warszawska” 1913, t. 1, s. 266.

⁷⁷ Tamże, s. 295.

⁷⁸ Tamże, s. 292.

⁷⁹ M. Ślusarska, *O sposobach badania i opisywania dziejów*: „*Quelques observations sur les écrits de Jean Potocki*”, [w:] *Czytanie Trembeckiego*, pod red. J. Snopka, W. Kaliszewskiego, B. Mazurkowej, t. 2, Warszawa 2016, s. 342.

⁸⁰ Cytat za: M. Ślusarska, dz. cyt., s. 349.

⁸¹ Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, s. 10.

Heilsbergu do J.O.X.B.W. (do Ignacego Krasickiego)⁸² oraz *List do posłów powracających z Grodna* (1793), w którym łaje delegatów za obrazę rosyjskiej monarchii.

Opisane wyżej słowiańskie wątki zajmowały miejsce znaczące w oświeceniowej historiozofii. Niewątpliwie znamionująca epokę fascynacja historyzmem skierowała zainteresowanie ówczesnych badaczy ku narodowej przeszłości, a więc także ku słowiańskiemu pochodzeniu. W konsekwencji tego zjawiska zaobserwować można dynamiczny rozwój proslowiańskich sympatii, rzutujący na pokrewne kierunki badań i nurtów polityczno-ideowych. W ciągu kilkudziesięciu lat Słowiańszczyzna zaczęła funkcjonować we wszystkich dyskursach osiemnastowiecznej humanistyki.

Lektura wybranych rozpraw naukowych potwierdza wniosek o szczególnym charakterze słowiańskiej historiografii. Charakteryzuje ją skłonność do apologii własnej narodowości, a zarazem dystans wobec współbraci. W tym kontekście ówczesny obraz Słowiańszczyzny pojmować należy dwupłaszczyznowo. Z pozoru jest to krytyka barbarzyńskiej kultury. W rozumieniu przedstawicieli epoki, ucywilizowanie narodu rozpoczęło się bowiem dopiero po przyjęciu religii chrześcijańskiej.

Dokładna analiza dowodzi jednak, że dociekania etnogeniczne oraz zainteresowanie historią przedchrześcijańską świadczą o identyfikowaniu się osiemnastowiecznej inteligencji ze słowiańskim szczepem i jego tradycjami. Ów zwrot ku najdawniejszej, nieodkrytej jeszcze historii motywowany jest często pragnieniem odczarowania przeszłości, związanym z poszukiwaniem słowiańskiej genealogii. W tym wymiarze dochodzi więc do nobilitacji owej kultury, niejako uznanie jej i chęć rozwinięcia oraz zaadoptowana dla potrzeb rozwijającej się humanistyki oświeceniowej. Jeśli bowiem wiedza na ten temat była niepełna i nierzetelna, należało ją uzupełnić i usystematyzować tak, by została należycie doceniona.

Przy całej aprobacie dla wartości związanych z pradziejami narodu polskiego uprzywilejowane miejsce cały czas zajmowała jednak tradycja antyczna⁸³, stanowiąca nośnik i kontynuację dla słowiańskiej „pierwociny” (Kołłątaj) lub też genezę lokalnych ujęć (Naruszewicz). W swych badaniach nad nielicznymi źródłami o słowiańskim pochodzeniu myśliciele zupełnie pomijali znaczenie wierzeń ludowych, na których w późniejszym czasie oparły się próby rekonstrukcji słowiańskiej mitologii. Z tego

⁸² Por. T. Kostkiewiczowa, *Mistrzostwo poetyckiej perswazji. „Gość w Heilsbergu do J.O.X.B.W.”*, [w:] *Czytanie Trembeckiego...*, s. 137.

⁸³ Por. *Antyk oświeconych. Studia i rozprawy o miejscu starożytności w kulturze polskiej XVIII wieku*, pod red. T. Chachulskiego, Warszawa 2012.

względu dociekania historyków i historiozofów wzbogacić należy osiągnięciami oświeceniowej folklorystyki, poglądami filozofów i postulatami w sprawie chłopskiej, aby zyskać pełny ogląd na temat podstaw dla ówczesnej recepcji słowiańskiej tradycji.

1.2. Ideowe podłoże słowianoznawstwa w Polsce

Jesteśmy spadkobiercami starożytności, średniowiecza, odrodzenia, których spuścizna ciąży na nas; przede wszystkim jednak jesteśmy bezpośrednimi dziedzicami wieku osiemnastego.

Paul Hazard

Oświeceniowe pojęcie *natury* nacechowane jest niewątpliwie osobliwą wieloznacznością. Za autorami tego hasła w *Słowniku literatury polskiego oświecenia* można wyróżnić następujące jego znaczenia: zespół cech gatunkowych, zespół rzeczy powiązanych prawami, czynnik aktywny i twórczy oraz opozycja *kultury*. W rozważaniach nad zwrotem ku słowiańskiej tradycji prymarne znaczenie będzie miała ostatnia z konotacji, w oczywisty sposób nawiązująca do russoizmu⁸⁴.

Paul Hazard znaczenie słowa *natura* w XVIII wieku określa ponadto jako słowo-talizman⁸⁵. Oznaczało ono źródło oświecenia, prawdy i mądrości. Wsłuchanie się w głos natury, bliski każdemu człowiekowi, stanowiło gwarancję prawidłowego funkcjonowania w świecie, wobec którego zbędne były wszelkie religie i kodeksy. Miejsce Boga w tym naturalnym systemie określano jako peryferyczne. Religie dopuszczano o tyle, o ile nie ingerowały w życie ludzkie poprzez zaburzanie pierwotnego systemu nakazów i zakazów. Wszelkie obrzędy religijne a nawet świątynie stanowić miały zbędny dodatek wobec najpełniejszego rytuału, do którego wystarczały dusza i umysł człowieka. Koncepcje te na gruncie literatury polskiej znalazły odbicie między innymi w *Porządku fizyczno-moralnym* Hugona Kołłątaja. Zakwestionował je dopiero świt epoki romantycznej, której przestał wystarczać otaczający człowieka świat doczesny i namacalny⁸⁶.

Źródeł popularności filozofii natury w epoce nowożytnej szukać trzeba u schyłku wieku XVI⁸⁷, kiedy to rozpowszechnione zostały poglądy Hugona Grocjusza, który – jako jurysta – obok prawa stanowionego wyróżnił również naturalne. Stało się ono jedną z nadrzędnych doktryn polityczno-prawnych najpierw odrodzenia, a później

⁸⁴ H. Hinz, B. Otwinowska, *Natura*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 1991, s. 305.

⁸⁵ P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 113.

⁸⁶ Cz. Zgorzelski, *Od Oświecenia ku Romantyzmowi. Szkice historycznoliterackie*, Kraków 1978, s. 159.

⁸⁷ J. Malarczyk, *Historia doktryn polityczno-prawnych czasów nowożytnych. Odrodzenie i oświecenie*, Lublin 1995, s. 87.

oświecenia europejskiego. W XVIII wieku, stuleciu reform, wiele z wprowadzanych zmian wywiedziono właśnie z idei prawa naturalnego. Jak pisze Jan Malarezyk:

Katalog praw naturalnych jednostki stanowił granice uprawnień każdej władzy państwowej, niezależnie od jej formy, żadna też władza nie miała mocy wystarczającej do ich ograniczenia, ponieważ fakt tego rodzaju byłby uznany za naruszenie umowy społecznej, dającej prawo do oporu przeciwko takim poczynaniom. Z faktu posiadania tych samych praw naturalnych przez wszystkich ludzi wyprowadzono rewolucyjny w swej istocie wniosek o tym, że wszyscy ludzie są wolni i równi. Zdaniem większości posiadają oni naturalne prawo do własności i mają podobne prawo do szczęścia i poznania prawdy. Zatem na potępienie zasługują ci, którzy stoją na drodze do realizacji tych celów⁸⁸.

Władysław Smoleński do wyznawców szkoły prawa natury zalicza ponadto Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Williama Sidneya Mounta i Benedykta Spinozę⁸⁹. Samą ideę charakteryzuje w następujących słowach: „drogą wywodów logicznych stara się przedstawić stan społeczeństw pierwotnych, wyjaśnić przyczyny organizacji państwowej i wytłumaczyć powody, dla których człowiek wyrzekł się wolności nieograniczonej”⁹⁰. Smoleński wskazuje na duży wpływ idei prawa naturalnego na filozofię Jana Jakuba Rousseau, który podążając za Hobbesem, w podobny sposób określał zasady organizacji państwa opartego na umowie czy też kontrakcie⁹¹.

1.2.1. Hasło powrotu do natury

Rousseau swoje poglądy na temat natury nieodmiennie łączy z zagadnieniami politycznymi i ustrojowymi. *Umowę społeczną* rozpoczyna uwagą: „Pragnę zbadać czy może istnieć w ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia zasadzająca się w prawie i pewna, biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być mogą”⁹². Czesław Porębski podkreśla wagę tych słów przez wzgląd na podsumowanie własnych założeń Rousseau⁹³. Te dwa czynniki są zatem kluczowe dla jego myśli: utrzymanie człowieka w stanie możliwie najbliższym naturze oraz skonstruowanie prawa społecznego w sposób umożliwiający zaistnienie pierwszego warunku.

⁸⁸ Tamże, s. 114.

⁸⁹ W. Smoleński, *Rousseau w Polsce*, [w:] tegoż, *Przewrót umysłowy w Polsce...*, s. 307.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² J.J. Rousseau, *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, tłum. B. Baczek i in., Warszawa 1966, s. 9.

⁹³ Cz. Porębski, „*Umowa społeczna*” Jana Jakuba Rousseau, [w:] tegoż, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Warszawa 1999, s. 216.

Zdaniem Romana Tokarczyka, *umowa społeczna* stanowi w świetle kodeksów element szerszego dyskursu w filozofii prawa okresu nowożytnego. Koncepcja ta stanowić miała odpowiedź na pytania o proces przejścia ze stanów natury do społeczeństw upaństwowionych⁹⁴. Ponieważ człowiek wyrósł z kultury pierwotnej jako istota aspołeczna i apolityczna, należało umożliwić mu funkcjonowanie w grupie. Zapewniała je właśnie *umowa społeczna*, która w nowej myśli filozoficznej zmierzała do „obrony i ochrony jego [człowieka – M.K.] naturalnych uprawnień”⁹⁵. Chodziło więc o zachowanie korzyści wynikających ze stanu naturalnego, a jednocześnie uchronienie społeczeństwa przed skutkami ulegania przyrodzonym skłonnościom.

Wątek ten związany jest bezpośrednio z kwestią russoistycznych paradoksów, o których pisze Bronisław Baczko⁹⁶, dochodząc do wniosku o dwoistej istocie myśli Rousseau. Z jednej strony zakłada ona zakwestionowanie wartości oczywistych dla umysłów oświeceniowych, z drugiej nosi znamiona wewnętrznych antynomii. Baczko dowodzi, że „w paradoksach Rousseau jedna i ta sama wartość jest uwikłana w sprzeczność, jest zarazem afirmowana i negowana – i ta właśnie sprzeczność zostaje uznana za prawdę”⁹⁷. Stanowisko takie znajduje zastosowanie w poglądach francuskiego filozofa na kwestie natury i kultury. Jego postulat *powrotu do natury* nie wiązał się bowiem z negacją kultury samej w sobie, lecz z wybraniem z niej takich elementów, które wiązać się będą z ludzką pierwotnością i najmniej będą jej szkodzić. Społeczeństwo potrzebne jest człowiekowi jak starcowi kostur⁹⁸ – to barwne porównanie przywołuje Baczko, pisząc o sprzecznościach zawartych w myśli Rousseau. Z tego względu jego idee nie mogą być odczytywane jako antyspołeczne.

Rousseau porusza omawiane tutaj kwestie w rozprawie *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*⁹⁹. Jest to część *Umowy społecznej* zapisana w *Rękopisie genewskim*. W rozdziale tym autor neguje wartość kultury klasycznej. Miała ona zaprzeczać głoszonej przez niego idei równości, promując ambiwalencję w ocenie moralnej ludzkiego postępowania. I tak „Herkules i Tezeusz, którzy walczyli z rozbójnikami, nie przestali sami uprawiać rozboju, a Grecy często nazywali traktatami pokojowymi układy zawierane między narodami, które nie były ze sobą w stanie

⁹⁴ R.A. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, Białystok 1998, s. 97.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ B. Baczko, *Paradoksy russoistyczne*, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim...*, s. XV.

⁹⁷ Tamże, s. XLI.

⁹⁸ Tamże, s. LI.

⁹⁹ J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 175–176.

wojny”¹⁰⁰. Argumentacja ta ukazuje, jak silnie zakorzenione, już od czasów antycznych, są w społeczeństwie podziały międzystanowe i międzynarodowe, będące wynikiem zła cechującego kulturę, a nie jego przyczyną. Skutkiem funkcjonowania w grupie są zatem liczne rozwarstwienia oraz podział na ciemieżonych i ciemieżców, wyraźnie akcentowany przecież w europejskiej kulturze. Filozof chce zwalczać w ten sposób konsekwencje życia obywatelskiego, głównie nierówność. Nie kwestionuje przy tym istnienia cywilizacji w ogóle.

Rousseau omawia tym samym miejsce zajmowane przez pospólstwo w hierarchii społecznej. Podkreśla niewłaściwość przekonania współczesnych mu ludzi o sielankowej szczęśliwości chłopstwa, pisząc wprost o nędzy tego stanu. Apeluje do reformatorów, ponieważ to w sztuce dostrzega źródło zła, które wypaczyło prawdziwe oblicze obcowania z naturą. Kultura wyodrębniła stany wyższe, inteligencję i możnych, spychając jednocześnie tych, którzy do nich nie należą, na margines życia społecznego, skazując niejednokrotnie na ubóstwo i cierpienie. Dlatego też trzeba ją zmodernizować, przybliżyć do stanu naturalnego tak, by każdy w rzeczywistości społecznej znalazł odpowiednie miejsce. Gatunek ludzki nie jest przecież skazany na „nieuchronną deprawację”, powinien pracować nad sobą, a dorobek cywilizacyjny dostosować do potrzeb ogółu.

Ponownie zaznaczają się tu odwołania filozofa do myśli klasycznej, szczególnie gloryfikowanej w wieku świateł. Wyrosła z niej cywilizacja europejska poddana zostaje w tekście *de facto* surowej krytyce. Rousseau pisze o kulturze i sztuce, nieprzypadkowo stawiając między nimi niemalże znak równości. W *Przedmowie do Narcyza* precyzuje swoje stanowisko na temat literatury i artyzmu w ogóle, czyniąc z nich narzędzia zdolne ustrzec lud przed zgubnym działaniem uspołeczniania¹⁰¹.

Zdaniem Rousseau warunkiem koniecznym dla przetrwania narodu i podtrzymywania w nim siły i jedności jest zachowanie odwiecznych dla niego praw i obyczajów. Ukonstytuowana przez wieki moralność ludu wywodzi się właśnie ze stanu naturalnego, jest jedynym obowiązującym człowieka prawem. Każde inne, sztucznie mu narzucone przez systemy społeczne, będzie jedynie pozorne, nie wpłynie w żaden sposób na ludzką naturę:

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 324.

Najmniejsza nawet zmiana w zwyczajach, jeśliby nawet była korzystna pod pewnymi względami, wychodzi zawsze na niekorzyść obyczajności. Zwyczaje są bowiem moralnością ludu i z chwilą gdy przestaje ich przestrzegać, jedynie namiętności wytaczają jego działania, a jedynym hamulcem stają się prawa, one zaś mogą czasem trzymać w ryzach ludzi złych, ale nigdy nie zrobią z nich ludzi dobrych. Zresztą, gdy filozofia już nauczy raz lud pogardy dla zwyczajów, szybko odkrywa on tajemnicę omijania swych praw. Powiadam więc, że z moralnością ludu jest jak z honorem człowieka – jest to skarb, którego trzeba chronić, ale którego niepodobna odzyskać, gdy się go raz straciło¹⁰².

Jest to istotny argument w wywodzie genewskiego myśliciela, przemawiający za zasadnością poszanowania prawa naturalnego. Każdy lud kierować się winien zbiorem reguł wypracowanych na przestrzeni czasu, zawartych w obyczajach pospólstwa, stanowiących najwłaściwszy dla danej zbiorowości zespół ograniczeń. Wpływające z takich głębokich przekonań obowiązki najskuteczniej ukierunkowują ludzką naturę i najpewniej ograniczają namiętności. Pogląd ten odczytywany być może jako istotna krytyka kultury. Ukazuje ją w świetle dominującej w czasach ówczesnych nad tym, co w człowieku najlepsze i deprecjonującą pierwotną moralność. W ujęciu Rousseau pejoratywem takim jest jednak przede wszystkim zespół przeświadczeń przejętych z arbitralnych opinii ogółu, kształtowanych przez politykę czy religię¹⁰³. Winny być one odseparowane od dążeń, które zmierzają do osiągnięcia przez człowieka stanu naturalnego. Ponieważ ów stan został uznany przez racjonalistów, także przez Jana Jakuba Rousseau, za właściwy cel ludzkiej egzystencji, to właśnie uleganie społecznym, lecz w rzeczywistości pozornym prawom stanowi pogwałcenie prawa naturalnego, a nie kultura. Nie znaczy to oczywiście, że nie istnieje taki zbiór reguł, który realizowałby postulaty prawa naturalnego i społecznego zarazem, bowiem w przyrodzonym ludziom kodeksie moralnym zawarta została istota ich człowieczeństwa oraz definicja godności¹⁰⁴. Za najważniejsze, właściwe człowiekowi postulaty uznaje więc filozof genewski ochronę własnego życia, wzajemną skłonność do siebie mężczyzny i kobiety, aktywność, komunikację międzyludzką, umiejętność tworzenia wspólnot i pragnienie poszerzania wiedzy¹⁰⁵.

¹⁰² Tamże, s. 322–323.

¹⁰³ S.E. Zawadzka, *Jan Jakub Rousseau jako przedstawiciel racjonalizmu Oświecenia francuskiego*, Warszawa 2009, s. 147.

¹⁰⁴ R.A. Tokarczyk, dz. cyt., s. 154.

¹⁰⁵ Tamże, s. 156.

Sztuka i literatura mają w wizji Rousseau istotną funkcję propagowania powrotu do natury. Nie są one w jego ujęciu tylko hasłem ideologicznym, ale przede wszystkim substytutem dla rzeczywistych wrodzonych walorów. I choć twórczość artystyczna nazwana została przez niego „cnoty [...] pozorem powszechnym”¹⁰⁶, skutkuje ona zachowaniem społecznego *status quo* dużo efektywniej niż czynią to ustawy i kodeksy.

Warto podkreślić również, że dla autora *Umowy społecznej* lud, który raz oddalił się od właściwego mu prawa naturalnego, uczynił to nieodwracalnie. A zatem szczególnej resocjalizacji poprzez sztukę i literaturę poddać należy te jednostki, które jeszcze nie uległy deprawacji. Jak można przypuszczać, chodzi tu więc głównie o nowe pokolenie i o szczególny nacisk, jaki kultura winna kłaść na jego kształtowanie. Wagę wychowania młodzieży podkreśla francuski myśliciel między innymi w czwartym rozdziale *Uwag o rządzie polskim*, akcentując w nim równolegle, że „wychowanie narodowe jest udziałem tylko ludzi wolnych”¹⁰⁷.

Marginalną pozycję społeczną ludu postrzega Rousseau jako istotną wadę współczesnej mu cywilizacji. Bronisław Baczko podkreśla, że jednocześnie w jego pismach „lud jest na marginesie życia społecznego, ale to znaczy, że na marginesie tego życia znalazły się dobro i sprawiedliwość, piękno i prawda”¹⁰⁸. Walka o prawa warstw niższych jest bodaj najistotniejszą wymową pism autora *Nowej Heloizy*. Potrzebę takich starań omawia on obszernie w *Umowie społecznej*, by powrócić do tej kwestii również w *Uwagach o rządzie polskim*. Zamieszczone w tym *quasi*-traktacie sugestie są znaczące, przez wzgląd na okoliczności, w których powstały. Filozof został poproszony o przygotowanie dzieła, na które, jak sam wyznaje, poświęcił sześć miesięcy¹⁰⁹. Zbierał wówczas wszelkie możliwe informacje na temat państwa będącego przedmiotem jego rozważań. Dokument, ukończony w kwietniu 1771 roku, został najprawdopodobniej zamówiony przez hr. Michała Wielhorskiego, który od 1769 roku pełnił funkcję przedstawiciela konfederacji barskiej w Paryżu¹¹⁰. Traktat stanowi odpowiedź na potrzebę opracowania takiego projektu, na gruncie polskim był więc propozycją dużej wagi.

Uczony genewski podkreśla w nim, że kryzys, w jakim znalazła się Polska związany jest z notorycznym pogwałcaniem prawa naturalnego, określonym przez

¹⁰⁶ J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 324.

¹⁰⁷ Tamże, s. 202.

¹⁰⁸ B. Baczko, dz. cyt., s. LIX.

¹⁰⁹ J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 182.

¹¹⁰ J. Michalski, *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1977, s. 7.

autora mianem „feudalnego barbarzyństwa”¹¹¹. Za bezzasadne uznaje uprzywilejowane miejsce szlachty, która pozwoliła zarówno na recesję państwowości, jak i na moralną degradację narodu poprzez odebranie przywilejów ludowi. Jest to więc pierwszy znaczący głos apelujący o włączeniu włościan w obręb obywateli. Rousseau podkreśla jednak, iż proces ten musi się dokonać w szczególnych warunkach:

Wyzwolić lud polski – przedsięwzięcie to wielkie i piękne, ale śmiałe i niebezpieczne, którego nie wolno podejmować nierozważnie. Wśród ostrożności, jakie należy zachować, jest jedna niezbędna a wymagająca czasu; to przede wszystkim uczynić poddanych, których chce się wyzwolić, godnymi wolności i zdolnymi do jej zniesienia. Wyłożę poniżej jeden ze sposobów, jakich można w tym celu użyć. [...] poddani są takimi samymi ludźmi jak wy, że mają w sobie materiał, aby stać się tym, czym wy jesteście; przede wszystkim pracujcie nad wydobyciem z nich w tym celu tego ludzkiego materiału i dopiero po wyzwoleniu ich dusz wyzwólcie ich ciała¹¹².

Chodzi tutaj o wspomniane już wyżej negatywne skutki kultury, których jednak sami włościanie nie są w stanie spośród siebie wypłenić. W tym celu wykorzystać należy właśnie samą sztukę i literaturę.

Na uwagę zasługuje również patriotyczna wymowa *Uwag*. Niektórzy badacze kwestionują słuszność przywołanych wyżej twierdzeń uczonego¹¹³, któremu nie można odmówić jednak racji w kontekście apologii narodowego ducha. Był on już dla Rousseau czymś osobliwym i niepowtarzalnym, a także kluczowym dla dążeń wolnościowych. Jak podkreśla myśliciel, wystarczy w ludziach jedynie obudzić przywiązanie do kraju pochodzenia, gdyż ów duch narodowy jest już w nich obecny, wszelako w stanie pewnego uśpienia i bierności.

W swoich rozważaniach na temat historii Rousseau przyjmuje, że znacznie lepiej jest czytać historyków niż filozofów. Marta Baranowska wykazuje niebagatelne znaczenie, jakie w *Emilu* przypisuje autor badaniu przeszłości. Nauka o niej pozwala przeanalizować i poznać prawdziwą naturę ludzką¹¹⁴. Filozof z Genewy przestrzega także przed negatywnymi skutkami uprawiania tej dyscypliny¹¹⁵. Próżna chęć uczestniczenia w historii bywa zgubna dla narodów, na jej kartach bowiem

¹¹¹ J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 211.

¹¹² Tamże, s. 212.

¹¹³ Por. J. Michalski, dz. cyt.

¹¹⁴ M. Baranowska, *O wadze nauki historii. Refleksja Jana Jakuba Rousseau*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2015, t. 67, z. 2, s. 131.

¹¹⁵ B. Baczek, dz. cyt., s. LX.

najskuteczniej zapisują się wojny i zamachy stanu. Pokój i harmonijna codzienność nie bywają przekazywane potomności, mimo iż do nich właśnie powinna dążyć ludzkość.

Ważnym składnikiem światopoglądu Rousseau jest także fascynacja przyrodą, czego literackim przykładem jest oczywiście *Nowa Heloiza*, przepełniona sielankowymi opisami urokliwych krajobrazów. W tym aspekcie, zdaniem Ewy Rzadkowskiej, utwór ma charakter autobiograficzny. Badaczka ukazuje osobiste sentymenty twórcy, wynikające ze skojarzenia naturalnych pejzaży z okresem dziecięcym. Z uwagi na duży ładunek emocjonalny genewski filozof miał możliwość stworzenia sugestywnych połączeń pomiędzy stanami duszy a krajobrazami¹¹⁶. Zapoczątkował tym samym renesans tego sposobu opisywania przeżyć w literaturze. Za jego sprawą kategoria *natury* ukonstytuowała się w dobie oświecenia nie tylko jako zagadnienie filozoficzne, ale także jako element estetyczny.

Nakreślone powyżej elementy myśli Jana Jakuba Rousseau znacząco wpłynęły na zainteresowanie tradycją rodzimą na gruncie oświecenia polskiego. Popularność kontrowersyjnego myśliciela i jego ogromny wpływ na twórców krajowych są niezaprzeczalne. Hasło powrotu do natury jako zwrotu ku rdzennej obyczajowości narodowej znacząco wpłynęło na zainteresowanie Prasłowiańszczyzną. Była ona przestrzenią nieskażoną przez zdeprawowaną cywilizację europejską, stanowiła pierwotny trzon kulturowy, mocno konotowany z folklorem i zawartą w nim ludową moralnością. Czułych i cnotliwych Słowian ukazali w swej twórczości między innymi Franciszek Salezy Jezierski, Aleksander Sapieha i Wincenty Reklewski.

W niektórych kręgach, gloryfikowana przecież, kultura klasyczna zaczęła być kojarzona z negatywnym charakterem sztuki (Karpiński, Kołłątaj, Jezierski), wyzbytym wrodzonych wartości i narodowego ducha. O ile tezy takie nie mogły cieszyć się powszechną akceptacją, o tyle dają się one zauważyć we wzrastającym znaczeniu słowiańskiej tradycji w ojczystej literaturze oświeceniowej. W świetle pism genewskiego filozofa również kwestia historiozoficzna wiąże się ściśle z zagadnieniem słowiańskiej proveniencji. Aspiracje polskich badaczy na tym polu (por. rozdz. 1.1. niniejszej pracy) ukazały białą plamę najwcześniejszej dziejowości narodu. W myśl poglądów Rousseau fakt ten ma charakter znaczący i z punktu widzenia filozofii natury ponownie przedstawia Słowiańszczyznę przedchrześcijańską jako krainę harmonijną oraz wyzbytą międzyludzkich napięć i konfliktów

¹¹⁶ E. Rzadkowska, *Wstęp*, [w:] J.J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, tłum. i oprac. E. Rzadkowska, Wrocław 1962, BN II/136, s. XLIII.

1.2.2. *Filozofia ludzka Johanna Gottfrieda Herdera*

Johann Gottfried Herder to niewątpliwie jedna z najwybitniejszych postaci niemieckiego oświecenia, a jego *Myśli o filozofii dziejów* wydane w latach 1784–1791 należą do kręgu najważniejszych prac epoki. Stosunkowo szybko dzieło to zostało przetłumaczone na inne języki europejskie, co jednak miało miejsce u schyłku jego popularności w ojczyźnie autora¹¹⁷. W polskiej myśli estetycznoliterackiej i filozoficznej dzieło zaczyna funkcjonować już w roku 1820 dzięki przekładowi Kazimierza Brodzińskiego. Skupił się on na wyimkach z pracy poświęconych ludom słowiańskim. Ów „słynny rozdział słowiański”¹¹⁸, jak pisze o nim Emil Adler, jest charakterystyczny nie tylko z uwagi na przejaw wielkiej przychylności Herdera dla tego etnosu, ale też dlatego, że uznać go można za kwintesencję stosunku myśliciela dla absolutyzmu i autokracji oraz zbiór postulatów na temat *filozofii ludzkiej*.

Być może nie bez znaczenia dla twórczości Herdera jest fakt, że urodził się on w Morągu, małej miejscowości pod Olsztynem. Adler pisze, że w tym wschodniopruskim miasteczku funkcjonowała wówczas polska gmina i odprawiano nabożeństwa w języku polskim¹¹⁹. Bezpośrednio zetknął się więc młody filozof z przejawami etnicznych antagonizmów pomiędzy ludnością polską i pruską. Naznaczony doświadczeniem społecznych konfliktów okres dorastania miał istotny wpływ na całą późniejszą twórczość Herdera¹²⁰. W jego myśli wyraźnie dają się ponadto dostrzec wpływy Rousseau i Kanta¹²¹, z których pierwszy, ze swym postulatem powrotu do natury, w sposób szczególny ukształtował młodzieńcze jeszcze refleksje późniejszego klasyka weimarskiego. Owe inspiracje stanowiły jednak wyłącznie przyczynek dla jego dojrzałych rozważań, w których rozwinął niektóre z zagadnień zaczerpniętych z filozofii natury. Dla niemieckiego indywidualisty teorie na temat ówczesnego społeczeństwa zaowocowały wnioskami o potrzebie wprowadzenia pilnych zmian w porządku międzyludzkim. Swoim życiem realizował ten projekt, czego przykładem jest choćby jego działalność duchowna¹²². Adler przywołuje wyznania Herdera, który kapłańską posługą pragnął nieść wiedzę i kulturę ludowi, świadom samej konieczności

¹¹⁷ E. Adler, *Idea człowieczeństwa w „Myślach o filozofii dziejów”*, [w:] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. IX.

¹¹⁸ Tamże, s. XXVIII.

¹¹⁹ Tamże, s. X.

¹²⁰ Tenże, *Herder i oświecenie...*, s. 38.

¹²¹ Tenże, *Idea człowieczeństwa...*, s. XIV.

¹²² Tamże.

takiego działania w ówczesnych realiach społeczno-politycznych. Już w roku 1767 swą aktywność w tym obszarze określał mianem *filozofii ludzkiej*¹²³, a siebie nazywał wychowawcą ludu (*demopeda*)¹²⁴.

Ku wątkom słowiańskim poprowadziły Herdera w szczególności dwa tropy: umiłowanie ludu i pragnienie jego emancypacji oraz krytyka Kościoła z jego bezkompromisową chrystianizacją. W religii chrześcijańskiej upatruje niemiecki filozof zagrożenie dla narodowego ducha manifestowanego poprzez zbiór wierzeń i obrzędów, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. W *Myślach o filozofii dziejów* pisze o tym w odwołaniu do słowiańskiego szczepu, osobliwie dostrzegając w nim swoistą reprezentację własnych poglądów.

Herder poświęca Słowianom uwagę na kartach *Myśli...*, pieśni ludowych, a także *Listów wzywających do krzewienia człowieczeństwa*. Snute w tych dziełach rozważania nad geopolitycznym ukształtowaniem Słowiańszczyzny i etnogenezą jej ludu przyjmują formę afirmatywną, w dużej mierze dzięki kontrastowemu zestawieniu z innymi narodami. W tak zwanym „rozdziale słowiańskim” *Myśli...* wychodzi autor od wielkości tej krainy. Słusznie zauważa, iż jak na tak duży obszar geograficzny, słabo zapisał się on w europejskiej historii. W tym kontekście pisarz charakteryzuje jego mieszkańców w następujących słowach:

Słowianie osiedlali się wszędzie, by objąć w posiadanie kraje, opuszczone przez inne ludy, by jako osadnicy, pasterze lub rolnicy ziemie te uprawiać i użytkować. Po wszystkich poprzednich spustoszeniach, przemarszach i wędrówkach ich cicha, pracowita działalność przyniosła krajom tym niewątpliwe korzyści. Słowianie rozmiłowani byli w gospodarce rolnej, w bogactwie trzód i zbóż, a także w różnych rzemiosłach domowych i wszędzie uprawiali pożyteczny handel produktami swego kraju i swej pracy¹²⁵.

W tej dosyć ogólnikowej próbie ustalenia słowiańskiej etnogenezy daje się zauważyć echa popularnych wówczas teorii o napływowym charakterze Słowian. Herder idzie jednak dalej w swych domysłach, przekonując, iż poszczególne krainy rozkwitały pod słowiańskim panowaniem. Prezentuje ich przeszłość jako harmonijną „pierwocinę”; jej siłę stanowiła pokojowa koegzystencja z naturą. Ziemia, na której się zdomawiali współcześni sąsiedzi Słowian, jest w wizji niemieckiego filozofa niemalże

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tenże, *Herder i oświecenie...*, s. 7.

¹²⁵ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów...*, s. 325.

wdzięczna za zaprowadzony na niej nowy porządek i odpłaca się jej mieszkańcom obfitością dóbr. Tym samym Słowianie stali się opiekunami zasiedlonych przez siebie terenów, potrafiącymi należycie wykorzystać powierzony im przez przyrodę potencjał.

O odwołaniach do stanu pierwotności świadczy również stosowany przez Herdera czas przeszły. Podkreślić należy bowiem, że nie pisze on o znanych mu narodach mających słowiański rodowód, lecz o Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej, stanowiącej w jego przekonaniu reprezentację życia nieskażonego zgubnym wpływem religii i nowożytnym porządkiem społecznym. Opisywane przez Herdera pokojowe zachowania Słowian zostały jednak, jak podkreśla, okupione późniejszą degradacją pozycji tej zbiorowości w europejskim świecie:

Byli uczynni, gościnni aż do rozrzutności, byli miłośnikami wiejskiej swobody, ale przy tym ulegli i posłuszni, byli wrogami rabunku i grabieży. To wszystko nie uchroniło ich jednak od ucisku – przeciwnie, nawet przyczyniło się doń. Skoro bowiem nigdy nie dążyli do panowania nad światem, nie mieli dziedzicznych władców żadnych wojny i woleli płacić daninę, jeśli tylko pozwalano im żyć w spokoju w swoim kraju, to wiele narodów – najwięcej zaś pochodzenia niemieckiego – dopuściło się wobec nich ciężkich przewinień¹²⁶.

W opisie podbojów i zniewolenia Słowian, jakich dopuściły się wobec nich narody ościenne, pobrzmiewa nuta goryczy spowodowanej bezwzględnością religii chrześcijańskiej. Herder jest przekonany, że owe „ciężkie przewinienia” dokonane zostały w imię krzewienia nowej, nieprzystającej do mentalności Słowian religii. W wyniku agresywnych działań upadła bowiem ostoja naturalnego porządku. Zmieniła się Słowiańszczyzna i jej mieszkańcy, którzy zaznawszy krzywdy ze strony sąsiednich ludów, upodobnili się do nich. Co więcej, pod niewolniczym jarzmem zatracili swoje szlachetne cechy.

Religia chrześcijańska jest więc dla Herdera tym, czym dla Rousseau cywilizacja. Najbardziej destrukcyjny jej aspekt to instytucjonalizacja szerząca spustoszenie w obrębie wynikających z natury przyrodzonych ludziom wartości. To nie zespół wierzeń jest bowiem przez niego krytykowany, lecz Kościół i obecne w tej instytucji autorytatywne tendencje do deprecjonowania prawdziwie znaczących elementów kultury. Winą za uleganie zgubnym wpływom Herder obarcza niedostatecznie rozbudowaną wojskowość pacyfistycznego i gospodarnego szczepu.

¹²⁶ Tamże, s. 326.

Niedobór ten wynika z pokojowych charakterów oraz niefortunnego usytuowania geograficznego, stale narażającego Słowian na najazdy, tak ze wschodu jak i zachodu. Agresja sąsiadów tłumaczona jest w dużej mierze atutami tych ziem. Autor nie wątpi jednak, że w obcych rękach nie będą one już tak płodne jak pod słowiańskim zarządzaniem. Jest więc Słowiańszczyzna w jego wizji krainą mlekiem i miodem płynącą, a wizerunek ten wynika z mitologizowanego przez myśliciela okresu przedchrześcijańskiego. Ów stan powszechnej szczęśliwości wrócić ma jednak wraz z odzyskaniem wolności, co, jak przypuszcza, nastąpi niebawem. Dostrzega bowiem w rozpowszechnianych w XVIII wieku ideach naturalistycznych wielką szansę na rekonstrukcję Słowiańszczyzny, przynajmniej w jej społeczno-ekonomicznym wymiarze.

Filozofia ludowa Herdera opiera się na kategorii *narodu*. Za taki zaś uważa on grupę etniczną posługującą się tym samym językiem oraz funkcjonującą w obszarze tej samej kultury¹²⁷. Język i tradycja to dwa stałe elementy ogólnopaństwowego ducha, których żadne czynniki zewnętrzne nie powinny naruszać. Piotr Szymaniec słusznie zauważa, że myśliciel z Morąga w nowatorski sposób powiązał naród z jego etnicznością oraz uczynił zeń wytwór procesu historycznego¹²⁸. W ten sposób umiłowanie Herdera dla ludu zbiegło się z czynnikami narodotwórczymi, doprowadzając go do zainteresowania tradycją chłopską, głównie folklorem i pieśniami. Wierzył on bowiem, że to w ludowej kulturze zawarta jest dusza narodu, znacznie cenniejsza niż wszelkie społeczne umowy. Co ważne, Herder każdorazowo koncentrował się na tym, co może ludzi łączyć, nie na tym, co ich dzieli. Dlatego też współczesne mu narody słowiańskie traktował jednorodnie¹²⁹, pisząc w *Myślach...* o zaborze pruskim, i nie wspominając o rosyjskim. Inspirując polski nurt słowianofilski, zbliżał się zatem do panslawizmu.

Poezję ludową uważał Herder za „mowę ojczystą rodzaju ludzkiego”¹³⁰. W latach 1778–1779 został wydany jego zbiór europejskich pieśni ludowych zatytułowany *Volkslieder*, inicjujący zainteresowanie twórczością spod strzech. Wielu polskich poetów poszło w ślady autora *Myśli...*. W ten sposób realizował on postulat odrodzenia

¹²⁷ P. Szymaniec, *Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2018, z. 1, s. 26.

¹²⁸ Tamże, s. 27.

¹²⁹ Tamże, s. 28.

¹³⁰ J.G. Herder, *O początkach pieśni w ogóle*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, tłum. J. Gałęcki i in., BN II/222, Wrocław 1988, s. 513.

kulturowego, które zmierzać miało do wyeksponowania etniczności danej grupy narodowej i zaowocować powszechnym dobrobytem. Herder nobilitował bowiem Słowian, predestynując ten etnos do duchowego przewodzenia europejskiej zbiorowości. Miniona świetność regionu, w którą niezbiecie wierzył, stała się atrakcyjną perspektywą dla wielu podległych słowiańskich ludów¹³¹.

Popularność idei Herdera wśród polskiej inteligencji to oczywiście czasy nieco późniejsze, przypadające na schyłkowy okres epoki oświeceniowej, często uznawanej za preromantyczną. Rzeczywiście, w rozważaniach niemieckiego filozofa daje się dostrzec mnogość elementów kształtujących literaturę dziewiętnastowieczną. Tym, co najmocniej wiąże go z ideałami epoki oświeceniowej, jest antropologiczna, a wręcz antropocentryczna postawa i obranie za główny cel swojej filozofii odpowiedzi na pytanie o człowieczeństwo. Wspomniany aspekt myśli filozofa z Morąga omawia w swoim artykule Szymaniec¹³², dowodząc związku idei autora *Listów wzywających do krzewienia człowieczeństwa* z naczelnymi postulatami epoki rozumu. Za sprawą pism Herdera filozofia ludzka została rozpropagowana wśród licznych entuzjastów koncepcji słowiańskiego świtu, który, jak wierzano, niechybnie miał nadejść, kończąc czasy zniewolenia.

Ideologia afirmująca naturę i piękno życia pierwotnego stała się istotnym aspektem piśmiennictwa polskiego, zarówno w okresie kryzysu Rzeczypospolitej jak i w latach porozbiorowych. Pisma Herdera wpłynęły również na działalność Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk, a w dalszej perspektywie na profil polskiego słowianofilstwa. Z myśli niemieckiego filozofa zaczerpnięto ideę uprzywilejowania Słowian w europejskim świecie, a także jedności słowiańskiej, z której w późniejszym czasie wyłoniła się koncepcja kulturowej hegemonii. Jak pisze Zofia Klarnerówna, „charakterystyczna dla oświecenia idea postępu, płynąca z przeświadczenia o przyrodzonej doskonałości natury ludzkiej, stała się podstawą dla snucia koncepcji o przyszłości historycznej Słowiańszczyzny”¹³³. Przemiany filozoficzno-społeczne, jakie dokonały się w polskim oświeceniu, inspirowane były przecież najważniejszymi umysłami i tematami epoki. Dlatego też zarówno nurty

¹³¹ Por. L. Moroz-Grzelak, *Herderowska filozofia dziejów w „przebudzeniu” narodów słowiańskich*, „ΣΟΦΙΑ Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2006, nr 6, s. 19; D. Kubik, *Słowiańszczyzna wyobrażona. Próba opisu XIX-wiecznego dyskursu slawistycznego*, „Pamiętnik Słowiański” 2012, nr 62, s. 19.

¹³² P. Szymaniec, dz. cyt., s. 21.

¹³³ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 2.

słowianofilskie jak i samo zainteresowanie słowiańską kulturą wyrastały bezpośrednio z oświeceniowych ideałów. Humanitarna filozofia Herdera, nawiązująca do szkoły Rousseau, z którym klasyk weimarski oczywiście nie we wszystkich kwestiach się zgadzał, ukonkretniła przyczyny funkcjonowania Słowiańszczyzny w szerszej świadomości. Nobilitowała ona osiągnięcia tradycji ludowej do rangi sztuki, konstytuując w obszarze kultury, stanowiącej oś jego rozważań, zarówno dorobek literacki warstw najniższych jak i ich niebagatelną rolę w kształtowaniu się duszy zbiorowej.

1.2.3. *Filozofia natury na gruncie polskim*

O płynnym przejściu w filozoficznych koncepcjach oświeceniowych od europocentryzmu po różnorodność charakterów narodowych pisze Teresa Kostkiewiczowa w pracy *Oświecenie. Próg naszej współczesności*¹³⁴. W polskiej myśli reformatorskiej kwestie te były kluczowe i najpełniej wyraziły się w tak zwanej sprawie chłopskiej. Zaczęto zwracać uwagę i analizować osobliwości polskiej kultury, którą utrwalił folklor. Zainteresowanie nim wiąże się z szeregiem typowo oświeceniowych idei oraz ówczesną sytuacją polityczną w kraju.

Początki folklorystyki w Polsce, przez Czesława Hernasa nazywane *prefolklorystyką*¹³⁵, wynikają z popularności mitu osjanicznego. Wzbudził on ogromne zainteresowanie pieśniami ludowymi, które pod wpływem idei patriotycznych przełomu wieków przerodziło się w odrębną naukową dyscyplinę badającą kulturę chłopską. Chęć poszukiwania rodzimych starożytności utrwalał „pod strzechą” bardzo szybko się rozprzestrzeniała, w dużej mierze za sprawą działalności ośrodka puławskiego¹³⁶. Istotne wpływy rodziny Czartoryskich zaowocowały sformowaniem się nowych sposobów wyrazu umiłowania ojczyzny¹³⁷, czerpiących z prostoty i historii, a także afirmacji walki zbrojnej, w której ważną rolę odegrać mogli włościanie.

Popularność walki o emancypację chłopów polskich wywieść można ponadto, za Zbigniewem Łotysem, z nurtów fizjokratycznych. Dowodzi on, że obok wszelkich przyczyn ideologicznych i religijnych w Polsce na sprawę chłopską wpłynęły również czynniki ekonomiczne¹³⁸. Postrzegano pańszczyznę jako hamującą rozwój gospodarczy

¹³⁴ T. Kostkiewiczowa, *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, Warszawa 1994, s. 20.

¹³⁵ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, Warszawa 1965, s. 214.

¹³⁶ A. Aleksandrowicz, *Izabela Czartoryska. Polskość i europejskość*, Lublin 1998, s. 297.

¹³⁷ M. Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 2002, s. 357.

¹³⁸ Z. Łotys, *Kwestia chłopska w świadomości społecznej polskiego Oświecenia*, Olsztyn 2011, s. 56.

spowodowany niską wydajnością pracy przymusowej. Rozumieli to nawet właściciele ziemscy, którzy otwarci na nowe idee skłonni byli zaakceptować konieczność reformy; dochodziło nawet do indywidualnych inicjatyw oczynszowania chłopów. Zdecydowali się na to między innymi bratanek króla, książę Stanisław Poniatowski oraz Stanisław Małachowski, których postawa opiewana była w ówczesnej poezji (na przykład w *Polance* Stanisława Trembeckiego). Do naczelnych polskich fizjokratów Łotys zalicza Antoniego Popławskiego, Józefa Konstantego Bogusławskiego oraz Franciszka Ksawerego Dmochowskiego, podkreślając, że ich koncepcje ściśle powiązane zostały z porządkiem naturalnym¹³⁹.

Za najważniejsze dzieło polskich fizjokratów uznawany jest *Zbiór niektórych materii politycznych* pijara Antoniego Popławskiego z 1774 roku¹⁴⁰. Autor znacząco nobilituje w nim rolnictwo, wywyższając je do rangi najbardziej znaczącej gałęzi gospodarki, zaspokajającej wszystkie podstawowe, a więc i najważniejsze potrzeby człowieka. Dostrzega przy tym konieczność wyzwolenia chłopów, ale rozumie ją nie jako całkowite zniesienie poddaństwa, lecz jako pewne rozluźnienie stosunku zależności, na przykład poprzez możliwość ich wyjazdu do miasta czy też ograniczenie anarchii podatkowej. Twierdzi ponadto, że to włościańska niewola odpowiada za tak niską wydajność polskiego rolnictwa.

Wpływ idei prawa naturalnego na poglądy Popławskiego tak charakteryzuje Łotys:

Wolność dla Popławskiego to „prawo wzięte od natury” a nie efekt stanowych reglamentacji lub dowolnych interpretacji „bożych zamysłów”. Wolność winna być „zgodna z przyrodzeniem”, czyli z naturą ludzką i poddana rygorom sprężystej organizacji państwowej. Zaprzeczeniem wolności jest utożsamienie się z panującą w Rzeczypospolitej anarchią i uprzywilejowaniem tylko nielicznych¹⁴¹.

Fizjokratyczne idee Popławskiego zostały oczywiście rozwinięte przez polski obóz reformatorski. Program księdza pijara znacząco wpłynął również na profil działalności Komisji Edukacji Narodowej w dużej mierze za sprawą wielkiego zaangażowania Hugona Kołłątaja, dzielającego krytykę feudalnego porządku.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże, s. 59.

¹⁴¹ Tamże, s. 60.

Zdaniem Bogusława Leśnodorskiego, ksiądz podkanclerzy nie był jednak w niej tak stanowczy jak Stanisław Staszic czy Franciszek Salezy Jezierski¹⁴².

Szczególną rolę chłopów-rolników podkreśla Staszic w *Przestrobach dla Polski*, gdzie formułuje własne postulaty antyfeudalne. Jako podstawowe zagrożenie dla wolności w całej Europie postrzega on autorytarne rządy niektórych państw, które zagrażać będą pozostałym. Powołuje się także na prawo naturalne, które zapewni pokój i bezpieczeństwo mieszkańcom kontynentu, lecz pogwałcone pogłębiać będzie kryzys¹⁴³. Obecny w pismach Staszica wątek prawonaturalny trafnie charakteryzuje Bogdan Suchodolski:

Pojęcie „natury” jest więc w filozofii Staszica niejednolitym pojęciem. Pod pewnymi względami jest to religijne wyobrażenie opatrności kierującej losami świata; skądinąd jednak ma ono charakter immanentny, oznacza to, co się dzieje wedle pewnych wewnętrznych praw rzeczywistości, a nie według zewnętrznej w stosunku do niej ingerencji. „Prawo natury” oznacza pewne stałe prawidłowości zachodzące zarówno w przyrodzie, jak i w dziejach, ale zarazem jest ono nazwą służącą do określenia działań w danej epoce, działań historycznie ważnych, ale i historycznie przemijających. „Prawo natury” jest zespołem moralnych postulatów, określających trwałe ludzkie powinności i należytości, ale zarazem jest ono wyrazem konieczności, wedle której spełniać się mają rzeczywiście historyczne zdarzenia w ludzkim świecie¹⁴⁴.

Staszic wiąże zatem zagadnienia filozofii natury z pojęciem dziejowości. W procesie historycznym, jak twierdzi, niebagatelną rolę odgrywa temat walki o wolność uciskanych. Losy chłopów, nieposiadających prawa własności ziemi ani pozostałych przywilejów społecznych, wywołują najpilniejszą potrzebę reformy. Pisma oświeceniowego działacza znacząco wpłynęły na nobilitację społecznej pozycji polskiego włościanina w powszechnej świadomości.

Sprawa chłopska zdaje się być jeszcze ważniejsza dla Franciszka Salezego Jezierskiego. Jego radykalna teza głosi, że przekazywana ustnie z pokolenia na pokolenie tradycja ludowa jest lepszym nośnikiem wiedzy o czasach minionych niż dokumenty. Pragnie on skonfrontować z badaniami historycznymi polską tradycję

¹⁴² B. Leśnodorski, *Hugo Kollątaj*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 2: *Wiek XVIII Oświecenie*, pod red. B. Suchodolskiego, Warszawa 1956, s. 198.

¹⁴³ S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne i społeczne*, wstęp i oprac. B. Suchodolski, t. 1, Warszawa 1954, s. 214.

¹⁴⁴ B. Suchodolski, *Stanisław Staszic*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*..., s. 177.

legendarną, bazując na wiadomościach przenoszonych przez folklor¹⁴⁵. Jak słusznie zauważył Andrzej Feliks Grabski, w powieści *Rzepicha, matka królów* Jezierski manifestuje swoje poparcie dla deprecjonowanego już wówczas panteonu Kadłubka¹⁴⁶. Jego poglądy na słowiańskość cechuje więc szczególny nacisk na ludową tradycję i jej znaczenie w rekonstrukcji polskiej dziejowości. Jako członek Kuźnicy Kołłątajowskiej przeciwny był oczywiście idei państwa szlacheckiego, niejednokrotnie wchodził jednak z Kołłątajem w polemikę, twierdząc, że to dzieje kultury stanowią najbardziej znaczącą część historii¹⁴⁷. Jak stwierdza Janina Wojnar, swoje szczególne zainteresowanie przeszłością Jezierski wyniósł z okresu współpracy z Adamem Naruszewiczem¹⁴⁸, w późniejszym zaś czasie wykorzystywał pozyskaną wiedzę do walki z systemem feudalnym. Przyjął on popularną wówczas teorię podboju (por. rozdz. 1.1. niniejszej pracy), bezpośrednio uderzającą w warstwę panującą i negującą pogląd o odwiecznym i niezmiennym statusie stosunków społecznych. Zdaniem Jezierskiego, szlachta doszła do władzy z wykorzystaniem siły, tak więc przywrócenie należnego miejsca w hierarchii warstwom niższym, zgodnie z postulatami równości, oznaczać będzie powrót do stanu naturalnego. W swej twórczości literackiej przywoływał on wizerunek wolnego, szczęśliwego chłopca, osadzonego w czasach minionych, nawiązując w ten sposób do filozofii Rousseau i jego wizji doskonałej przeszłości, w której prawo naturalne było bezwarunkowo respektowane.

W dobie oświecenia literatura stała się więc polem do walki o przemiany ustrojowe i miejscem manifestacji poglądów ideowych. Jak określił jej funkcję Grabski, była ona główną dźwignią narodowego bytu¹⁴⁹. Zwłaszcza w nurcie sentymentalnym sprawa chłopska powiązana została z ideami filozofii natury. Jeden z naczynych postulatów tego prądu – prostota, doskonale korelował z nabierającą znaczenia poezją ludową, którą już wówczas nie tylko gromadzono, ale też tłumaczono z innych języków słowiańskich. Szczęólnego znaczenia w polskim sentymentalizmie nabrała sielanka, która u progu epoki nie tylko realizowała założenia estetyczne nurtu, ale z biegiem czasu stała się wręcz reprezentacją charakteru narodowego oraz gatunkiem rodzimym prezentującym cechy przodków jako wzoru dla współczesnych¹⁵⁰. Powstały w ten

¹⁴⁵ A.F. Grabski, *Myśl historyczna...*, s. 241.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 242.

¹⁴⁸ J. Wojnar, *Ideologia Franciszka Salezego Jezierskiego*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej...*, s. 249.

¹⁴⁹ A.F. Grabski, *Myśl historyczna...*, s. 260.

¹⁵⁰ T. Kostkiewiczowa, *Sentymentalizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia...*, s. 572.

sposób archetyp Słowianina określał nie tylko ludzi czułych, a więc delikatnych i żyjących w harmonii z naturą, ale też miłujących pracę i przyrodzoną moralność. Elementy te najpełniej wyrażały się w „bycie wieśniaczym”, do którego coraz częściej odnosiła się twórczość rodzimych pisarzy. Ukonstytuowana została nowa odmiana kluczowego gatunku liryki sentymentalnej, który nazywać można *sielanką słowiańską* lub też *utopią słowiańską*.

Za wiodącą postać polskiego sentymentalizmu uważa się niebezpiecznie Franciszka Karpińskiego, który wykazał wielkie zaangażowanie w sprawę antyfeudalną. Mieczysław Piszczkowski dowodzi, że taki właśnie antymagnacki ton cechuje cały dorobek poety¹⁵¹. Karpiński to twórca związany z niezamożnym ziemiaństwem¹⁵², pochylający się od samego początku nad kwestią społecznych rozwarstwień. Doskonałym polem dla wyrażenia własnych poglądów na ten temat stał się właśnie sentymentalizm. Zgodnie z jego założeniami poeta winien charakteryzować się odpowiednimi predyspozycjami i umiejętnościami niezbędnymi do uprawiania literatury¹⁵³. Według Karpińskiego jedną z nich jest *pojęcie rzeczy*, o którym tak pisał w traktacie *O wymowie w prozie albo w wierszu*:

Co należy do pojęcia rzeczy (czyli dokładnego poznania tego, o czym mówić chcemy), powinniśmy uważać związki jej albo odnoszenia się do drugich, porównanie albo różnicę, skład naturalny, albo jej rozbiór; i zatrzymawszy nacisk mniej potrzebnych okoliczności, rzecz naszą do pewnych tylko granic rozważyć mamy. Dlatego psują zawsze wymowy piękność bardzo z daleka wzięte okoliczności; jako, przeciwnym sposobem, opuszczenie potrzebnych czyni jej krzywdę, oddzielając od niej część jej istotną¹⁵⁴.

Ujęcie to wpłynęło na rolę tematyki słowiańskiej w ówczesnym świecie. Bezpośrednio wiąże się ono oczywiście z sentymentalnym światopoglądem, z którym za sprawą tematyki wiejskiej szybko powiązana została kultura ludowa. Aby pełnoprawnie wypowiadać się na jej temat, należało ją przede wszystkim poznać. Co więcej, poznać dogłębnie. Nieco dalej pisze bowiem Karpiński o *obejściu rzeczy*:

¹⁵¹ M. Piszczkowski, *Zagadnienia wiejskie w literaturze polskiego oświecenia*, cz. 1, Kraków 1960, s. 132.

¹⁵² Tamże, s. 133.

¹⁵³ T. Kostkiewiczowa, *Sentymentalizm...*, s. 568.

¹⁵⁴ F. Karpiński, *O wymowie w prozie albo w wierszu*, [w:] *Oświeceni o literaturze. Wypowiedzi pisarzy polskich 1740–1800*, oprac. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1993, s. 201.

Wszystkich tedy sposobów zażyć potrzeba, którymi być w tym, o czym pisać masz, najlepszego zasięgnął oświecenia. Obejdź wkoło po kilkakrotnie rzecz twoją, i kiedyś ją, ile możliwości, przeniknął, kiedyś jej najpilniej ze wszystkich stron przypatrz się, mówić będzie można natenczas, żeś ją i poznał dostatecznie¹⁵⁵.

Proces ten realizowano za sprawą dociekań historycznych oraz folklorystycznych, gdyż ludowość i dawność stopniowo zaczęto ze sobą utożsamiać¹⁵⁶. Idea utworu, co warto podkreślić, pełniła bowiem konkretne funkcje społeczne, wśród których do podstawowych należała kwestia wolnościowa¹⁵⁷. Literatura sentymentalna bardzo mocno związana była z tematyką włościańską, a więc w późniejszym nieco czasie także i słowiańską, dlatego znacząco motywowała zgłębianie rodzimego folkloru. Był on paradoksalnie mało znany, a dodatkowo podany został w wątpliwość przez postępujące badania historyczne. Ukonstytuowane przez Karpińskiego *pojęcie rzeczy i obejście rzeczy* mogły więc wpłynąć na chcących przenosić na karty literatury wątki ludowe, co widoczne jest we wzrastającej w początkach wieku XIX popularności folklorystyki i profesjonalnych analiz polskiej tradycji¹⁵⁸.

Pokucki poeta krytykuje bowiem *expressis verbis* wykorzystywanie w poezji motywów mitologicznych, w tym również klasycystycznych. Píše mianowicie:

Ale my po co tych Muz, tych Apollinów w naszych wzywamy poezjach, których próżności aż nadto przeświadczeni jesteśmy, a tym jeszcze sposobem odbiegamy od jednej spomędzy własności tak poezji, jako i pisma każdego; ażeby powszechnie rozumiane były, jak były rozumiane poezje starych, zamykając w sobie wiarę, którą każdy z najnikczemniejszych pogan wiedzieć i wierzyć był obowiązany. [...] Za co miasto Apollina nie ma być słońce, miasto Diany księżyc, gwiazda miasto Cynozury, piękność miasto Wenery, sprawiedliwość miasto Temidy i tam dalej¹⁵⁹.

Intencja poety to oczywiście zachęcenie do inspirowania się tradycją chrześcijańską w miejsce mitologii greckiej. Interesujące jest jednak samo negowanie kultury antycznej jako nie w pełni zrozumiałej dla polskiego odbiorcy. Wiąże się to prawdopodobnie z kryzysem edukacyjnym oraz koniecznością rozpowszechnienia

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ J. Kleiner, *Sentymentalizm i preromantyzm. Studia inedita z literatury porozbiorowej 1795–1822*, wydał z rękopisu i oprac. J. Starnawski, Kraków 1975, s. 111.

¹⁵⁷ T. Kostkiewiczowa, *Wymowa*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia...*, s. 674.

¹⁵⁸ Zob. *Dzieje folklorystyki polskiej. 1800–1863: Epoka przedkolbergowska*, pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.

¹⁵⁹ F. Karpiński, *O wymowie...*, s. 206.

dostępu do nauki. W tej sytuacji należało bowiem sięgnąć po wzorce bliższe i bardziej uniwersalne. I choć poeta z Pokucia wskazuje ich chrześcijańskie źródło, w niektórych kręgach literackich poszerzone zostały o wątki prasłowiańskie obecne w ludowej tradycji. Stało się tak w dużej mierze za sprawą procesu unarodowienia włościan.

Inną ważną kwestią poruszaną przez autora *Żalów Sarmaty* jest kategoria *czulego serca*. Mieści w sobie zainteresowanie losem biedniejszych, nie tylko w rozumieniu posiadania, ale również ogólnego życiowego powodzenia. Pisze więc Karpiński o „miękkości serca” i wrażliwości na los bliźniego. Jako antywzorzec przywołuje postać Nerona, który choć tworzył poezję, niezdolny był do dobroci dla jakiegokolwiek człowieka, przez co niegodny jest miana poety. Omawiane źródło dobrej wymowy i poezji powiązał Karpiński z pojęciem natury:

Dla niego [człowieka o czułym sercu – M.K.] widowisko natury otwarte jest, ażeby samemu sobie zostawiony, w milczeniu rozpamiętywając piękności jej, głośnymi je potem przez czułe wyrazy czynił. Dla niego uśmiecha się przyjemna łąka, niedostępne zasępiły się skały, w gruzach własnych niedobyte kiedyś zamki dawnej swojej siły i piękności płaczą. [...] tak myślący się składać na wymownego, ponieważ wszystko w naturze do jego rzemiosła wchodzi, nad wszystkim zastanawiać się będzie¹⁶⁰.

Wykorzystywanie przyrodniczych plenerów stało się jednym z fundamentów literatury sentymentalnej. Sielankowe krajobrazy polskiej wsi, wyrosłe oczywiście z podstaw oświeceniowej myśli, jeszcze mocniej skierowały uwagę literatów ku przestrzeniom wiejskim i sprawie chłopskiej. W sposób szczególny podkreślano więc walory naturalnych scenerii, korespondujących z postulatem powrotu do natury i stanowiących kontrast dla skażonych cywilizacją miejsc związanych z miastem. Coraz częściej też portret chłopa-rolnika zastępował pasterskie wizerunki przejęte z literatury powszechnej, antycznej i nowożytnej. Reprezentacje te pełniły znaczącą funkcję w agitacyjnych tekstach reformatorów.

Problemy warstw najniższych to bodaj najważniejszy aspekt drugiego etapu twórczości Karpińskiego, zapoczątkowanego przez pobyt w Warszawie w latach osiemdziesiątych¹⁶¹. Obok motywowanych osobistą wrażliwością nowoczesnych postulatów poeta wyczulony był na twórczość ludową, a jego krytycznoliterackie opinie cechowały się wysokim uznaniem dla dokonań chłopskiej kultury duchowej. Zjawisko

¹⁶⁰ Tamże, s. 203.

¹⁶¹ R. Sobol, *Ze studiów nad Karpińskim*, Wrocław 1967, s. 162.

literackich adaptacji elementów folklorystycznych w twórczości poety akcentuje Roman Sobol¹⁶².

Tomasz Chachulski podkreśla, że autor *Laury i Filona* swoje antyfeudalne poglądy manifestował nie tylko na kartach literackich dzieł, ale również poprzez życiowe wybory. Marcin Badeni w roku 1791 uzyskał dla poety przywilej królewski na pięćdziesięcioletnią dzierżawę kolonii Kraśnik, usytuowanej w pobliżu Puszczy Białowieskiej¹⁶³. Wymagała ona od Karpińskiego sporych nakładów finansowych i dużego zaangażowania modernizacyjnego, niemniej jednak to tam osiadł, by spędzić resztę życia, najdosłowniej przy tym realizując postulat powrotu do natury. Mieszkańcom swej osady zaproponował oczynszowanie oraz szereg przywilejów¹⁶⁴, wprowadzając regulacje, o które całe życie zabiegał. Niestety, jego puszczańską samotnię dwukrotnie splądrowały wojska moskiewskie¹⁶⁵. Z wielką determinacją usuwał uszkodzenia po tych wydarzeniach. Dużo trudniej było zaradzić skutkom upadku ojczyzny. Po trzecim rozbiórce Polski obrał zupełnie nowy kierunek pisarstwa. Zrezygnował z wątków politycznych i narodowościowych na rzecz problematyki dydaktyczno-moralistycznej, a po 1801 roku oficjalnie zarzucił pisanie poezji¹⁶⁶.

Te wydarzenia oraz poglądy społeczne Karpińskiego znalazły odzwierciedlenie w jego pamiętniku *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*. Autor zawarł w nim ponadto treści edukacyjne, wskazujące potrzebę światopoglądowej rewolucji. Co więcej, opisał własne metody pedagogiczne i podejmowane przez siebie próby wpłynięcia na młode pokolenie. Jako guwerner Dominika Radziwiłła pouczał młodego księcia:

Oto, Dominisiu, ludzie waści wyrócili z wozem i z tymi worami tego wieśniaka ubogiego; któż go tu wśród pola poratuje, ażeby te ciężkie wory nazad do wozu swego powkładał? Ludzie nasi są przyczyną umartwienia jego niewinnego; niechże ciż ludzie, jak wyrzucili, tak mu na wóz też wory powkładają. A tak czyż nie lepiej, że cię będzie błogosławił, aniżeli przeklinał chłopiek ten biedny i twoi służący będą się strzegli krzywdy na potem nie robić¹⁶⁷.

¹⁶² Tamże, s. 165.

¹⁶³ T. Chachulski, *Franciszek Karpiński*, Warszawa 1998, s. 41.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Tamże, s. 43.

¹⁶⁶ Por. M. Nalepa, *Żałobny orszak poetów*, Rzeszów 2001, s. 181.

¹⁶⁷ F. Karpiński, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, wyd. przygot. E. Aleksandrowska, Warszawa 1987, s. 134.

W finale przywołanej perypetii widać, że nauki poety rzeczywiście wywierają wpływ na chłopca, co dobrze rokuje w perspektywie istotnych zmian społecznych. Swą inicjatywą, którą skądinąd uważał za niezwykle ciężką pracę, Karpiński sygnalizuje rolę ideowego kształtowania młodzieży w przełomowym okresie. Zaznacza także, iż swoje zapatrywania skonfrontować musiał z matką księcia Dominika. Jej postawa dowodzi zatem anachroniczności magnaterii. Na kartach *Historii...* grupa ta jest wielokrotnie poddawana surowej krytyce i kontrastowana z warstwami uboższymi.

Nie znaczy to jednak, że przygany Karpińskiego są bezrefleksyjnie stosowane wobec całego stanu. Pamiętnikarz okazuje uznanie oświeconym umysłom, które potrafią przeciwstawić się skostniałym normom klasowym, wymienia ich nawet z nazwiska¹⁶⁸. Przykładem tego jest odnotowanie sceny z udziałem Adama Kazimierza Czartoryskiego, który na dziedzińcu pałacu w Brzeżanach spostrzega kilkunastu chłopów zakutych w kajdany. Zostali oni schwytani podczas próby ucieczki z dóbr Familii. Reakcja arystokraty zaskakuje wszystkich świadków i uczestników tego zajścia:

Kiedy komisarz tym raportem swoim spodziewa się, że książę generał chłopów zgromi i karać każe, przeciwnie wszystko stało się. Książę chłopom na ziemi leżącym powstać kazawszy rzecze im: „kiedy wam pod ojcem moim żyć było ciężko, świat dla was wolny jest; pódźcie, gdzie sami zechcecie, ja za was ojcu mojemu odpowiem. A waszmość pan, mospanie komisarzu, daj każdemu z tych ludzi po dwa talary na drogę”¹⁶⁹.

Karpiński nie szczędzi słów pochwały dla takiej postawy. Koreluje ona z osobistymi poglądami poety. Co ciekawe, zdaje się on klasyfikować jednostki zgoła odmiennie niż większość ówczesnych; w swych obserwacjach rozróżnia ludzi na podstawie ich kompetencji umysłowych. Jego uznanie zyskuje rozumna szlachta i magnateria, ale też bardziej oświeceni włościanie, których spotyka w drodze z Galicji do Warszawy:

Im więcej ku Warszawie zbliżałem się, tym bardziej lud nawet prosty ucywilizowany widziałem; nie żeby rozumu naturalnego nad nasze pospólstwo galicyjskie mieli więcej, ale że mniej przesądów. Tak na przykład nikt naszym obywatelom galicyjskim wyperswadować nie mógł o niepewności przepowiedzeń kalendarza; chłopci zaś tak u nas wierzyli pełnię

¹⁶⁸ Tamże, s. 105.

¹⁶⁹ Tamże, s. 99–100.

miesiąca, że wszystkie zachody gospodarskie, które rozpoczynali na pełni, powinny się koniecznie udać. O czarowaniu najupiorniej wierzyli, a tęcza u nich, pokazująca się na obłokach, zawsze pić z rzeki albo jeziora jakiego musiała; i dopiero zbliżając się ku Warszawie, już tam tęcza ani jadała, ani pijała¹⁷⁰.

Karpiński kieruje się więc wartościami i ideałami wieku światła. Warto podkreślić, że nie deprecjonuje on ludowej obyczajowości w ogóle, gdyż jego dezaprobatą i w tym przypadku dotyczy reliktywów nieoświeconych epok. Sam deklaruje ponadto zamiar napisania dzieła pod tytułem *Bohater straszny* opowiadającego o zmaganiach człowieka z bogami i półbogami, co miałoby ułatwić przedstawienie mitologii greckiej i rzymskiej dzieciom. Wiele mówi to o stosunku pisarza do tego rodzaju podań, które, choć nie są powiązane z faktografią, stanowią ważny element kultury. Znaczące jest również, że ich odbiorcami czyni najmłodszych czytelników. Dowodzi to jego konsekwencji w poglądach na temat bagatelnej roli fantastycznych opowieści w literaturze.

Paradoksalnie jednak pokucki poeta przyczynił się do ugruntowania miejsca ludowych podań w literackiej przestrzeni. Zmarł on w okresie oświeceniowo-romantycznego przełomu, w którym sprawa chłopska wyewoluowała ku zainteresowaniu ludowością i wątkami słowiańskimi. W zjawisku tym przejawia się wpływ myśli autora *Żebraka przy drodze*.

Refleksje Karpińskiego wraz z szeroko rozumianą filozofią natury stały się jednym z głównych czynników warunkujących oświeceniowy zwrot ku słowiańskiej tradycji. Pojęcie *natura* niesie ze sobą o wiele więcej aspektów, na omówienie których nie starczyło miejsca w niniejszym wywodzie. Należy do nich choćby rozwój zainteresowań podróźniczych, związany z poszukiwaniem estetycznych walorów przyrody. Nurty te również są głęboko zakorzenione w popularności humanitarnych idei prawa naturalnego i filozofii natury. Z nich wyrastają najistotniejsze koncepcje oświecenia zarówno europejskiego, jak i polskiego.

Nawiązania do pierwotnej duchowości Słowian dają się dostrzec w pismach najwybitniejszych umysłów tamtych czasów i dotyczy to nie tylko twórców krajowych¹⁷¹. Słowiańszczyzna w perspektywie naturalistycznych prądów jawi się

¹⁷⁰ Tamże, s. 101–102.

¹⁷¹ Por. S. Makowski, „Szkola ukraińska” w romantyzmie polskim, [w:] *Szkola ukraińska w romantyzmie polskim. Szkice polsko-ukraińskie*, pod red. S. Makowskiego, U. Makowskiej, M. Nesteruk, Warszawa 2012, s. 19.

przede wszystkim jako byt kulturowy, harmonijny i pierwotny stan w dziejach ludzkości, wart rekonstrukcji i wnikliwszych badań. Pogląd taki funkcjonował jeszcze w latach przedrozbiorowych, by rozwinąć się po upadku polskiej państwowości. Wówczas zagadnienie słowiańskiej jedności rozszerzyło się i ewoluowało do rangi koncepcji politycznej, w dużej mierze inspirowanej myślą Herdera.

Słowiańszczyzna w rodzimej literaturze stanowi swoistą realizację mitu arkadyjskiego, odpowiedź na klęski polityczne oraz nadzieję przyszłego, narodowego bytu. Warto zaznaczyć, za Klarnerówną, że koncepcje narodowyzwoleńcze pojawiły się jako pierwsze, wyprzedzając późniejsze nieco badania nad słowiańską kulturą¹⁷². Odpowiadając na postulaty Rousseau, w ludowej tradycji poszukiwano źródła naturalnego międzyludzkiego prawa moralnego; dostrzeżono w niej narodowego ducha, który nobilitowany został już w sentymentalnych wnioskach Karpińskiego. Dlatego też zaczęto zgłębiać reprezentacje owej kultury na gruncie literackim, ale też w badaniach naukowych, literatura oświeceniowa nie mogła przecież obejść się bez solidnych podstaw wiedzy. Ów historyczno-kulturowy konstrukt funkcjonował z czasem coraz powszechniej, kierując zainteresowanie inteligencji ku słowiańskiej mitologii. Oświecenie przyniosło pierwsze, nieśmiałe jeszcze, próby jej odtworzenia i zakorzenienia w sztuce. Sentymentalna krytyka wzorców klasycystycznych dodatkowo przyspieszyła ten proces. Słowiańska przestrzeń historyczno-kulturowa w ciągu dziesięcioleci wieku światła utorowała sobie drogę do zajęcia trwałego miejsca w polskiej literaturze, łącząc się z podstawowymi nurtami ideowymi tamtych czasów.

¹⁷² Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 4.

1.3. Oświeceniowe korzenie nowożytnego mitoznawstwa

Gdy mit zderzy się z mitem, jest to bardzo realne zderzenie.

Stanisław Jerzy Lec

Mit towarzyszy cywilizacji europejskiej od momentu jej narodzin. Podania greckie i rzymskie stały się istotną częścią przeobrażających się stale kultury i sztuki, funkcjonując jako ich uniwersalny fundament. Pierwsze teoretyczne badania w tym zakresie poczynił już Platon i sofisci. Jak twierdzi Stanisław Stabryła, za istotę funkcjonowania mitów uważali oni zależność pomiędzy zbiorem wierzeń a zawartą w nich prawdą filozoficzną¹⁷³. Ta ostatnia stanowić miała racjonalny kontekst wątków mitologicznych. Pomimo wielu różnic metodologicznych, tendencję do odnajdywania analogii wykazywało wiele spośród antycznych szkół filozoficznych. I tak, epikurejczycy postrzegali mit jako sakralizację osób i wydarzeń, zaś euhemeryci głosili, iż bogowie starożytni byli niegdyś ludźmi wyniesionymi poprzez mit do poziomu deifikacji¹⁷⁴.

Właśnie okres klasyczny w starożytności wyróżnił pojęcie *mythos* jako powiązane z fikcją i iluzją, obok *logos* kojarzonego z tym, co racjonalne¹⁷⁵. Marcin Klik podkreśla jednak fakt, iż mit stanowił opozycję dla prawdy u takich historyków greckich, jak Tukidydes, Herodot czy Diodor Sycylijski¹⁷⁶.

Pisząc o antycznych ujęciach mitu, nie sposób pominąć poglądów Arystotelesa. Mimo że kategoria ta nie może być rozpatrywana w kontekście propagowanej przez niego filozofii prawdy, również pretenduje do prawdy, choć w nieco innym wymiarze. Włodzimierz Szturc nazywa mit *prawdą magiczną*, niepodważalną¹⁷⁷. Krakowski badacz podkreśla również, iż uniwersalność opowieści mitycznej daje jej przewagę nad racjami indywidualnymi. W ujęciu arystotelesowskim mit jest formą naśladowczą tragedii¹⁷⁸. Sam w sobie stanowi wzniosłą historię o bogach lub herosach, z dającymi się wyróżnić w strukturze treści początkiem, środkiem i końcem. Jest więc poważny i

¹⁷³ S. Stabryła, *Wstęp*, [w:] *Mit, człowiek, literatura*, pod red. S. Stabryły, Warszawa 1992, s. 5,

¹⁷⁴ Tamże, s. 6.

¹⁷⁵ M. Klik, *Teorie mitu*, Warszawa 2016, s. 11.

¹⁷⁶ Tamże, s. 12.

¹⁷⁷ W. Szturc, *Wstęp*, [w:] M. Dybizbański, M. Szturc, *Mitoznawstwo porównawcze*, Kraków 2006, s. 10.

¹⁷⁸ Arystoteles, *Poetyka*, tłum. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989, BN II/209, s. 20.

zamknięty – jak w zachowanej części *Poetyki* wykazywał filozof¹⁷⁹. W ten sposób, już od czasów Arystotelesa mit na stałe związany został z literaturą.

Warto przy tej okazji napomknąć o retorycznym znaczeniu terminu *mýthos*. Mianowicie aż do XVIII wieku funkcjonował on jako jedna z czternastu skonwencjonalizowanych form ułożonych w określonej kolejności. Nieprzypadkowo wymieniany był jako pierwsza, a więc podstawowa umiejętność. Jerzy Ziomek definiuje ją następująco:

gr. *mýthos*, łac. *fabula* – w znaczeniu bajki (ezopowej) zwierzęcej, która znajdowała zastosowanie zarówno jako odmiana narracji oraz jako argument czerpany z przykładu, ludowej mądrości, powszechnej wiedzy¹⁸⁰;

Na szczególną uwagę w tej deskrypcji zasługuje fakt trwałego powiązania mitu z fikcyjnością, a dodatkowo z ludową mądrością i prawdami powszechnie akceptowanymi. Ziomek podkreśla wprawdzie wpływ owego porządku dydaktycznego na pogłębiający się z biegiem czasu kryzys sztuki wymowy¹⁸¹, nie umniejsza to jednak znaczenia, jakim już w XVIII wieku cieszyło się pojmowanie *mitu*. Właśnie wtedy zostało ono zaadaptowane przez języki nowożytne, w tym również polski¹⁸². Epoka oświecenia, mocno zakorzeniona w tradycji klasycznej, zdesakralizowała tę kategorię przyczyniając się jednocześnie do jej rozpowszechnienia. Poczytywano *mit* – historycznie – za narzędzie manipulacji spóółstwa przez kapłanów, prezentystycznie – za opowieść bajeczną, wyzbytą charakteru i autorytetu religijnego. W obydwu aspektach miał on być jednak nośnikiem prawd uniwersalnych, ogólnoludzkich, wręcz filozoficznych.

Oświeceniowa eksploatacja mitologii charakteryzuje się więc pewną dychotomią. Po pierwsze, wykazywano w tej epoce tendencje do racjonalizacji mitu, w wyniku których legendarne wydarzenia odbierane były jako historyczne¹⁸³. Po drugie, ówczesna popularność mitu była wyrazem irracjonalizmu, przejawiającego się w wieku światła choćby poprzez polowania na czarownice¹⁸⁴. Obydwa ujęcia znalazły swoje

¹⁷⁹ Tamże, s. 26.

¹⁸⁰ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 91.

¹⁸¹ Tamże, s. 92.

¹⁸² M. Klik, dz. cyt., s. 12.

¹⁸³ M. Dybizbański, W. Szturc, dz. cyt., s. 82.

¹⁸⁴ K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 122.

odbicie w kręgach literackich, wpływając pośrednio lub bezpośrednio na twórczość niektórych pisarzy.

Przy tym wszystkim wiek światel wykroczył daleko poza obszar mitologii klasycznych. Wraz z rozwojem etnografii i doświadczeń podróżniczych głębszej analizie poddawano mitologie nowożytne, w tym również słowiańską. W wyniku tych transformacji na drugą połowę XVIII stulecia datuje się powstanie nowej dyscypliny z tego zakresu, mitologii porównawczej¹⁸⁵. Jej pionierami byli dwaj wybitni oświeceniowi myśliciele: Charles de Brosses i Christian Gottlieb Heyne, których wkład w wykreowanie nowożytnego mitoznawstwa dopełnił Giambattista Vico.

1.3.1. *Fetyszyzm Charlesa de Brossesa*

Charles de Brosses był pierwszym filozofem, który w sposób zdecydowany zastosował teorię interpretacyjną mitu¹⁸⁶. Analizował on wierzenia starożytnego Egiptu, dowodząc ich wpływu na współczesnych mu mieszkańców tego państwa. W tym właśnie kontekście – archaicznych form religii i mitologii – stworzył on pojęcie *fetyszyzmu*, w różnych naukach wykraczające poza powszechnie przyjęte określenie dewiacji seksualnej¹⁸⁷. Warto przywołać, za Marianem Skrzypkiem, omówienie definicji *fetyszu* de Brossesa:

De Brosses podaje, że wyraz ten oznaczał „rzecz cudowną, zaczarowaną, boską (*chose féenchantée, divie*) albo będącą wyrocznią”. Jego genezę wywodzi od łacińskiego *fatum, fanum* lub *fari*, to znaczy: 1) los, przeznaczenie; 2) świątynia lub „święty” teren przeznaczony pod jej budowę; 3) mówić uroczyście, z emfazą, a więc posługiwać się językiem sakralnym¹⁸⁸.

W tym wymiarze *fetyszyzm* oznacza więc zespół cech i czynności związanych z pierwotnym kultem magicznym. De Brosses po raz pierwszy użył tego terminu w 1756 roku, pisząc o mieszkańcach Manili i ich przedmiotach czci. W dziele *Histoire des navigations aux terres australes* wykazał analogie w wierzeniach etnosów pierwotnych i współczesnych mu ludów afrykańskich. Oznaczało to, zdaniem Skrzypka, że nie tylko

¹⁸⁵ S. Stabryła, dz. cyt., s. 7.

¹⁸⁶ L. Spence, *Introduction to Mythology*, Londyn 1994, s. 45.

¹⁸⁷ M. Skrzypek, *Rozwój teorii fetyszyzmu od De Brossesa do Freuda*, [w:] C. de Brosses, *O kulcie fetyszów*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa 1992, s. VI.

¹⁸⁸ Tamże, s. VII.

wykorzystał już wtedy metodę porównawczą w badaniach nad religią, ale też dostrzegł wpływ owych wierzeń na rozwój społeczeństw¹⁸⁹.

De Brosses swoje dzieło, którego pełny tytuł w tłumaczeniu na język polski brzmi *O kulcie fetyszów albo porównanie dawnej religii Egiptu ze współczesną religią Nigrycji*, rozpoczyna od krytyki zastanych poglądów na mit. Kwestionuje więc uniwersalistyczne teorie Platona, a także ujęcie historiograficzne, zgodnie z którym w legendarnych opowieściach doszukiwano się faktów. Jest to szczególna negacja zarówno metaforycznego jak i dosłownego rozumienia mitów. Przychyla się on tym samym do trzeciego ich znaczenia, fabularyzującego pradawne historie i zabarwiającego fikcyjnością rzeczywiste postaci¹⁹⁰. Sam termin *mitologia* tłumaczy on jako „*fabule manes* – zmarli, o których się opowiada”¹⁹¹. Takie odczytanie stanowi, jego zdaniem, najlepszą metodę interpretacji mitu.

De Brosses wypowiada się w swym dziele jak prawdziwy oświecony umysł. Przedstawia swą wiedzę z zakresu historii i etnografii, nazywając jednak pogan zdziecinniałymi i zezwierzęconymi. Ów regres miał się dokonać w wyniku odejścia człowieka od „nauk zgodnych z rozumem”, pochodzących od Boga. Autor podkreśla przy tym, że niektóre ludy, w domyśle Europejczycy, etap fetyszyzmu mają już za sobą; udało im się z niego wyrwać. W pozostałościach prastarych religii dostrzec jednak można historię wspólną całej ludzkości. Koreluje to z rzeczywistymi zainteresowaniami badawczymi myśliciela i stanowi odpowiedź na pytanie o jego motywację.

De Brosses sądził, że poznając społeczeństwa pierwotne, zdoła nie tylko zgłębić przeszłość własnej cywilizacji, ale również pełną, uniwersalną prawdę o ogóle społeczeństw:

Nie ma na ogół lepszej metody przebicia zasłony pokrywającej mało znane momenty starożytności od obserwowania, czy nie zachodzi coś mniej więcej podobnego jeszcze dzisiaj, na naszych oczach. Rzeczy – powiada pewien grecki filozof (Lamiskos z Sanos) – dokonują się i będą dokonywały tak, jak się dokonywały¹⁹².

W ujęciu francuskiego etnografa i encyklopedysty historia ludzkości jest więc cykliczna; występują w niej powtarzające się procesy, z których wyciągnąć można

¹⁸⁹ Tamże, s. VIII.

¹⁹⁰ C. de Brosses, dz. cyt., s. 4.

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Tamże, s. 7.

bezcenne wnioski na temat ludzkiej natury. Podkreśla on tym samym znaczenie wierzeń pierwotnych na rozwój etnosów i działania jednostek. Metoda komparatystyczna, którą prezentuje, stanowi przejaw nowatorstwa jego myśli, która później legnie u podstaw mitoznawstwa porównawczego.

De Brosses stawia również pytanie o przyczyny powstania kultów pierwotnych. I choć stwierdza, że „nie jesteśmy zobowiązani dociekać sensu rzeczy tam, gdzie go nie ma”¹⁹³, sam takiej odpowiedzi poszukuje. Nie marginalizuje przy tym przekonania o rozprzestrzenianiu się poszczególnych wierzeń, uznaje jednak, że są one zapisane już w samej naturze ludzkiej. Co ciekawe, skłonność do ulegania fetysyzmowi przypisuje on wyłącznie umysłom nieoświeconym, za które uważa zdecydowaną większość ludzkości, od której znaleźć można zaledwie wyjątki. Podatność na wiarę w *zabobon* dostrzega przy tym również w państwach cywilizowanych, a więc europejskich. Stanowi to istotną zapowiedź poszukiwania przez niego śladów fetysyzmu w Europie.

Autor pracy *O kulcie fetyszów* łączy w niej fascynację pradziejami ludzkiej kultury i religii z jednoczesnym ich deprecjonowaniem. Wykazuje dociekliwość w poszukiwaniu paraleli pomiędzy pradziejowością i współczesnością. Jednocześnie o przedmiocie swych badań wypowiada się z pewnym lekceważącym dystansem, w którym dostrzec można rys epoki. Kluczowymi dla jego dzieła są jednak wnioski o analogiach występujących pomiędzy różnymi społeczeństwami, zarówno w perspektywie geograficznej, jak i dziejowej. Na uwagę zasługuje również pogląd na temat powiązania kultów pierwotnych z ludzką naturą i ich głębokie w niej zakorzenienie. Z myśli tej w dużej mierze wyrosły oświeceniowe nurty łączące najwcześniejsze tradycje kulturowe z ideą prawa naturalnego i uznające ten wariant pierwotnych związków człowieka ze światem.

1.3.2. Odczarowanie mitu – myśl Christpha Gottloba Heynego

Drugim z ojców mitologii porównawczej był Christoph Gottlob Heyne. Do najważniejszych jego osiągnięć należą niewątpliwie filologiczne edycje dzieł Wergiliusza, Pindara, Tibulla i Epikteta. Z kolei jego ugruntowana po 1761 roku pozycja autora, krytyka literackiego i tłumacza pozwoliła mu zyskać miano inicjatora badań nad mitami w ramach klasycznej nauki o starożytności¹⁹⁴. Odróżnił on pojęcie *mitu* od pojęcia *baśni*, pierwszy termin uznając za naukowy, *baśń* zaś za element

¹⁹³ Tamże, s. 71.

¹⁹⁴ M. Dybizbański, W. Szturc, dz. cyt., s. 95.

fikcjonalny. Marek Dybizbański w następujących słowach charakteryzuje wkład Heynego w rozwój nowożytnego mitoznawstwa:

W rozumieniu Heynego mit był historycznym i uniwersalnym gatunkiem, uformowanym w epoce „przedjęzykowej” pierwszym świadectwem ludzkiego rozumienia świata i bytu. Wyróżniał jednak w odniesieniu do mitu *genusphilosophicum*, *historicum* i później jeszcze *genuspoeticum*. W odpowiedzi na wcześniej formułowane teorie, Heyne podkreślał, że mit nie jest przypadkową konstrukcją, lecz świadomą formą kolektywnej wypowiedzi, której właściwą zawartość treściową należy dopiero rozszyfrować¹⁹⁵.

Heyne, podobnie jak de Brosses, bazował na materiałach etnograficznych zawartych w literaturze podróżniczej. Analizował przy tym obyczaje rdzennych mieszkańców Ameryki. Co ciekawe, nie zastosował w swych badaniach rozróżnienia mitu od rytuału, bardziej skupiając się na codziennym życiu ludów.

Jak podkreśla Dybizbański, najważniejszym osiągnięciem Heynego w dziedzinie badań nad mitologią było odejście od fikcjonalizacji i infantylizacji mitu¹⁹⁶. Przedstawiał go jako coś abstrakcyjnego, czego człowiek oświecony nie może odbierać dosłownie. Mit nie był już elementem baśniowym, stanowiącym wytwór wyobraźni. To raczej klucz do zrozumienia umysłu pierwotnego.

Koncepcje Heynego wpłynęły również na sposób postrzegania mitu przez polskich przedstawicieli wieku światła. Niemiecki badacz starożytności uzasadnił własne i innych próby rekonstrukcji nie tyle wierzeń, ile świadomości naszych przodków. Widział w nich możliwość zrozumienia „dzieciństwa ludzkości” oraz, podobnie jak de Brosses, pewnego nadrzędnego porządku. W tym wymiarze mit stał się dla niego narzędziem poznania ludzkiej natury i swoistym nośnikiem informacji. Jego interpretacje zaczęły wykraczać daleko poza odczytywanie elementów fikcjonalnych, stając się drogą do zrozumienia gatunku ludzkiego. Należy podkreślić również, iż obydwaj mitoznawcy, de Brosses i Heyne, szczególną wagę przywiązywali do zespołu wierzeń nowożytnych i ich współczesnych wariantów. Znacząco wpłynęło to na rozwój zainteresowań mitologiami nieklasycznymi, znacznie mniej zbadanymi niż wyeksploatowana epoka helleńska. Sprzyjały temu rozwój nauk oraz, typowa dla czasów, ciekawość badawcza.

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ Tamże, s. 96.

1.3.3. „Metatekstowa” wartość mitu według Giambattisty Vico

Nowatorskie ujęcie mitu zaprezentował także Giambattista Vico w swej monumentalnej pracy *Nauka nowa*. Choć według dzisiejszego mitoznawstwa dokonania włoskiego filozofa schodzą na drugi plan, nie sposób przecenić wpływu jego koncepcji mitu na wzrost zainteresowania mitologiami nowożytnymi w XVIII wieku.

Zdaniem Ilony Błocian i Ewy Kwiatkowskiej, Vico „ujmował mit jako dokument historii idei i obyczajów, historii natury ludzkiej i zarazem historii powszechnej”¹⁹⁷. Historyczną jego wartość myśliciel cenił głównie z uwagi na metody konceptualizacji rzeczywistości w wiekach minionych. W przeciwieństwie do de Brossesa i Heynego swą uwagę poświęcił głównie klasycznym systemom wierzeń. W ich ramach definiuje on mit jako przedmiot interpretacji zdolny objaśnić uniwersalne prawdy o ludzkości.

Myśl Vica cechuje szeroko rozumiany historyzm. Proces dziejowy jest jednak dla niego wynikiem działania Opatrzności, implikowanym więc „wzorem idealnej historii wiecznej”¹⁹⁸. W pismach włoskiego historyzofa wyraźnie rysuje się pogląd, iż człowiek w perspektywie diachronicznej odchodzi od zezwierzęcenia; cywilizując się, rezygnuje ze swych pierwotnych namiętności i przekształca w istotę w pełni ludzką. Człowieczeństwo, w rozumieniu Vica, ma charakter kolektywny, co tak komentuje Sław Krzemień-Ojak:

Wszystkie elementy kultury: mity, religie, dzieła sztuki, obyczaje, koncepcje prawne i systemy ustrojowe nie są rezultatem indywidualnych wynalazków ludzi wyjątkowo mądrych lub utalentowanych, lecz efektem zbiorowej, najczęściej pozarefleksyjnej i spontanicznej twórczości społeczeństwa. Toteż Vico skłonny jest dopatrywać się dzieła zbiorowego wszędzie tam, gdzie tradycja widziała wynik twórczego geniuszu jednostki¹⁹⁹.

Nowatorstwo tej myśli znacząco wpłynęło na utrwalenie pojęcia mitu jako holistycznej opowieści o praspoleczeństwie. Vico nie traktuje go jako historii bajecznej, naiwnej opowiastki, do której oświecony umysł nie powinien się zniżać. Tym samym mitologia jest dla niego nauką odczytywania uniwersalistycznych znaczeń, kluczowych dla określenia tożsamości człowieka. Oddala ją więc Vico zarówno od klasycznie

¹⁹⁷ I. Błocian, E. Kwiatkowska, *Koncepcje mitu i badania nad mitem*, [w:] *Studia mitoznawcze. Filozoficzne i socjologiczne aspekty mitu*, pod red. I. Błocian, E. Kwiatkowskiej, Toruń 2010, s. 9.

¹⁹⁸ S. Krzemień-Ojak, *Antropologia historyczna G. B. Vica*, [w:] G. Vico, *Nauka nowa*, wstęp i oprac. S. Krzemień-Ojak, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966, s. XXIV.

¹⁹⁹ Tenże, *Vico*, Warszawa 1971, s. 79.

rozumianej fikcyjności i poetyki, ukierunkowując ku poszukiwaniu fundamentalnych znaczeń, niezwykle istotnych dla przedstawicieli epoki, którą sam reprezentował.

Nie oznacza to jednak, że Vico odrzucił pogląd o korelacji między literaturą a mitem. Cezary Rowiński podkreśla, że wedle autora *Nauki nowej* Orfeuszowi, a więc poecie występującemu w mitologii klasycznej, zawdzięczamy podwaliny kultury i cywilizacji²⁰⁰. Włoski myśliciel wprowadza więc do rozważań nad naturą mitu kwestię jego dwubiegunowości. W historiozoficznym aspekcie istotna jest treść mitu, ale nie bagatelizuje on również sposobu, w jaki opowieść jest przedstawiana²⁰¹. Dlatego porusza problem pierwotnej naturalności mitów. Metaforyzując etap rozwoju dawnych społeczeństw motywem dziecka upraszczającego proces konceptualizacji świata, podkreśla rolę postaci poetyckich oraz elementów estetycznych (poetyckich) mitu. Prawdy powszechnie akceptowane, jak dowodzi, zostały zaszyfrowane w formie opowieści o bogach i herosach, prawidłowe odczytanie mitu powinno więc uwolnić cenne abstrakcyjne pojęcia ze skonwencjonalizowanej, naiwnej formy.

Kategoria dzieciinniałości społeczeństw pierwotnych demaskuje pewne lekceważenie, które obecne jest w analizach Vicańskich. Okres powszechnego funkcjonowania mitów pogańskich uważa on za „dzieciństwo świata”. Owocnie rozprzestrzeniała się w nim poezja, którą myśliciel postrzega jako naturalnie wrodzony dar i zarazem początek cywilizacji pogańskiej:

Ludzie pierwotni, dzicy i brutalni, tworzyli własne baśnie surowe, charakterem swym odpowiadające początkom narodów, które zaledwie wydostały się ze stanu drapieżnej wolności zwierzęcej. Potem z biegiem lat i wraz ze zmianą obyczajów, baśnie te przeinaczono, zniekształcono, zagmatwano; stało się to w czasach rozkładu i zepsucia, jeszcze przed Homerem²⁰².

Zaproponowana przez Vico periodyzacja dyktowana jest najprawdopodobniej szacunkiem dla dokonań literatury klasycznej. Etap dziejowy zapoczątkowany twórczością Homera to epoka herosów. Dzieła wybitnego helleńskiego poety traktuje Vico w kategoriach mitycznych, dostrzegając w nich nośnik historii pogańskiej. Trzeci

²⁰⁰ C. Rowiński, *Orfeusz i Eurydyka*, [w:] *Mit, człowiek, literatura...*, s. 120.

²⁰¹ M. Dybizbański, W. Szturc, dz. cyt., s. 76.

²⁰² G. Vico, dz. cyt., s. 107.

z opisywanych okresów stanowi era ludzi, w której osiągnęli oni najwyższy rozwój cywilizacyjny²⁰³.

Przedstawiona koncepcja odbiega od Roussowskiej wizji przeszłości. Vico sam przyznaje, że skłania się ku podważeniu mniemania o mądrości pogan, co wiąże się ściśle z jego rozumieniem Opatrzności oraz głęboką religijnością²⁰⁴. Społeczeństwa dawne są więc przez historiozofa deprecjonowane, skonstrastowane względem populacji oświecenia europejskiego. Znakomicie podkreśla to poniższy fragment:

Założyciele narodów pogańskich tworzyli swe pierwsze języki za pomocą śpiewu. Należy przyjąć, iż znajdowali się oni w stanie zwierzęcym niemych bestii i tak stępieli, że tylko bardzo gwałtowne namiętności mogły ich wyrwać z tego otępienia²⁰⁵.

Powstanie opowieści mitycznych akcentuje więc odwieczne ludzkie pragnienie definiowania samego siebie i otaczającej rzeczywistości. Tym samym Vico dokonuje próby zrekonstruowania procesu wyłaniania się myśli społecznej za pomocą literatury i słowa. Jak zauważa Krzemień-Ojak, Vico jest w tym względzie antyklasykiem²⁰⁶. Klasycyzm oznaczał przecież wizję poezji jako owocu myśli, Vicańska estetyka zakłada natomiast, że filozofia i poezja zupełnie się wykluczają. Przyznaje poezji należne miejsce, niemniej jednak uważa jej rolę za zakończoną. Nawet zgromadzone przez siebie dokumenty naukowe traktuje jako swego rodzaju reprezentacje świadomości dawnych społeczeństw²⁰⁷. Co ważne, taką samą funkcję pełnią jego zdaniem mity.

1.3.4. Hugona Kołłątaja wizja kultur pierwotnych

Konieczność badań nad wierzeniami społeczeństw pierwotnych na gruncie polskim zasygnalizował Hugo Kołłątaj, wspominając w *Liście do Jana Maja* o potrzebie powstania rozprawy historycznej poświęconej między innymi religii pogańskiej²⁰⁸. Kołłątaj rozpoczyna go od refleksji o deficycie dzieł przekrojowo opisujących dzieje polskiego narodu, sięgających daleko poza „historię królów”. Jak podkreśla Kazimierz Opalek, opracowania takie według Kołłątaja powinny stanowić

²⁰³ M. Dybizbański, W. Szturc, dz. cyt., s. 78.

²⁰⁴ S. Krzemień-Ojak, *Antropologia...*, s. XXV.

²⁰⁵ G. Vico, dz. cyt., s. 188.

²⁰⁶ S. Krzemień-Ojak, *Antropologia...*, s. XXVII.

²⁰⁷ Tamże, s. XXVIII.

²⁰⁸ H. Kołłątaj, *List do Jana Maja księgarza w Krakowie, pisany w Ołomuńcu z więzienia 15 VII 1802*, [w:] tegoż, *Wybór pism naukowych*, oprac. K. Opalek, Warszawa 1953, s. 422.

historię polskiej kultury²⁰⁹, dla której nieodzowne jest poznanie własnych korzeni. W tym względzie Polacy pozostają daleko w tyle za innymi nacjami europejskimi, które już dawno dokonały rzetelnego podsumowania dziejów narodowych. Wśród ojczystych zasług na tym polu autor docenia wkład Adama Naruszewicza, który jednak nie dysponował dostatecznym materiałem badawczym, przez co jego wysiłek nie mógł zostać zwieńczony sukcesem.

Ową brakującą wartością jest bowiem kultura ludowa, zarówno werbalna, materialna, jak i duchowa. W tym kontekście za naród pisarz uznaje włościan, kwestionując równocześnie poszanowanie tradycji wśród magnaterii, która z uwagi na swój kosmopolityzm przyczynia się raczej do ujednolicenia kultury europejskiej, a jej działania zaprzeczają idei różnorodności narodowej. Tak więc wiedzy na temat obyczajów i „podobieństwa do dawnych ludów” należy poszukiwać w części społeczeństwa, która pielęgnuje heterogeniczność obyczajową.

Co ciekawe, Kołłątaj wskazuje nie tylko na ogólnoetniczne odrębności europejskie, ale też zaznacza potrzebę przeprowadzenia analiz w poszczególnych regionach. Badania te powinny uwzględniać różnice w mowie, ubiorze, obrzędach, zabawach, gusłach i zabobonach, wyglądzie fizycznym i stylu życia mieszkańców, a nawet wiadomości o ich chorobach i medycynie²¹⁰. Wyniki tych rozważań, rozpatrywane w perspektywie diachronicznej, dadzą pełny obraz najdawniejszej historii narodowej, pozwolą odpowiedzieć na oszczerstwa obcych pisarzy, a przede wszystkim umożliwią pozostawienie potomnym świadectwa o obyczajach ludu w przełomowym momencie dziejów. Za sprawą tak zarysowanego programu Kołłątaj stał się duchowym ojcem polskiej etnografii i ludoznawstwa²¹¹. Oddzielną częścią projektowanego przez księdza podkanclerzego traktatu miałyby być rozprawa poświęcona religii pogańskiej i chrześcijańskiej, a więc dwóm systemom organizacji lokalnej duchowości. Kołłątaj pisze o powinności odtworzenia obrządków, hierarchii duchownych i teologów, przy czym wyraźnie podkreśla, iż dotyczy to wszystkich wyznań, nie tylko katolicyzmu. Ten zdecydowany przeciwnik teokratyzmu, nie umniejsza jednak roli konfesji w procesach kulturotwórczych i uznaje ją za jeden z istotnych aspektów narodowej tożsamości. O ile pogląd ów nie dziwi w kontekście chrześcijaństwa, o tyle podobne stanowisko

²⁰⁹ K. Opalek, *Hugo Kołłątaj jako uczony*, [w:] H. Kołłątaj, *Wybór pism...*, s. 64.

²¹⁰ H. Kołłątaj, *List do Jana Maja...*, s. 421.

²¹¹ K. Opalek, dz. cyt., s. 66.

względem religii prasłowiańskiej stanowi już osobliwość i świadczy o nowatorstwie myśli zawartych w analizowanej tu korespondencji.

Innowacyjność koncepcji Kołłątaja wyraża się również w jego krytycznoliterackich komentarzach. W *Liście do Jana Maja* autor wyróżnia sielankę polską od innych europejskich, wskazując na potrzebę uwzględnienia w tym gatunku „znajomości obyczajów naszych góralów, ale znajomości z dobrej tylko strony”²¹², gdyż regionalna tradycja mieszkańców gór posiada literacki potencjał dzięki swej prostocie i oryginalności. Cechy tej mniejszości etnicznej posłużyć mogą ponadto jako pretekst dla wprowadzenia do utworów różnorodnych tematów, z kolei zachowanie kolorytu lokalnego posłuży promocji rodzimej kultury. Wszystkie te zagadnienia powinny być jednak realizowane z uwzględnieniem doktryny epoki, co ma ubogacić twórczość narodową.

Swoje założenia Kołłątaj w dużej mierze rozwinął w *Rozbiorze krytycznym zasad historii o początkach rodu ludzkiego*. Martyna Deszczyńska wskazuje na dwoistość rozpatrywań kanonika zawartych w tekście: perspektywę logiczną i historyczną²¹³. W pierwszym ujęciu poszukiwania genezy kultów naznaczone są wpływem filozofii deistycznej. Druga koncepcja ukazuje systemy wyznaniowe jako wynik procesów dziejowych.

W rozprawie Kołłątaja wyraźnie widoczne jest zrozumienie antropologicznych mechanizmów w obrębie kultów. Autor dowodzi, że w celu ich analizy trzeba cofnąć się do religii pierwotnych i stąd wyodrębnić źródło zdolności człowieka do myślenia abstrakcyjnego, w tym również konstruowania bytów nadprzyrodzonych. W pierwszej części pisma książd podkanclerzy prezentuje pogląd o różnorodności koncepcji kosmogonicznych oraz religijnych. Wyraźnie przy tym zaznacza, że żaden z systemów wyznaniowych nie może zbliżyć się do prawdy absolutnej. Przypisane jednemu ludowi przekonania, dla innego mogą stanowić niewiarygodną fikcję. Powszechnie znaną teologię grecką podaje Kołłątaj za przykład zbioru wierzeń stanowiących sumę wielowiekowych wpływów innych plemion, co czyni z niej modyfikację pradawnych tradycji, których nie sposób bagatelizować.

Z przyrodzonej dyspozycji poszukiwania odpowiedzi na odwieczne pytanie o pochodzenie człowieka autor *Rozbioru krytycznego* wywodzi powstanie filozofii i teologii, z których pierwsza zajmować się miała „domysłami, układami i

²¹² H. Kołłątaj, *List do Jana Maja...*, s. 425.

²¹³ M. Deszczyńska, dz. cyt., s. 46. Por. H. Hinz, dz. cyt., s. 196.

twierdzeniami”²¹⁴, druga zaś „dawnymi prawami, obrządkami i tajemnicami, nade wszystko zaś wiarą pierwszym podaniom”²¹⁵. W ten sposób nobilituje on obrzędy z zamierzchłej przeszłości do poziomu przedmiotu badań naukowych i wskazuje na potrzebę analitycznego podejścia do wyobrażeń przodków.

Zaznacza także, iż na tym polu wiele kwestii wymaga gruntownych badań, przeważnie pionierskich. Taki stan rzeczy wynika, w opinii Kołłątaja, z jednej z najważniejszych cech prastarych obrządków, a więc utrzymywania zasad wiary w sekrecie, czemu sprzyjało wykorzystywanie przenośni i alegorii w podaniach i opowieściach. Z czasem osoby wtajemniczone wymarły, pozostawiając jedynie niedosłowne przekazy. Stanowią one wyzwanie badawcze dla wszystkich, którzy chcieliby poznać stojące za nimi prawdy.

W uwagach tych Kołłątaj manifestuje własny pogląd na przekaz mitologiczny będący nośnikiem informacji o przeszłości. Choć nie posługuje się terminem *mit*, charakteryzuje samo zjawisko w sposób naznaczony wpływami najwybitniejszych myślicieli tamtego czasu. Jest ono dla autora *Rozbioru krytycznego* odbiciem przeszłości, zmodyfikowanym (zmistyfikowanym) w wyniku niewiedzy o niej. Brak kompetencji czyni przedmiot opowieści mitologicznej pozornie nieprawdopodobnym, jednak w rzeczywistości stanowi kod, którego umiejętne odczytanie odsłoni pożądany przekaz.

Kołłątaj demaskuje ludzką skłonność do przekazywania historii, której treść, w zależności od formy, ulega częstym przeobrażeniom. Duży wpływ ma na to poezja. Dopóki bowiem werbalne przekazy kierowane były przez ojców do własnego potomstwa, stanowiły wierne odzwierciedlenie minionych wydarzeń. Natomiast w momencie, w którym na masową skalę podjęli się tego zadania poeci, poczęli oni uatrakcyjnić prezentowane wątki poprzez udziwnienia i fikcję. Wkrótce też zrozumieli, iż ta ostatnia cieszy się często większą popularnością od prawdy. Z tego względu ksiądz podkanclerzy stawia tezę o „zaciemnieniu” historii pierwotnej właśnie przez poetów, którzy nie przywiązywali należytej wagi do wierności swojego opowiadania wobec rzeczywistego stanu rzeczy:

Tworzyli oni nowe istoty i osoby, lub prawdziwym, utworzoną przez siebie podstawiali historię: każdej rzeczy w swych dziełach dotknęli, o każdej śpiewali, ale każdą prawie

²¹⁴ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytycznych zasad historii o początkach rodu ludzkiego*, t. 1, dz. cyt., s. 5.

²¹⁵ Tamże.

przeistoczyli lub nadwyrężyli, nic na swym nie zostawiwszy miejscu. Tym sposobem początkowe tradycje ludów, dawne domysły i układy filozofów, najstarożytniejsze dogmaty teologów, przeszedłszy przez ich ręce, przemieniły się w bajki, a nawzajem: bajki wzięły z czasem postać i powagę tradycji²¹⁶.

Tym samym Kołłątaj sygnalizuje konieczność usystematyzowania wiedzy płynącej z przekazów mitologicznych, w których zawarty został tożsamościowy pierwiastek wszystkich ludów. Odsiewając alegorię i poetycką wyobraźnię, wyodrębnić można istotę pierwotnego przekazu, w której zawarte są przyrodzone człowiekowi prawdy. Współtwórca Konstytucji Majowej przekonany jest bowiem o istnieniu prymarnej religii, której istota została zatracona przez spory teologów, a w późniejszym czasie również w wyniku działalności poetyckiej. Nie sposób natomiast przecenić prób zrekonstruowania wierzeń w ich absolutnym, nieskażonym ludzkimi pomyłkami wariacie.

Kołłątaj stwierdza ponadto, iż podstawowym błędem dziejopisów było rozpowszechnienie tradycji greckiej jako najpewniejszego nośnika pierwotnej religii. Tym samym deprecjonuje on mitologię klasyczną oraz jej dziejową funkcję, determinującą przez stulecia światopogląd myślicieli. I choć żałuje tej monotonii w optyce badaczy zagadnienia, stara się wskazać sposób odczytywania metaforycznych treści zawartych w omawianych przekazach. Wskazuje przy tym na niebagatelne znaczenie pomniejszych kultur, często stłamszonych przez grecką lub rekonstruowanych z uwzględnieniem klasycystycznych norm. Przekonany jest o nieprawidłowości takiego rozumowania, skutkującego kulturowym zubożeniem i minimalizmem oraz istotnymi lukami w badaniach nad dziejami ludzkości.

1.3.5. Mitologie narodowe

Na rozwój mitoznawstwa nowożytnego istotny wpływ miały tezy badawcze i ideowe Johanna Gottfrieda Herdera. Dybizbański podsumowuje dokonania patrona niemieckiego *Sturm und Drang* następującą uwagą:

Odmiennosc charakteru epok historycznych prowadziła do wniosku o konieczności historycznego traktowania wszelkich zjawisk kulturowych, co stało się podstawowym postulatem Herderowskiej estetyki. Zachowując przeto najważniejszą kategorię

²¹⁶ Tamże, s. 9.

klasycystycznej poetyki – *mimesis* – naśladowanie tłumaczył jako uchwycenie związków zachodzących między procesem historycznoliterackim a zjawiskami społecznymi i postulował ukazywanie w powstających współcześnie dziełach ducha narodu i epoki²¹⁷.

Herder w sposób osobliwy pochylał się nad mitologiami narodowymi. W obręb jego zainteresowań weszły nie tylko lokalne ludowe pieśni, ale również wszelkie przesady, co podkreśla w swej pracy Emil Adler²¹⁸. Niemiecki filozof widział w nich duży potencjał badawczy. W jego rozumieniu były nie tylko bogatym materiałem etnograficznym, ale też tworzywem literackim, które, po odpowiednim zebraniu i opracowaniu, pozwoli twórcom i narodom dorównać wielkością starożytnym Grekom. Co ważne, dorównać nie oznaczało w tym przypadku naśladować. W koncepcji autora *Myśli o filozofii dziejów* chodziło bowiem o osiągnięcie tej samej sławy, jednak zupełnie innymi drogami, to jest na podstawie mitologii narodowych. Olbrzymie możliwości ku temu dostrzegał on w narodzie niemieckim, ale nie wahał się również przyznać znaczenia Polakom. Nazywał Polskę pustynią literacką²¹⁹, a jednak żywo interesował się jej tradycją mitologiczną. Historyczna wartość tego słowiańskiego narodu skłaniała go do rozważań nad jego współczesnym upadkiem. Wydawał się on swoistym kuriozum właśnie wobec bogactwa tradycji. Herder rozważał go w perspektywie historyzmu, który w jego rozumieniu determinował rozwój, był jednak obciążony ryzykiem przejściowego regresu²²⁰. W przypadku Polaków były nim oczywiście rozbiory (por. 1.1.niniejszej pracy).

Polskę i resztę krajów słowiańskich filozof wielokrotnie stawia w swych pismach w wyraźnej opozycji do Grecji i Rzymu, stwierdzając, że tradycja klasyczna zdominowała kulturowy aspekt europejskiej dziejowości. Zdaje się jednak nie uznawać zasadności tego zjawiska. Jak pisze w *Dzienniku podróży 1769 roku*, „Ukraina stanie się nową Grecją. Piękny kraj, który ten lud zamieszkuje, jego wesołe usposobienie, muzykalna natura, żyzna ziemia, itd., wszystko to kiedyś się zbudzi. Z wielu małych, dzikich ludów, tak jak to miało miejsce kiedyś w Grecji, ukształtuje się cywilizowany naród”²²¹.

²¹⁷ M. Dybizbański, W. Szturc, dz. cyt., s. 93.

²¹⁸ E. Adler, *Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 91.

²¹⁹ J.G. Herder, Z: *Nieco o życiu Mikołaja Kopernika, jako dodatek do jego postaci*, tłum. T. Namowicz, [w:] tegoż, *Wybór pism*, s. 497.

²²⁰ M. Dybizbański, W. Szturc, dz. cyt., s. 93.

²²¹ J.G. Herder, Z: *Dziennik podróży 1769 roku*, [w:] tegoż, *Wybór pism...*, s. 487.

Herder kładzie więc nacisk na niewykorzystany potencjał kulturotwórczy Słowiańszczyzny. Wymienia następnie analogie pomiędzy narodami starożytnymi i współczesnymi. Jedną z nich, obok różnorodności w obrębie szczepu, jest religia. Losy katolicyzmu widzi Herder w perspektywie dziejów religii Rzymian, która naśladowała greckie bóstwa i wchłonawszy je, rozpowszechniła. Również chrześcijaństwo, jak twierdzi, zostało nadbudowane na fundamencie pogańskich tradycji.

Wszystkie wymienione wyżej kwestie stanowiły niewątpliwie dla filozofa z Morąga argument za tym, by zgłębiać lokalne europejskie mitologie. Wiązało się to ściśle z arystotelesowską koncepcją poezji odzwierciedlającą żywą kulturę, w której funkcjonuje twórca. Nowy archetyp mitologiczny byłby więc podwaliną dla nieistniejącego wcześniej nurtu poezji, która w ślad za słowiańską tradycją rozprzestrzenić się miała po całej Europie.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na wielowymiarowość kultury w rozumieniu Herdera. Jest ona powiązana z religią oraz twórczością literacką, co nie byłoby zaskakujące, gdyby nie szczególna waga, jaką przypisywał tej ostatniej na kartach swych dzieł. W sposób wyjątkowy waloryzował on nie tylko tradycję słowiańską, ale też tradycję w ogóle, żałując, iż na przestrzeni wieków europejska sztuka została zdominowana przez osiągnięcia Rzymian. Ich wpływ był tak destrukcyjny, że terytorialną potęgę Słowian uzasadniał filozof odległością od wpływów Imperium Rzymskiego²²². Wspomniane elementy twórczości Herdera wpłynęły znacząco na rozwój etnografii i zainteresowania lokalnymi wierzeniami u schyłku epoki oświecenia.

1.3.6. Antropologiczne kontynuacje oświeceniowego dorobku

Zasygnalizowane tu kwestie rozwija w swych obszernych badaniach Bronisław Malinowski, polski antropolog i podróżnik, słynący z rozpropagowania znaczenia badań terenowych w etnologii. Jego tezy mają niebagatelne znaczenie dla współczesnego sposobu odczytania mitów nowożytnych wykorzystywanych przez twórców przełomu wieku XVIII i XIX. Wiele miejsca w swych pracach poświęcił on kulturom pierwotnym i mitom, podsumowując niejako również osiągnięcia epoki oświecenia w tym zakresie. Poglądy Malinowskiego można określić mianem socjologicznej teorii mitu. Píše on:

²²² Tenże, *Myśli o filozofii...*, s. 154.

Zasadniczym zadaniem uświęconej tradycji nie jest pełnienie funkcji kroniki minionych wydarzeń; jest nim przedstawianie mającego moc obowiązującą precedensu z czasów chlubnej przeszłości w celu wywołania takich samych działań. Historyczna interpretacja mitu – jakkolwiek może być użyteczna – musi, z dwóch powodów znaleźć uzupełnienie w socjologicznej teorii mitu. Przede wszystkim, jeśli przedstawione tu poglądy są słuszne, sprawą najważniejszą jest, by badacz terenowy nie tylko studiował tekst świętej przypowieści czy legendy, ale także, i przede wszystkim, skutki pragmatyczne, jakie wywołuje ona w organizacji społecznej, praktykach religijnych i zachowaniach moralnych żyjącej społeczności²²³.

Znamienny dla jego poglądów jest podział na *sacrum* i *profanum*, do których należą, odpowiednio, systemy wierzeń oraz, jak twierdzi, nauka²²⁴. Tę drugą dostrzega on nawet u słabo rozwiniętych cywilizacji, u których pozornie dominuje wiara w elementy nadprzyrodzone i ich siłę sprawczą.

Zdaniem Malinowskiego charakterystyki pierwotnych religii, wynikłych z natury i potrzeb człowieka, najpełniej dokonał James Frazer. Z teorii szkockiego antropologa wyrosły ważne współczesne badania nad istotą mitu i wierzeń pierwotnych. U źródła tych systemów religijnych spotykają się właśnie obszary *sacrum* i *profanum*. Zanim człowiek zwrócił swe modły ku jakimkolwiek bóstwom, próbował zapanować nad naturą i podporządkować ją własnym potrzebom i woli. Procesowi temu służyć miała przede wszystkim magia i rytuały. Dopiero tam, gdzie pojawiała się bezsilność i niemoc, funkcjonować zaczynała religia w znaczeniu komunikacji z bóstwem, siłą wyższą lub choćby przodkami²²⁵. W sposób zbliżony do poglądów oświeceniowych myślicieli Malinowski definiuje *magię*: „oparta na wierze, że człowiek może bezpośrednio opanować przyrodę pod warunkiem, że zna prawa, które rządzą nią w sposób magiczny, jest w tym zakresie pokrewna nauce”²²⁶. Owo zaskakujące zestawienie nauki i magii jako zjawisk o zbieżnym charakterze legło u podstaw współczesnych badań religioznawczych i mitoznawczych.

Poglądy Malinowskiego na mit bazują nie tylko na dorobku naukowym poprzedników, ale przede wszystkim na własnych badaniach i obserwacjach. Negując

²²³ B. Malinowski, *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990, s. 360.

²²⁴ Tamże, s. 368.

²²⁵ Tamże, s. 371.

²²⁶ Tamże.

symboliczne znaczenia mitu, podkreśla on kulturotwórcze funkcje tych opowieści. Pisze mianowicie:

Naturalistyczna interpretacja mitów nie tylko nie bierze pod uwagę kulturowej funkcji mitu, ale także imputuje człowiekowi pierwotnemu wiele domniemyanych zainteresowań, w wyniku czego miesza kilka wyraźnie odrębnych typów opowiadań: bajkę, legendę, sagę, świętą przypowieść i mit²²⁷.

Kwestionuje przy tym zasadność postrzegania mitu jako fabularyzowanej historii, co wymagałyby od ludzi pierwotnych zbyt dużego zaangażowania umysłowego. W rzeczywistości bowiem podstawową motywacją dawnych społeczeństw były kwestie czysto praktyczne, gwarantujące przetrwanie i możliwie wysoki komfort życia.

Malinowski podkreśla również, że mitoznawstwo jest wąską dziedziną nauki wyrastającą wszakże z wielu innych dyscyplin²²⁸. Celem jego jest bowiem nie sama analiza zabytków kultury, ile próba zrozumienia sensu mitu. Zaznacza, że wszelkie współczesne rozważania nad tą kwestią są niemalże skazane na niepowodzenie, o ile nieznani pozostaną nosiciele określonego zestawu wierzeń. Twierdzi ponadto, że dla wyznawców mity są „nie tylko opowiadaniem, ale rzeczywistością”²²⁹. Dostrzega w tym analogię do chrześcijaństwa, którego dogmatyka opiera się na księgach biblijnych. Niezależnie jednak od reguł wszystkie religie są podobne w swej istocie, a ich istnienie uzależnione jest od wiary danej grupy osób.

Literaturę mitu uznać zatem należy za zbiór tekstów, zawierający elementy fikcjonalne i rzeczywiste. Czytając relację z dowolnego obrzędu, pamiętać należy, że w opisie czynności znajduje się również fikcja literacka, dotycząca choćby przeżyć wewnętrznych czy oczekiwań na skutki danych zachowań. Kwestia ta jest kluczowa dla zrozumienia oświeceniowych tekstów wykorzystujących mit. Ówczesne przekazy, bazujące na najnowszych badaniach, pozbawione są bowiem prób ukazania kwintesencji słowiańskiej religii. Ponadto nie sposób pominąć faktu, że autorzy osiemnastowiecznych narracji cechują się prawdziwie chrześcijańską i nowożytną mentalnością, nawet podczas tworzenia dzieł stylizowanych. Jest to wynik naśladowania utworów klasycystycznych, inspirowanych mitologiami grecką i rzymską,

²²⁷ Tamże, s. 299.

²²⁸ Tamże, s. 301.

²²⁹ Tamże, s. 302.

które, jak twierdzi Malinowski, także przedstawione zostały bez kontekstu „żywej wiary”²³⁰. Co interesujące, biorąc pod uwagę główny nośnik słowiańskiej mitologii, czyli tradycję ludową, przedstawiciele epoki oświecenia mieli już możliwość weryfikacji pewnych aspektów pogańskiej religijności. Należy jednak wziąć pod uwagę właśnie ówczesne trendy literackie i skłonność do tworzenia analogii z systemem klasycznym. Niemożność zrekonstruowania myślenia mitycznego stanowi, zdaniem polskiego badacza, istotny błąd w historii badań nad mitem²³¹. Wynika to w dużej mierze ze znaczenia religii w kulturze, które również akcentuje Malinowski. Magia i zbiory wierzeń stanowią, jego zdaniem, „nieodzowne siły moralne w każdej ludzkiej kulturze”²³². Dlatego wiąże on zjawiska wróżbiarstwa czy czarodziejstwa z kulturą rozumianą jako narzędzie zaspokajania ludzkich potrzeb. To właśnie obyczajowość poszczególnych społeczeństw zapewnia im sposoby na zdobycie pożywienia, budowę schronienia i zapewnienie sobie bezpieczeństwa. Począwszy od podstawowych pragnień kultura dąży do realizacji również tych wtórnych. Malinowski zalicza do nich między innymi gospodarcze wymagania i wartości, wzory i zakazy prawne, ambicje społeczne i uczucia rodowe oraz poczucie prestiżu politycznego²³³. Wymienione elementy determinowane są jednak przez warunki życia w grupie, a nie przez instynkt. Ludzie budują całe systemy zasad funkcjonowania, które nie tylko zaspokajają różnego rodzaju niedobory, ale również pozwalają uniknąć zagrożeń. Dyktowane pragmatyzmem przepisy przekazywane są z pokolenia na pokolenie przy pomocy mowy. Proces ten Malinowski ujmuje w następujący sposób:

[...] systemom czynności odpowiadają systemy myśli. Działanie musi być oparte na przewidywaniu i rozumieniu kontekstu sytuacji. Człowiek działa na przyrodę i bliźnich poprzez konstruktywne i wyobrażeniowe ujmowanie każdej sytuacji²³⁴.

Owa wiedza stanowi u ludów pierwotnych szczególny rodzaj nauki dyktowanej zaspokajaniem podstawowych potrzeb, których zbiór jest jednak stale rozszerzany. Ponadto obok aspektu praktycznego człowiek, jako jedyny wśród istot żyjących, cechuje się myśleniem abstrakcyjnym, które wymusza na nim odpowiedź na liczne

²³⁰ Tamże, s. 303.

²³¹ Tamże.

²³² Tenże, *Dziela*, t. 8: *Jednostka, społeczność, kultura*, tłum. S. Kaprański i in., Warszawa 2000, s. 166.

²³³ Tamże, 165.

²³⁴ Tamże.

filozoficzne pytania o własną egzystencję. Malinowski uważa, że konsekwencją tych trudności są strach i nadzieja, leżące u podstaw wszelkich systemów religijnych²³⁵. Nie wyrosły one zatem z instynktownego pragnienia przetrwania, lecz stanowią kluczowy element każdej ludzkiej zbiorowości.

Polski antropolog dochodzi zatem do ciekawych wniosków o jednorodnym charakterze mitologii i kultury w ogóle, co znacząco waloryzuje współczesne mitoznawstwo. Jego twierdzenia korelują z oświeceniowymi źródłami badań nad mitem będącymi odpowiedzią na pytanie o specyfikę i indywidualizm społeczeństw. Poglądy Malinowskiego na temat różnic między mitem „żywym” i jego literacką adaptacją stanowią również rozwinięcie osiemnastowiecznych tendencji do poszukiwania informacji wśród ludu. W ten sposób badania wybitnego polskiego etnologa stanowią nie tylko kontynuację mitoznawstwa w ujęciu postoświeceniowym, ale również, dzięki mnogości argumentów ugruntowują koncepcje mitoznawcze wypracowane w wieku światła.

Warto objąć refleksją także tezy i wnioski naukowe twórcy strukturalizmu antropologicznego, Claude’a Lévi-Straussa, który z kolei zwraca uwagę na istotne podobieństwa pomiędzy mitami wywodzącymi się z różnych szerokości geograficznych²³⁶. Pozornie stoi to w sprzeczności z naturą mitu, którym zdaje się władać przypadkowość, a jednak każdy mit podporządkowany jest strukturze. Francuski antropolog wykazuje przy tym bezpośrednie powiązanie mitu z językiem. Zauważa mianowicie, iż „mit stanowi nieodłączną część języka; poznajemy go dzięki mowie jednostkowej, a on sam należy do mowy”²³⁷. Podobnie jak mowa jednostkowa i język, również i mit posiada własne odniesienie do czasu. Nawiązuje do zdarzeń minionych, które jednak warunkują teraźniejszość, a nawet przyszłość. W przywołanym ujęciu mit stanowi kontrast wobec poezji, której istotnym czynnikiem jest poziom językowy, czyniący ją trudną do tłumaczenia i wymagającą znajomości kontekstów kulturowych oraz historycznych. Podania natomiast są łatwe do zrozumienia nawet w sytuacji mało zaawansowanej znajomości danego języka. Ich istotą jest bowiem opowiadana historia. Z tego względu dla autora *Antropologii strukturalnej* mit stanowi odrębną i niezależną jednostkę konstytutywną, podporządkowaną własnej organizacji i formie²³⁸.

²³⁵ Tamże, s. 166.

²³⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 187.

²³⁷ Tamże.

²³⁸ Tamże, s. 189.

Co ważne, jak podkreśla Lévi-Strauss, każdy mit musi być analizowany przez pryzmat wszystkich znanych jego wariantów²³⁹. Powyższa konieczność podważa wszelkie próby poszukiwania pierwotnej wersji danego mitu i w nowym kontekście ukazuje historie mniej ugruntowane źródłami, a taką zapewne jest zbiór podań słowiańskich. Tym samym teza francuskiego antropologa rzuca nowe światło na dyskurs wokół mitologii słowiańskiej oraz pozwala na interpretowanie oświeceniowych ujęć tej tradycji. Zamiast trwać jako nieprecyzyjne, spetryfikowane rozpoznania, same mogą stać się przedmiotem analiz.

Wobec mitoznawczych koncepcji oświeceniowych bardzo interesujące są również uwagi Lévi-Straussa na temat podobieństwa pomiędzy myśleniem pierwotnym a myśleniem naukowym²⁴⁰. Powołując się na socjologię, pisze on o jednorodnym charakterze tych procesów. Logika myślenia mitycznego nie jest mniej wartościowa ani mniej wymagająca od naukowych dociekań we współczesnym nam rozumieniu, ponieważ umysł człowieka wykonuje podobną pracę w obydwu przypadkach. Bagatelizowanie tego faktu jest, jego zdaniem, największym niedostatkim etnologii religijnej²⁴¹. Uznanie operacji umysłowych ludzi pierwotnych stanowi wszakże klucz dla zrozumienia istoty mitu.

Stanowisko częściowo polemiczne względem ustaleń Lévi-Straussa przyjmuje Józef Niżnik. Pisze on, że przywołany pogląd autora *Antropologii strukturalnej* może być odpowiedzią na pytanie o przyczyny współczesnego występowania mitów, jednak francuski antropolog był zbyt mocno skupiony na „technicznej” stronie mitu, przez co ideologiczny jego charakter został zepchnięty na dalszy plan²⁴². Komunikacyjna funkcja mitu w pracach Lévi-Straussa koncentruje się na relacji jednostka–zbiorowość, akcentując przede wszystkim kolektywizm. Z tego względu pojęcie *myślenia mitycznego* nabiera w jego rozważaniach charakteru kulturowego i sformalizowanego. Niżnik odnotowuje jednak istnienie zjawisk, które przypominają mity właśnie na poziomie myślenia jednostkowego, nawet jeśli nie spełniają formalnych kryteriów mitu w rozumieniu strukturalistycznym²⁴³.

²³⁹ Tamże, s. 197.

²⁴⁰ Tamże, s. 207.

²⁴¹ Tamże, s. 186.

²⁴² J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3, s. 173.

²⁴³ Tamże.

Za najistotniejszy wyróżnik mitoznawstwa nowożytnego uznać można zainteresowanie mitologiami pomniejszych społeczności. Podlegają one rekonstrukcjom i analizom, do których wykorzystuje się coraz sprawniejsze metody badawcze, jednak sam zwrot ku nim ma swoje korzenie właśnie w epoce oświeceniowej. Wyniosła ona lokalne wierzenia z poziomu guseł do przedmiotu badań etnologicznych i antropologicznych, słowem – naukowych. Wobec tych tendencji wzrasta znaczenie mitologii słowiańskiej dla polskich twórców przełomu XVIII i XIX wieku. Zainteresowanie rodzimą kulturą prahistoryczną wpisało się w liczne postulatory epoki, w tym również kształtujące się mitoznawstwo. Pojęcie mitologii zaczęło wówczas wykraczać poza klasycystyczne jego rozumienie i obejmować tradycje narodowe. Doskonałym tego wyrazem jest *Słownik mitologiczny* Alojzego Osińskiego (1806–1808), w którego wstępie znajduje się deklaracja autora: „Mitologią całą [sc. mity wielu narodów i plemion] zamknąć w tym słowniku usiłowałem”²⁴⁴. Na gruncie mitoznawstwa oświecenie pomnożyło zatem dorobek epok wcześniejszych, poszerzając samo pojęcie *mitologii*, które odtąd objęło nie tylko opowieści Greków i Rzymian, ale wszelkie zjawiska i procesy myślowe o charakterze religijno-symbolicznym. W tym kontekście mit pozostaje żywym przedmiotem badań wielu dziedzin aż do dnia dzisiejszego.

²⁴⁴ Za: E. Sarnowska-Temierusz, *Mitologia*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia...*, s. 289.

Rozdział drugi

Słowiańszczyzna wyobrażona

Tam, w dymie wznoszącym się nad głowami, snują się jeszcze stare obrzędy, nuca się dawne śpiewy i wśród płasów prostoty odzywają się imiona bogów zapomnianych.

Zorian Dołęga-Chodakowski

2.1. Ahistoryczna relacja z przedchrześcijańskiej Polski. O kolorystyce lokalnym w powieści *Rzepicha, matka królów* Franciszka Salezego Jezierskiego

Franciszek Salezy Jezierski to niezwykle ważna postać Kuźnicy Kołłątajowskiej. Stworzył on dosyć radykalną koncepcję ludowych obywateli, skontrastowaną względem wzorca państwa szlacheckiego¹, a niższe warstwy społeczne zwykł nazywać „zupełnym narodem”². Za najważniejszy aspekt dziejowości uważał on historię kultury, nobilitując przekazy ustne, które przedkładał nad źródła historyczne. Badał tradycję legendarną, konfrontując ją z informacjami przechowywanymi wśród ludu, przez co, zdaniem Andrzeja Feliksa Grabskiego, na gruncie światopoglądowym był oponentem Adama Naruszewicza i Hugona Kołłątaja³.

Jego nowatorska myśl i umiejętności oratorskie wyrosły bezpośrednio z życiowych doświadczeń oraz wykształcenia⁴. Dorastał w średniozamożnej rodzinie szlacheckiej. Jego ojciec, urzędnik państwowy, był żywo zainteresowany sytuacją społeczno-polityczną w Rzeczypospolitej, co najprawdopodobniej wpłynęło na poglądy późniejszego pisarza. Również kwalifikacje, które zdobywał pod okiem pijarów, znalazły odbicie w postępowych poglądach Jezierskiego⁵. Po ukończeniu szkoły, wybierając wśród trzech najpopularniejszych wówczas ścieżek zawodowych, prawniczej, wojskowej lub duchownej, został najpierw rejentem ziemskim. Zajęcie to

¹ A.F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 239.

² Za: B. Leśnodorski, *Polscy jakobini, Karta z dziejów insurekcji 1794 roku*, Warszawa 1960, s. 118.

³ A.F. Grabski, dz. cyt., s. 242.

⁴ B. Treger, *Kaznodzieja i prześmiewca. Uwagi o niektórych zagadnieniach twórczości i życia Franciszka Salezego Jezierskiego*, „Napis” 1999, nr 5, s. 95.

⁵ J. Ziomek, *Wstęp*, [w:] F.S. Jezierski, *Wybór pism*, Kraków 1952, s. 6.

było bardzo dochodowe, jednak nie miał do niego serca, kolejno więc próbował innych możliwości. Jako namiestnik chorągwi brał udział w tłumieniu powstania chłopskiego na Ukrainie, tzw. hajdamaczyzny⁶. Ostatecznie jednak wstąpił do seminarium, co stanowiło dla niego konieczność po roztrwonieniu otrzymanego od ojca majątku.

Jerzy Ziomek we wstępie do zbiorowego wydania utworów Jezierskiego tłumaczy zależność pomiędzy stanem kapłańskim a reformatorskimi poglądami w dobie oświecenia. Droga związana z Kościołem bardzo często obierana była wówczas przez średniozamożnych szlachciców, którzy nie chcieli powielać schematu uzależnienia od bogatszych przedstawicieli społeczeństwa. Była więc „sutanna” pewnym sposobem na osiągnięcie awansu w hierarchii dla osób przeciwstawiających się społecznym regułom. Wymagało to postępowych zapatrywań oraz umysłu otwartego na nowości obyczajowe. Z tego względu tak częstym zjawiskiem był wówczas duchowny-pisarz, czytany i jawnie popierający idee epoki, nawet te deistyczne⁷.

Bardzo ważnym epizodem z życia Jezierskiego była współpraca z Adamem Naruszewiczem przy dziele *Historia narodu polskiego* (por. 1.1. niniejszej pracy). Zdobyte wówczas doświadczenie było dla niego nieocenione nie tylko w pracy literackiej, ale także w wystąpieniach politycznych, dotyczących takich kwestii, jak dziedziczność władzy, *liberum veto* czy rozwarstwienie społeczne⁸. Zagadnienie sukcesji tronu polskiego interesowało go żywo, czemu dał wyraz w działalności publicystycznej i twórczej. Świadczy o tym również powstanie *Rzepichy, matki królów*. Ponadto ukazały się dwie jego obszerne prace poświęcone podobnej tematyce, tj. *O bezkrólewicach w Polsce i o wybieraniu królów poczynszy od śmierci Zygmunta Augusta Jagielly aż do naszych czasów*, oraz wydane pośmiertnie *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane i stosownymi do rzeczy uwagami objaśnione* (Warszawa 1791). Bezkrólewie w Polsce postrzegał Jezierski za wysoce szkodliwe, twierdząc, iż:

[...] to jest choroba powszechna narodów, to jest źródło bezprawia, zamieszania, ucisku i szkody krajowej. Bezkrólewie z przypadku tego, że brakuje osoby ze krwi panującej, jest nieszczęście z wydarzenia, bezkrólewie zaś z układu rządu krajowego, aby po śmierci

⁶ Tamże, s. 7.

⁷ Tamże, s. 8.

⁸ Tamże, s. 9.

każdego króla obierać i wskrzeszać władzę królewską, jest nieszczęściem ubranym w powagę prawa na złość rozumowi zrobionym⁹.

Badacze twórczości Jezierskiego, tacy jak przytaczany już Ziomek, Janina Wojnar-Sujecka czy Przemysława Matuszewska, podkreślają żarliwość, z jaką przelewał na papier swoje przekonania. Był to niejako znak jego czasów, gdyż dynamiczne zmiany na arenie społeczno-politycznej wymagały czujności i natychmiastowych reakcji mogących wpłynąć na opinię publiczną. Pomimo spontaniczności tych komentarzy, polszczyzna Jezierskiego jest poprawna i wpisuje się w ideologiczny charakter języka narodowego. Już Jan Śniadecki twierdził, iż „styl jego lekki, naturalny, polszczyzna czysta”¹⁰. Ekspresywny język urozmaicany komizmem był atutem przyciągającym czytelników do dzieł kanonika. Potrafił on przelewać na papier swój charakterystyczny sposób wypowiedzi¹¹, dzięki czemu jego proza zyskiwała niepowtarzalną sugestywność.

Na uwagę zasługuje fakt, iż swe dzieła Jezierski pisał anonimowo. Publicystyczna bezimiennność motywowana była w dużej mierze względami bezpieczeństwa, ale także, jak podkreśla Przemysława Matuszewska, wynikała z samych zapatrywań prozaika¹². Lista przypisywanych mu tekstów sporządzona została przez Kołłątaja i wydaje się być wiarygodna, choć autorstwo części z nich nadal jest kwestionowane – głównie z uwagi na jednorodność stylistyczną twórców skupionych wokół autora *Listów Anonima*.

Kategoryczny sposób formułowania twierdzeń wiązał się ze specyficzną rolą Jezierskiego podczas spotkań w domu Kołłątaja, których uczestników nie bez przyczyny objęto nazwą Kuźnicy Kołłątajowskiej. W tym określeniu znalazły wyraz żywiołowość, zaangażowanie i stanowczość jej członków, wśród których Jezierski stał się „głównym kowalem”¹³. Sama nazwa grupy wywodzi się z *Odpowiedzi na dzieło ks. Hugona Kołłątaja [...] „Uwagi nad pismem myśli o królach”* autorstwa Wojciecha Turskiego. Pisał on: „tej despotycznej kuźnicy i jej gromów Wulkanem jest kanonik

⁹ Za: W. Kaczorowski, *Wstęp*, [w:] F.S. Jezierski, *O bezkrólewicach w Polsce i o wybieraniu królów poczynszy od śmierci Zygmunta Augusta Jagielly aż do naszych czasów*, Opole 2017, s. 15.

¹⁰ Za: J. Wojnar-Sujecka, *Franciszek Salezy Jezierski. Zarys poglądów*, Warszawa 1956, s. 36.

¹¹ Tamże.

¹² P. Matuszewska, *Franciszek Salezy Jezierski (1740–1791)*, [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, t. 2, Warszawa 1994, s. 650.

¹³ J. Wojnar-Sujecka, dz. cyt., s. 24.

pewny ...”¹⁴. Edmund Rabowicz wskazuje jednoznacznie, iż za przemilczeniem kryło się nazwisko Jezierskiego¹⁵. Niezaprzeczalna wyrazistość tej postaci zadecydowała w dużej mierze o wadze jej głosu. Istotne jest więc, że sięgnął Jezierski właśnie po tradycję słowiańską, pisząc swą powieść historyczną.

W XVIII wieku termin ten posiadał jednak nieco inne znaczenie niż współcześnie. Na gruncie polskim wszedł on do użytku w drugiej połowie tegoż stulecia, nie wiadomo tylko, czy stosowany był już wówczas w znaczeniu wyróżnika gatunkowego. Początkowo bowiem proza epicka nazywana była *romansem*. Z czasem jednak chciano uwydatnić wartości dzieł europejskich i odciąć się od deprecjonowanego „dawnego romansu”. Powieść miała więc być odmianą pisarstwa o charakterze wychowawczym, perswazyjnym i promującym pożądane ludzkie postawy¹⁶.

Cele te autor postawił również *Rzepisze, matce królów*. Zaakcentować trzeba, że utwór ten wpisuje się w „pierwotny blok” polskich powieści, który cechuje się brakiem nadrzędnej organizacji tekstu¹⁷. Zdaniem Grzegorza Zająca, u Jezierskiego wyraża się to we fragmentaryczności ukazanego w utworze życiorysu tytułowej bohaterki, podporządkowanego funkcji moralizatorskiej dzieła¹⁸. Z kolei Wojnar-Sujecka podkreśla, że wykorzystując tło historyczne, kanonik przy pomocy przenośni znalazł możliwość wypowiedzenia się na najbardziej aktualne dla niego tematy¹⁹. Wyjątkowość powieści Jezierskiego podkreśla także Irena Łossowska. Badaczka wskazuje, że dzieło wyróżnia się na tle prozy tego okresu dzięki odchyleniu od popularnej tematyki, brakowi konwencjonalnego bohatera szlacheckiego oraz pominięciu wymogu prawdopodobieństwa²⁰. Ten ostatni czynnik dodatkowo zaakcentowany jest przez autorsko zamanifestowane uznanie dla Kadłubka i jego przekazów, dotąd dyskredytowanych w wieku światel²¹.

¹⁴ E. Rabowicz, *Kuźnica Kollątajowska*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 262.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Z. Sinko, *Powieść*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia...*, s. 453. Por. M. Rutkowska, *Sądy współczesnych o powieści polskiej XVIII wieku. Z problemów terminologii*, „Pamiętnik Literacki” 1965, nr 56, z. 3, s. 83.

¹⁷ G. Zając, *Fabula powieści polskiego oświecenia*, Kraków 2002, s. 55.

¹⁸ Tamże, s. 173.

¹⁹ J. Wojnar-Sujecka, dz. cyt., s. 40.

²⁰ I. Łossowska, *Między historyzmem oświeceniowym a romantycznym. Rzecz o powieści Franciszka Salezego Jezierskiego „Rzepicha”*, „Analecta” 1999, nr 8(15), z. 1, s. 83.

²¹ Tamże. Por. A.F. Grabski, dz. cyt., s. 241.

Osobliwość powieści jest jednak nieprzypadkowa. Zasadne jest przyjęcie perspektywy, którą wskazuje Bronisław Treger, a mianowicie że w zamiarze autora utwór stanowi traktat publicystyczny²². Widoczne jest to już w pierwszych jego rozdziałach wypełnionych refleksjami historycznymi o charakterze wstępu²³. Mieczysław Klimowicz dostrzega w nim bezpośrednie nawiązanie do kompozycji *Historii* Ignacego Krasickiego²⁴. W części tej Jezierski powiela przede wszystkim pogląd o zasługach Słowian w zahamowaniu rzymskiej ekspansji na Europę w starożytności. Podkreśla przy tym niewielkie zaangażowanie imperium w podbój tutejszych ziem. Postrzegane były one w przeszłości jako dzikie, nędzne i niedostępne²⁵. Prozaik zauważa jednak pozytywne aspekty peryferyjności tej części kontynentu, o czym świadczy rozbudowana apostrofa:

Smutny widoku ojczyzny mojej! Wtenczas, gdy insi świata mieszkańcy przewracają wnętrzności ziemi, aby z wydobytych kamieni wystawiali dzieła zdumiewające, ty, ziemio Sarmatów, byłaś przybytkiem opuszczenia, ubóstwa i dzikości!... Nie, nie można cię nazwać dzikim krajem, bo tu nie zaszedł ani Greczyn, ani Rzymianin, któryby stosując prostotę twoich mieszkańców do wymysłów życia swojej ojczyzny, nazywał cię dzikim narodem; ale raczej ty byłaś osadą prostoty świętej i niewinnego życia²⁶.

W cytowanym fragmencie znajdujemy dystynkcje charakterystyczne dla literatury utopijnej. Arkadyjskość historycznej Słowiańszczyzny czy też Sarmacji jest tego przykładem. Jezierski nie kwestionuje prostoty lokalnych obyczajów ani zacofania gospodarczego tych ziem. Czyni z nich jednak atuty opisywanej krainy, zbliżają one bowiem mieszkańców do ideału, dotąd kojarzonego z kulturą grecką i rzymską. Przeciwstawia się tym samym krytyce rubieży i wsi jako synonimowi zacofania, co często manifestuje w powieści.

Obraz Słowiańszczyzny przedchrześcijańskiej zostaje w utworze skontrastowany z cywilizacją starożytną Grecji i Rzymu. Zabieg ten szczególnie wiele znaczy wobec rozpowszechnionych w epoce fascynacji klasycystycznych. W narracji

²² B. Treger, *Wstęp*, [w:] F.S. Jezierski, *Trzy utwory z czasów Sejmu Wielkiego*, oprac. B. Treger, Kraków–Warszawa 2005, s. XVI. Por. P. Matuszewska, dz. cyt., s. 653.

²³ I. Łossowska, dz. cyt.

²⁴ M. Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 2002, s. 442.

²⁵ F.S. Jezierski, *Rzepicha matka królów, żona Piasta, między narodami Sarmackimi słowiańskiego monarchy tej części ziemi, która się nazywa Polska*, [w:] tegoż, *Trzy utwory z czasów Sejmu Wielkiego...*, s. 155.

²⁶ Tamże, s. 16.

autora *Rzepichy*... owe kultury nie są godne naśladowania z uwagi na zepsucie i zdegenerowanie. Ponadto łączą w sobie te wszystkie cechy, które twórcy sentymentalni przypisywali „zgniłemu zachodowi” Europy. Są więc Grecy i Rzymianie, według Jezierskiego, owładnięci żądzą posiadania, skupieni na rzeczach materialnych, co autor eksponuje, posługując się przykładem ubioru. Zestawia go z prostotą Słowian-Sarmatów, którzy nosząc skóry niedźwiedzie, znacznie bardziej są za nie wdzięczni losowi, a przez to też szczęśliwsi. Równie surowo ocenia kulturę – jako wytwór ludzi – oddalającą ich od natury. Powołuje się w tym miejscu na poezję, która, w połączeniu z muzyką, „napiera się bawić razem i uczyć obyczajów ludzi, podrzeźniając namiętnościom serca, gdy żartuje z występków uśmiechającą miną, nagania ich i jest do nich pobudką”²⁷. Jest więc tu liryka poczytywana za płochą rozrywkę, która pod pozorem dydaktyzmu wyzwala z jednostek liczne przywary, karmiąc ich próżność. Wobec poglądów Jezierskiego prezentowanych w dziełach publicystycznych wnioskować można, że jego krytyka nie dotyczy poezji w ogóle, a jedynie jej romansowo-sentymentalnej odmiany. Osobliwie więc negatywnie wypowiada się na temat twórczości czerpiącej z kultury greckiej i rzymskiej, po czym sam wykorzystuje podobne motywy i prezentuje ich słowiański wariant. Ukazuje w ten sposób czytelnikowi przenikniętą dydaktyzmem i społeczno-politycznymi aluzjami alternatywę Arkadii.

Komentarz dotyczący poezji kanonik zestawia z obrazem Sarmaty. Nasłuchuje on śpiewu ptaków i naśladuje go grą na fujarce. Zdaniem Jezierskiego, bliższy jest on oddania prawdziwej natury miłości niż grający na lutni poeta. Osiągnięcie lirycznej doskonałości umożliwia bowiem autentyczność ekspresji, wynikająca z obyczajowości i człowieczeństwa słowiańskich narodów. Ich poczciwość autor *Rzepichy*...kontrastuje z brutalnością cywilizacji Zachodu, powołując się na szczególny element kultury, to jest amfiteatry i organizowane w nich widowiska. Były one przyczyną cierpienia budowniczych i gladiatorów, którzy dla próżnej uciechy widzów tracili zdrowie i życie.

Swą krytyką Jezierski nawiązuje do rozważań Rousseau, który w *Liście do D'Alemberta o widowiskach* opisuje negatywne strony publicznych występów. Genewski myśliciel uważa, iż na charakterze człowieka odciska piętno nie tylko miejsce, w którym ten mieszka, ale także czasy, w jakich żyje, wyznawana przez niego

²⁷ F.S. Jezierski, *Rzepicha*..., s. 17.

religia, ustrój jego ojczyzny, lokalne przesady, a nawet klimat²⁸. Wymienia równocześnie między innymi właśnie walki gladiatorów, stwierdzając, iż były pożyteczne w okresie republiki, gdyż zwiększały odwagę i waleczność Rzymian, natomiast w epoce cesarskiej ich oddziaływanie na społeczeństwo uznać trzeba za destrukcyjne. Nowa forma rządów zmieniła społeczny odbiór walk publicznych; zaczęły one podsycać żądzę krwi i okrucieństwo. Myśl tę filozof podsumowuje w słowach: „ta sama rzecz w różnych epokach nauczyła ten sam lud z początku pogardy dla własnego życia, potem pogardy dla życia bliźniego”²⁹.

Następnie Rousseau podkreśla podstawową funkcję widowisk, to jest rozrywkę. Z upodobań poszczególnych ludów wynika różnorodność pokazów. W następstwie tym autor *Nowej Heloizy* dostrzega szereg zależności:

Lud nie znający lęku, surowy i okrutny pragnie uroczystości krwawych i niebezpiecznych, w których by dominowała odwaga i zimna krew. Lud dziki i gwałtowny pragnie krwi, walk, okrutnych namiętności. Lud rozmiłowany w rozkoszy pragnie muzyki i tańców. Lud frywolny pragnie miłości i pięknych manier. Lud wesoły pragnie żartów i śmiechu. *Trahit sua quemque voluptas*. Ludziom podobają się widowiska, które schlebiają ich skłonnościom, choć trzeba byłoby takich, które je poskramiają³⁰.

W *Liście do D'Alemberta...* wyraźnie widoczne są ponadto postulaty powrotu do natury. Podając za przykład społeczności żyjące w niemal pierwotnej harmonii, autor stwierdza, iż wszelkie widowiska, w tym również teatry, mogą być zgubne dla cnotliwych i rozmiłowanych w swej pracy ludzi. Bliską doskonałości prostotę uciechy cywilizacji wyłącznie deprawują, przez co ograniczenie rozprzestrzeniania się kultury i sztuki jest jak najbardziej uzasadnione.

Stanowisko to na kartach *Rzepichy...* przyjmuje również Jezierski. Jako przeciwieństwo rzymskiej brutalności prezentuje on sielankową wizję sarmackich matek, z miłością dbających o swoje potomstwo, to samo, które w późniejszym czasie obali zbudowaną na okrucieństwie potęgę Rzymu. Zbędne zajęcia nie rozpraszały sarmackich kobiet, w zupełności skupiają się one na swoich powinnościach. Kanonik

²⁸ J.J. Rousseau, *List o widowiskach*, tłum. W. Bieńkowska, [w:] tegoż, *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, wstęp i oprac. B. Baczeko, tłum. B. Baczeko i in., Warszawa 1966, s. 350.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

nie pozostawia więc wątpliwości co do moralnej przewagi Słowian, którą uznawać ma sama Opatrzność.

W zestawieniu tym daje się zauważyć krytyka społeczeństwa, które upojone własną potęgą, przez pychę i nieroztropność ponosi klęskę w postaci upadku państwa. Motyw ten stanowi dwuwymiarową analogię. Pełni rolę krytycznoliterackiego komentarza na temat inspiracji mitologiami klasycznymi i dyskursu w obrębie powieści i romansu. Jezierski sugeruje, że naśladowanie zdeprawowanej zachodniej cywilizacji jest niemoralne, zaś propagowanie ówczesnych wzorców ludzkich postaw i zachowań to istotny aspekt osiemnastowiecznej dyskusji na temat powieści³¹. Wyróżnikiem nowego typu prozy fabularnej jest również przybliżenie treści czytelnikowi³², co dla autora *Gawórka herbu Rawicz* oznacza potrzebę zmiany kręgu kulturowego wydarzeń z obcego na rodzimy. Opisany wyżej kontrast to także paralela nowożytnych sarmatów i ich postępowania, które doprowadziło do rozpadu narodu polskiego.

Pochwała wiejskiego życia obecna jest w całej powieści. Jezierski określa je mianem „prostoty roztropnej i rozsądnej”. Wielokrotnie narrator zaznacza wieśniacze pochodzenie Rzepichy i Piasta. Sławiąc wychowanie tytułowej bohaterki, prozaik zbliża się do wartości opiewanych przez twórców sentymentalizmu³³. W ten sposób kanonik tworzy swoisty wzór wychowania obywatelskiego, do którego, jak można się domyślać, naród polski powinien wrócić, aby zapewnić sobie dobrobyt. Obok cnoty wymienia więc takie cechy, jak dotrzymywanie danego słowa, rozsądek, pracowitość, szacunek dla rodziców i seniorów. Szczególnie ostatnia zapewnić ma dobre wzorce i kultywowanie tradycji. Autor zaznacza ponadto, że owa więź rodzinna uchroni człowieka przed występkami takimi jak próżnowanie i kłamstwo. Nietrudno dostrzec w tym wzorcu moralność ludzi oświecenia.

Owo sielankowe życie zmącić mogą dwa czynniki: religia i władza. Pierwsza z nich bywa destrukcyjna w swym skrajnym wymiarze, jakim jest fanatyzm. Druga zaś, nieumiejętnie wykonywana, obraca się w tyranie i może być niezwykle niebezpieczna dla społeczeństwa. Jezierski wyraźnie sugeruje, iż zasługą Słowian nie są poprawnie prowadzone rządy, ale respektowanie prawa naturalnego. Znajduje ono zastosowanie również w przypadku religii, nie wyłączając wierzeń prasłowiańskich. Nie skłaniały one wyznawców do krwawych ofiar czy brutalnego oporu wobec chrystianizacji. Narrator

³¹ Z. Sinko, dz. cyt., 453.

³² Tamże, s. 456.

³³ Por. M. Klimowicz, dz. cyt., s. 443.

wypowiada się na ich temat przychylnie, rytuały miały odbywać się bowiem „gwoli czci swych bożków i własnej zabawy”. W słowach tych wybrzmiewa osobliwa na tle epoki pobłażliwość. Autor wprawdzie kilkakrotnie wspomina, że religia Słowian nie była wyznaniem „prawdziwym”, za które uważa chrześcijaństwo, podkreśla jednak, że nie niosła zagrożeń w postaci nakazów stojących w oczywistej sprzeczności z etycznymi normami wieku światła.

Utopijność *Rzepichy*... wyraża się również w opisach pracy na roli. Jest to zajęcie dające satysfakcję i radujące wykonawców, w dużej mierze dzięki pięknu przyrody. Co więcej, w scenerię tę wpisany zostaje również wątek miłosny – rozterki młodej Rzepichy po poznaniu Piasta. Jezierski wdaje się tym samym w dyskusję genologiczną na temat powieści, gdyż obrazy te niczym nie przypominają osiemnastowiecznych romansów. Zwierzenia Rzepichy pełne są racjonalnych argumentów, nie zaś płochych wzruszeń. Swą powiernicą tytułowa bohaterka czyni matkę, doświadczoną, rozsądną kobietę, ucieleśniającą wszystkie wyżej wymienione zalety. W ten sposób autor podkreśla charakterystyczne dla Słowian poszanowanie starszyny³⁴. Wątek ten jest też jednak elementem racjonalizacji fabuły. Któż jak nie rodzic życzy własnemu dziecku najlepiej, a przy tym posiada wiedzę i doświadczenie życiowe? Jezierski krytykuje tym samym obecne w romansach tematy miłosnych rozterek, uzupełniając je o elementy dydaktyczne. Znamienny jest również sam wybór Rzepichy, któremu przychylna jest matka. To fabularne rozwiązanie ma na celu ukazanie mądrości dziewczyny, dalekiej od europejskich wzorców głupiutkich panien lgnących do uwodzicieli. Rzepicha bowiem wybiera na męża człowieka odpowiadającego jej zarówno życiową postawą, jak i pozycją społeczną. Z tego też względu finał miłosnej historii jest ze wszech miar pozytywny i pożądanym przez wszystkich bohaterów powieści.

W podobnym tonie utrzymane są wypowiedzi bohaterów-wieśniaków, stanowiące przykład moralizatorskiego charakteru, jakiego od doby oświecenia chciano nadać powieściom. Chłopi w utworze Jezierskiego obdarzeni są dualną perspektywą widzenia teraźniejszości i dziejowości³⁵. Wykazują się nie tylko ponadprzeciętnym rozsądkiem, ale też z przenikliwością ganią przywary mieszczań, dostrzegając równocześnie we własnym stanie liczne cnoty. Zdaniem ojca Rzepichy, prawość to niejaka konieczność w życiu człowieka wiejskiego, który bez pracowitości i uczciwości

³⁴ Por. K. Kajkowski, *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017, s. 189.

³⁵ T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, s. 250.

nie będzie w stanie w ogóle przetrwać. Zupełnie inaczej jest z mieszczanami i szlachcicami. Ci dla sprawiedliwości mają aż nazbyt wiele ustępstw, gdyż „u panów marnotrawnych jest ta różnica, że choć wszystko tracą, żadną miarą panami nie chcą przestać być”³⁶. Piastują oni wysokie stanowiska i urzędy, sprzedając w ten sposób własny honor, przyzwoitość, a nawet ojczyznę. Proceder taki nie występuje wśród chłopów, którzy, nawet gdyby zostali skuszeni chęcią zysku, obwarowani są szeregiem konsekwencji prawnych. Starzec podkreśla to w znaczących słowach: „wszakże dla nas to wystawiono szubienicę, nie dla panów”³⁷.

Powyższe napomnienia są oczywistą analogią dla współczesnej autorowi sytuacji w Polsce. Przestrzeń prasłowiańska została przez niego wykorzystana do zwrócenia uwagi na rolę chłopów w budowie silnej narodowości. Ma to miejsce za sprawą reprezentacji cnót ludności wiejskiej, ale przede wszystkim dzięki objęciu rządów przez Rzepichę i Piasta. Wykorzystując ten wątek, Jezierski zawarł w opowieści swoje postępowe poglądy na temat wolnej elekcji, a także potencjału, leżącego w najniższych warstwach społecznych. Nie bez przyczyny wybrał dla owej przenośni właśnie ten moment w dziejach Polski. Rządy dynastii Piastów stanowią wschód jej wielkości, budzącej tęsknotę ludzi oświecenia. Jej wyrazem było powstanie piastowskiego mitu „przodków pocziwych”³⁸. Fakt, że protoplaści tego rodu wywodzą się właśnie z warstw niższych, stanowi istotny dla wymowy utworu aspekt ideologiczny. Klimowicz podkreśla ponadto, że usankcjonowany przez tzw. teorię podboju podział na stany w nowoczesnych postulatach kręgu Kuźnicy był argumentem przemawiającym za potrzebą wyrównania odwiecznych krzywd społecznych³⁹.

Okazją dla wprowadzenia do tekstu odniesień do współczesności autora są także moralizatorskie wypowiedzi na temat młodzieży miejskiej obojga płci. W pierwszej kolejności narrator dokonuje oceny dziewcząt. Zarzuca mieszczenom próżność, skłonność do miłostek, pogoń za przyjemnościami. Zaznacza przy tym, że nie istnieje kobieta piękna dla wszystkich, a uroda jest kwestią gustu. Zamieszkujące miasta młode dziewczyny chcą jednak podobać się wszystkim i marnują swoje życie w pogoni za tym pustym pragnieniem. Zalotnice te bardzo często kierują się zazdrością, która szczególnie dotkliwa jest u schyłku życia, gdy powab stanowi tylko wspomnienie. Jest to swoista kara za grzech próżności w młodym wieku i dowód na sprawiedliwość

³⁶ F.S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 198.

³⁷ Tamże.

³⁸ T. Kostkiewiczowa, dz. cyt., s. 237.

³⁹ M. Klimowicz, dz. cyt., s. 442.

Opatrzności⁴⁰. Dla kontrastu, z wypowiedzi matki Rzepichy, czytelnik dowiaduje się o wiejskim sposobie wypracowania sobie spokojnej starości. Drogą tą jest zaangażowanie w życie rodzinne i opiekę nad potomstwem, w którym u schyłku życia nadal dostrzec można piękno i sens młodzieńczych wysiłków i starań. Dbałość o wychowanie młodego pokolenia znamieną jest dla czasów Jezierskiego i nie dziwi uwzględnienie jej w utworze.

Z kolei przywary młodzieży męskiej zostały wymienione w zestawieniu z postacią Piasta, przyszęgo władcy. Scharakteryzowano go jako posiadającego „dobrą wolę do wszystkiego i tak światły rozum do przyjmowania prawdy”⁴¹. Stanowi w tym względie chlubny wyjątek na tle rówieśników, wśród których dojść miało do moralnej degeneracji. Ojciec Rzepichy twierdzi ponadto, że słowiańscy bogowie tak dysponują swymi darami, że majątność nie może iść w parze z bogactwem umysłu. Młodzież jest przy tym szczególnie marnotrawna, roztrwonienie zaś odziedziczonej po przodkach ziemi zostaje przez seniora uznane za wyjątkowo niechlubne. Mężczyzna powinien bowiem pomnażać powierzony mu kapitał, pamiętając, że ziemia, którą uprawia, stanowi istotną część całej ojczyzny. Ponadto skrytykowany zostaje brak gotowości do poświęcenia wspólnej sprawie majątku, gdyż „obywatel dla swojej ojczyzny nie ma nic do utracenia”⁴².

Podobnych instruktywnych fragmentów znaleźć można w utworze dużo. Ich ahistoryczny charakter skłania do refleksji nad motywami, dla których Jezierski akcję swojej powieści osadził właśnie w przestrzeni przedchrześcijańskiej. Znajomość historii, którą nabył dzięki współpracy z Adamem Naruszewiczem, pozwalała mu na ocenę rządów dynastii Piastów, zapoczątkowanej, według podań, właśnie przez Rzepichę i jej męża. Za Wojnar-Sujecką wymienić można dwa powody, dla których Jezierski odwoływał się w swych dziełach do przeszłości, choć nigdy w sposób naukowy. Po pierwsze, analiza historii dostarczała mu argumentów dla głoszonych przez siebie poglądów. Po drugie, wykorzystywał ją jako kostium literacki, umożliwiając krytykę rzeczywistości⁴³. W odwołaniach do legendarnych początków narodu polskiego próbował on znaleźć odpowiedź na nurtujące go pytania, między innymi o przyczynę marginalnej roli chłopów w życiu społecznym⁴⁴.

⁴⁰ F.S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 184–185.

⁴¹ Tamże, s. 197.

⁴² Tamże, s. 197.

⁴³ J. Wojnar-Sujecka, dz. cyt., s. 154.

⁴⁴ Tamże, s. 161.

Ponadto zdawał on sobie doskonale sprawę z rozpoczynającego się w XVIII wieku nowego rozdziału w historiografii dziejów. Zwrócenie uwagi na wagę stanu chłopskiego zasygnalizowało problem niedostatków dotychczasowych źródeł historycznych, które powinno się rozszerzyć o tradycję i kulturę. Jezierski daleki był jednak od dawania wiary wydarzeniom legendarnym. Jak stwierdza Jerzy Ziomek, autor *Rzepichy*... „nie chce się zgodzić na historię, która jest historią władców, potężnych rodów krajowych i wojen, która nie uwzględnia losu mas ludowych”⁴⁵. Z tego względu swój najobszerniejszy utwór narracyjny poświęcił między innymi tradycji ludowej w jej rdzennie polskim, czy też słowiańskim, wariacie.

Postulat ten obecny jest na kartach powieści na kartach powieści. Narrator zauważa, że podania o początkach państwa polskiego trudno jest naukowo zweryfikować. Z pewnością więc posiadają one elementy najzupełniej fantastyczne, nie dowodzi to jednak ich jednoznacznej nieprawdziwości. Zdaniem autora są równie wiarygodne, co analogiczne, a bardziej cenione podania o powstaniu Rzymu, Egiptu, Grecji czy Francji. Na temat mitologii wypowiada się w następujących słowach:

Lubo zaś mitologia, będąc bajką świętości pogańskich, zamieszała i przytłumiła prawdę historii, jednakże ślady podobieństw roztrząsając krytyką, ma domysły wspierające się na prawdzie. Narody nie znające Stwórcy, a szukające Boga samą potrzebą serca, wymyślały sobie bałwochwalstwo, częścią z planet, częścią z żywiołów i innych udziałów natury. Gdy się zaś trafił mąż jaki, dobroczyńca narodu ludzkiego, miała go potomność za Boga, i nazwisko jego imienia łączyła z jakąś okazałą własnością natury⁴⁶.

Nie deprecjonuje on zatem podań, świadom, że ich wartość ma wysoki potencjał kulturowy, nawet jeśli wydarzenia są okraszone elementami najzupełniej fikcyjnymi. Podobnie zresztą traktuje zagadnienia dziejowe w swym własnym utworze, fabularyzując je i wzbogacając wtrętami ahistorycznymi. Przykładem tego jest chociażby zabieg upublicznienia pamiętnika Rzepichy, który rzekomo odnaleźć miał autor, i uznania go za źródło wydarzeń opisanych w powieści.

Jezierski traktuje podania gminu jako swego rodzaju przypowieści. Wymienia trzy ich odmiany. Pierwsza, traktująca o „królach złych i dobrych”, stanowi wyraz ludzkiej moralności. Druga, to bajki o wyprawach wojennych, które są reprezentacją stosunków społecznych i funkcjonowania jednostki w grupie. Odmiana trzecia to

⁴⁵ J. Ziomek, *Wstęp*..., s. 45.

⁴⁶ F.S. Jezierski, *Rzepicha*..., s. 161.

historie miłosne, wyraz ludzkich emocji⁴⁷. Podobną funkcję sam autor przypisuje wykorzystanym przez siebie podaniom słowiańskim. Przykładem tego jest legenda o Popielu, którą w utworze przedstawia matka Rzepichy. Opowiada córce o władcy-rozpustniku, który znany był z powiedzenia „bodaj mię myszy zjadły”. Historia ta staje się pretekstem dla zaprezentowania napomnień dotyczących unoszenia się gniewem, złorzeczenia, kłamstwa, zazdrości i zdrady. Wspomina przy tym także o roli bóstw słowiańskich w wymierzeniu zasłużonej kary. Los Popiela dopełnia się w sposób noszący znamiona nadprzyrodzonej siły, co sugeruje właśnie interwencję bogów. Przywołanie postaci złego władcy, który drogo płaci za swe występki wobec poddanych, jest oczywiście nieprzypadkowe i podobnie jak w powieści, także czytelnikowi ma nieść stosowny morał.

Inna legenda stanowi fragment fabuły. Mowa tu o wizycie dwóch wędrowców w zagrodzie Rzepichy i Popiela. Przybycie obcokrajowców ma miejsce w przeddzień uczy z okazji nadania imienia ich synowi. Piast w utworze Jezierskiego wdaje się w polityczną dyskusję z Rzymianami, którym udziela schronienia. Opowiada im o złej kondycji swojego państwa, w którym zapanowało bezkrólewie. Następnego dnia, w czasie uczy, roztropność Piasta zostaje nagrodzona cudem rozmnożenia żywności, który zwraca uwagę biesiadników na gospodarza, przez co chętnie oddają mu swój głos podczas trwającego już wówczas sejm. Narrator objaśnia nawet, że imię syna Piasta, Siemowit, pochodzi właśnie od tego wydarzenia. Widoczne jest więc umiejętne wprowadzenie przez Jezierskiego tematów politycznych i własnych poglądów w obręb baśniowej historii Polski.

Wykorzystane w utworze podania zostają zaprezentowane na tle chłopskiej obyczajowości. W podobny sposób autor wprowadza do tekstu elementy mitologiczne, takie jak obrzędy i wiarę w poszczególne bóstwa. Kolejne etapy życia Rzepichy stają się okazją dla zaprezentowania zwyczajów ludności wiejskiej sprzed czasów chrześcijańskich. Opisuując więc narodziny głównej bohaterki, autor nawiązuje do obrzędowości Słowian:

Mieli zwyczaj Słowianie, że mianowanie urodzonego potomstwa odkładali do dalszego czasu; była to uroczystość domu i obrządek ich religii. Dzieciom męskiej płci w siedem lat pierwszy raz postrzygano włosy. Dla dziewczyn zaś nie było postrzyżyn, ale natomiast uwity

⁴⁷ Tamże, s. 169.

wieniec ze wszystkich roślin kwitnących naówczas, kładziono na głowę i nadawano stosowne nazwiska⁴⁸.

Na obecność postrzyżyn w obrzędowości pogan wskazuje wielu badaczy, wśród nich Andrzej Szyjewski. Religioznawca wiąże obrzęd ów z kultem boga Roda, któremu poświęcano wówczas ścięte włosy oraz posiłek⁴⁹. Historyczność zwyczaju sakralnego uctowania, który występuje w powieści Jezierskiego, potwierdza również Brückner⁵⁰. Niewątpliwie jednak osiemnastowieczny pisarz powieła tu przede wszystkim jedną z najpopularniejszych legend o początkach rodu Piastów⁵¹.

W fabularyzowanych opisach ceremonii dostrzec można relacje ustne, prawdopodobnie zasłyszane przez samego autora. Wyraża się to w przypisach, którymi Jezierski opatruje poszczególne wątki. Takim przypadkiem jest fragment, w którym zobrazowane są okoliczności zawierania związków małżeńskich. Prozaik opisuje je dosyć szczegółowo, uwzględniając element zrzeczenia się przez rodziców opieki nad dzieckiem, najczęściej córką⁵². Narrator wdaje się tu w niuanse obyczajowe, precyzując charakter owego zwyczaju jako daleki od praktyk rzymskich. Dokładność tę uzasadnia przypis, w którym autor powołuje się na kultywowanie tego rodzaju praktyk na terenie ówczesnej Rosji. Można zatem wnioskować, że pisarz bazuje w tym przypadku na wciąż aktualnych podaniach ustnych.

Sumiennie opisany jest również sam moment zawarcia małżeństwa przez Rzepichę i Piastą. Narrator wymienia więc symboliczne wstąpienie nowożeńców na zwierzęcą skórę i podkreśla ofiarny charakter uroczystości. O tych samych elementach wspomina Brückner, rekonstruując zwyczaje związane ze słowiańską swadźbą⁵³.

Podobne inspiracje Jezierski wykorzystuje najpewniej w przypadku relacji z pogrzebu. Obrzęd ten autor prezentuje w następujących słowach:

Zaprężono wóz czterema wołami przybrany świerczyną, na który włożono ciało w takich szatach, jakich ojciec zażywał; obstawiono ciało odrobinami legumin i żywności, które były i skutkiem pracy, i potrzebą życia. Sąsiedzi, powinowaci i rodzina, otaczała wywóz ciała do pogrzebu [...]. Na miejsce pogrzebu obierano grób pod jakim drzewem wyznaczonego gaju

⁴⁸ Tamże, s. 167.

⁴⁹ A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 192.

⁵⁰ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 304.

⁵¹ Por. Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, Wrocław 2003, s. 13.

⁵² F.S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 209.

⁵³ A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 1: *Od czasów przedhistorycznych do roku 1506*, Warszawa 1939, s. 112.

na cmentarz [...]. Gdy stanął wóz nad wykopanym grobem, umarłego ciało stojące na nogach wpuszczano w ziemię, jeżeli zaś był rodu wysokiego, siedzące na krześle⁵⁴.

Na obszarze Słowiańszczyzny najprawdopodobniej występowały pochówki ciałaopalne⁵⁵. Wskazują na to zarówno badania archeologiczne, jak i analizy źródeł pisanych. Sugerują one ponadto, że ostatnie pożegnanie było obrzędkiem radosnym, nie brały w nim udziału płaczki⁵⁶, o których wspomina narrator *Rzepichy*.... Osiemnastowieczny stan badań widocznie nie pozwala mu na precyzyjną rekonstrukcję pogańskiego ceremoniału, mimo że w przypisie do tego ustępu Jezierski powołuje się na Naruszewicza. W tym przypadku jest to jednak przykład szczególnego przeniesienia znanych sobie realiów na pradawne wierzenia. Po zabieg taki często sięga Jezierski, o którym Wojnar-Sujecka słusznie pisze, iż nie jest on badaczem, a publicystą⁵⁷. Należy o tym pamiętać, pomimo zastosowania przez duchownego pozorów historycznej rzetelności, wynikających z użycia przypisów oraz samej konwencji powieści historycznej.

Jezierski opisuje także inny ważny etap życia człowieka, jakim jest moment określany jako „pojawienie się w świątyni”. Autor przedstawia ten akt w charakterze konieczności przyjścia do kościoła z zakrwawionym oszczepem i w odzieniu ze skóry zabitego przez siebie zwierzęcia⁵⁸. Ponadto osoba ukazująca się po raz pierwszy bóstwu powinna złożyć ofiarę z płodów roli i trzody. Kanonik zawiera w powieści barwny opis przygotowanej do tej uroczystości *Rzepichy*. Niewątpliwie jednak nosi on znamiona chrześcijańskiej perspektywy. Zarówno obraz samego budynku jak i ceremonii nasuwa czytelnikowi na myśl raczej ważne chrześcijańskie uroczystości, niż pogańskie realia⁵⁹.

Obok legend i obrzędów Jezierski wymienia również imiona prasłowiańskich bóstw. Jako pierwsza w tekście pojawia się Ziwanna. U autora *Rzepichy*... nazwa ta pochodzić ma od „ziewania”, które męczy chłopów w sierpniu z uwagi na krótkie noce. W miesiącu tym przypadać miało święto tejże bogini. Wykorzystana przez pisarza

⁵⁴ F.S. Jezierski, *Rzepicha*..., s. 216.

⁵⁵ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich*, „Archeologia” 1952–1953, nr 5, s. 125.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ J. Wojnar-Sujecka, dz. cyt., s. 153.

⁵⁸ F.S. Jezierski, *Rzepicha*..., s. 175.

⁵⁹ Różnorodność słowiańskich przestrzeni kultowych szerzej opisuje L.P. Słupecki, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, pod red. W. Chudziaka, S. Moździocha, Toruń–Wrocław–Warszawa 2006, s. 63.

etymologia nie jest uwzględniana przez współczesnych badaczy, forma „Ziewanna” jest jednak używana w kronice Marcina Bielskiego⁶⁰.

W powieści przywołane zostaje również bóstwo Świstum Poświstum. Jak podaje sam autor w przypisie, jest to bóg wiatrów, odpowiednik greckiego Eola⁶¹. Uroczystości na jego cześć miały odbywać się w maju. Osobliwie, z uwagi na współczesne ustalenia, czyni z niego Jezierski ważną postać w słowiańskim panteonie, o czym świadczą rozmiary świątyni umiejscowionej w Kruszwicy oraz huczne obchody święta. W rzeczywistości bóstwo to, czy też bóstwa Świst i Poświst, zdają się mieć raczej marginalne znaczenie i rzadko są wzmiankowane przez badaczy.

Jezierski wymienia ponadto Peruna, patrona gromów i wojny. Był on naczelnym bogiem Słowiańszczyzny⁶², jednak w omawianej powieści wspomniany zostaje w złowrogiej przepowiedni i skojarzony wyłącznie z konfliktami zbrojnymi. W ujęciu kanonika jest więc ten idol raczej synonimem chaosu i kary, co nie dziwi z uwagi na pejoratywne konotacje przypisanego mu zjawiska. W finale powieści, jako przeciwieństwo złowrogiej postaci, omówione zostaje także Lelum Polelum, mające nieść pokój i naturalną harmonię. Budowa świątyni ku jego czci symbolizuje spokojne czasy czekające Słowian pod panowaniem cnotliwych władców. Rzeczywiście, bóstwo to, czy też para bóstw, jest bardzo popularna w polskiej literaturze. Wzmiankują ją twórcy tacy, jak Ignacy Krasicki czy Juliusz Słowacki. Dopiero od XX wieku kategoryczne wnioski Brücknera podają w wątpliwość istnienie kultu poświęconego Lelum Polelum⁶³.

Rzepicha, matka królów jest nowatorskim w swoich czasach rodzajem powieści pouczającej i przekazującej ogromny ładunek ideologiczny. Kostium historyczny zostaje przez autora wykorzystany jako pretekst do wprowadzenia licznych alegorii i odniesień do współczesności. Jezierski z premedytacją nie korzysta z warsztatu historycznego, którego dynamiczny rozwój przypada na czasy oświecenia. Swoją relację z przedchrześcijańskiej Polski całkowicie przeznacza społecznym potrzebom, z których naczelną okazuje się przedstawienie czytelnikowi reformatorskich wartości. Duchowny tworzy przy tym utopijną wizję Słowiańszczyzny, której kultura posiada

⁶⁰ Za: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 197.

⁶¹ F.S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 176.

⁶² A. Gieysztor, dz. cyt., s. 85.

⁶³ A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 39.

ogromny potencjał, nadal dostrzegalny w czasach współczesnych autorowi. Powieść historyczna w wariacie księdza kanonika nie miała być, nawet w założeniu, popisem merytorycznym i prezentacją wiedzy oświeconego umysłu. Jest natomiast ważną nobilitacją głosu ludu, który przemawia w tekście na temat własnego udziału w kształtowaniu się polskiej tożsamości, a przy tym znacząco przyczynia się do powstania słowiańskiego archetypu etnicznego.

2.2. W ślad za słowiańskim duchem. Refleksja nad etnicznością w *Podróżach w krajach słowiańskich odbywanych Aleksandra Sapiehy*⁶⁴

Masa banalnych szczegółów i trywialnych obserwacji zostaje uszlachetniona przez sam fakt ich utrwalenia; przez to, że ktoś je opisał.

Mircea Eliade

Skomplikowane nastroje społeczno-polityczne rozległego obszaru Słowiańszczyzny znalazły swoje odzwierciedlenie w prozie Aleksandra Sapiehy zatytułowanej *Podróż w krajach słowiańskich odbywane*. Zawarta w nich relacja obejmuje wędrówkę od Triestu do Dubrownika, którą Sapieha odbył w latach 1802–1803⁶⁵. Zdaniem serbskiego badacza, Ljubomira Durkovića-Jakšića, przekaz Sapiehy jest „pierwszym w literaturze polskiej studium o współplemieńcach Polaków”⁶⁶. Choć podróżnik wprost pisze, że nieznana jest mu słowiańska tradycja i obrzędowość ani nawet dzieje Słowian południowych, znakomicie charakteryzuje nie tylko swoje obserwacje, ale przede wszystkim udaje mu się uchwycić istotę słowiańskiego ducha.

Sprawozdanie to nie jest wolne od otwartych manifestów oraz deklaracji, mimo że autor starał się zachować naukowy obiektywizm. Wysłane przez Sapiechę wnioski rzadko mają charakter badawczej dociekliwości, znacznie częściej zaś moralizatorsko-ideowy. Widać w nich wyraźnie, że to osobisty światopogląd, zdominowany przez ówczesną sytuację polityczną rodaków, nie zaś konkretny materiał wymagający analizy, stał się dla autora punktem wyjścia dla opisywanych wątków. Przejawia się to już w samych przyczynach odbycia podróży, które autor wymienia we wstępie. Jedną z jego motywacji stanowi chęć przekonania się o wrażeniu, jakie na słowiańskich ludach wywarła klęska narodu polskiego. Wynika z tego, że skłonny jest on szukać u pobratymców wsparcia, nawet wyłącznie moralnego, i zrozumienia. Zaraz jednak dodaje: „Nieśmy oddalonym braciom naszym skutek postępu naszego i nieszczęść, cywilizację, a w zamian odbierzemy starodawnych naszych obyczajów oświecenie i

⁶⁴ Analiza ta została opublikowana jako część artykułu *Idea hegemonii kulturowej Polski i Polaków w prozie podróżniczej Aleksandra Sapiehy*, „Tematy i Konteksty” 2017, nr 7(12), s. 142–152.

⁶⁵ Z.J. Wójcik, *Sapieha Aleksander Antoni*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 34, pod red. S. Kieniewicza i A. Gieysztor, Wrocław 1992–1993, s. 570.

⁶⁶ L. Durković-Jakšić, *O podróży Aleksandra Sapiehy po Słowiańszczyźnie Południowej*, [w:] A. Sapieha, *Podróż w krajach słowiańskich odbywane*, przedm. L. Durković-Jakšić, Wrocław 1983, s. 4.

cnót radnych zakłady”⁶⁷. Niezwykle to osobliwa wymiana, skoro obejmuje tak przeciwstawne sobie wartości. Sapieha, wielki zwolennik idei naturalistycznych, pozostaje także pod przemożnym wpływem oświeceniowych dociekań rozumu. Ich wynik – światła cywilizacja europejska – okupiony został jednak odejściem od natury. Polacy przeszli więc, jego zdaniem, znacznie dłuższą drogę niż współcześni im bracia z południa. Nauczeni doświadczeniem winni poprowadzić Słowian południowych do poziomu cywilizacyjnego rozwoju, na którym sami obecnie się znajdują, co nie pozostawia złudzeń odnośnie do wyznawanej przez niego idei polskiej hegemonii. Aby ją dostrzec, podkreślić należy zauważalne u Sapiehy umiłowanie nauki, w atmosferze którego dorastał już w rezydencji Anny z Sapiehów Jabłonowskiej⁶⁸.

Pomimo przyjęcia założenia o poszukiwaniu „starodawnych naszych obyczajów”⁶⁹ w kulturze słowiańskiej, Sapieha kilkakrotnie odchodzi od niego, przejawiając zainteresowanie wpływami obcych cywilizacji. Pierwszą z nich jest kultura rzymska, której ślady odnajduje w swej podróży niejednokrotnie, a która interesuje go jako naukowca na równi ze słowiańską. Autor stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego z wielką niechęcią spotykają się wśród mieszkańców tych ziem ślady i świadectwa obcych ingerencji. Jako główny powód stawia on zabobonność nieoświeconego narodu, który nie potrafi dostrzec dobrodziejstw nauki i uszanować przedmiotów zasługujących na zainteresowanie. Drugą tego przyczyną jest kwestia gospodarcza, równie mocno podkreślająca barbarzyństwo południowych Słowian, którzy skorzy są do niszczenia dorobku kultury, niebędącej ich własną. Dzieje się tak z powodu niechęci do odpracowywania pańszczyzn. W przekazie Sapiehy wielokrotnie podkreślone zostało, że interesujący się dorobkiem kulturowym badacze są osobami przyjezdnymi, o obcych narodowościach. Z przedstawicielami słowiańskiego świata nauki, zwłaszcza Czechami, Serbami i Słoweńcami, autor zetknął się jeszcze w czasie swego poślubnego pobytu w Wiedniu⁷⁰. Jako wielki zwolennik nauki musiał się jednak krytycznie zapatrywać na zaobserwowane akty zniszczenia, udaremniające mu dokonanie epokowych odkryć w obrębie uprzywilejowanej przez niego historii najstarszej⁷¹.

⁶⁷ Tamże, s. 10.

⁶⁸ J. Skowronek, *Z magnackiego gniazda do napoleońskiego wywiadu. Aleksander Sapieha*, Warszawa 1992, s. 24.

⁶⁹ A. Sapieha, dz. cyt., s. 32.

⁷⁰ J. Skowronek, dz. cyt., s. 39.

⁷¹ Tamże, s. 120.

Za kolejną cywilizację, dążącą do zaznaczenia swego wpływu na słowiańskich ziemiach, Sapieha uznaje kulturę islamu. Choć jako naukowiec jest nią również mocno zaintrygowany, wychwala męstwo hajduków broniących Słowiańszczyzny przed Turkami, pisząc:

Pierwszym powodem do zebrania tych towarzystw było bohaterstwo i chęć sławy, wrodzona narodom słowiańskiego plemienia; drugim religia, a chęć z bogacenia się, tak właściwa człowiekowi, zastąpiła wkrótce miejsce obydwóch⁷².

Prawdziwa granica kulturowa ze Wschodem uzależniona jest więc od wyznania i przebiega w miejscu zetknięcia się dwóch wielkich religii. Tak jaskrawa opozycja stanowi wyraźne spoiwo dla ludów słowiańskich, co autor *Podróży...* dodatkowo uwidacznia w opisie wędrówki na terytorium tureckie, kiedy to opuściwszy ziemie Słowian, przestaje się czuć bezpieczny⁷³. Sapieha podkreśla jednak, że religijne normy i prawa znacznie słabiej determinują członków społeczności niż kulturowa tradycja zachowana w duszy ludu od wieków. Za przykład autor podaje muzułmanów bośniackich, którzy, nazywani Turkami, w rzeczywistości są nadal Słowianami⁷⁴. Zmiana religii nie wymogła na nich modyfikowania obyczajowości, jak miało to miejsce ze słowiańskimi obrzędami z czasów pogańskich, których z ziem tych, w pewnym stopniu, nie wyparło chrześcijaństwo. Sapieha zauważa: „Tu znajdujemy dowód oczywisty, że duch narodowy jest skutkiem jednostajności zwyczajów”⁷⁵. Pogląd ten tłumaczy, dlaczego między ludami słowiańskimi panuje tak wielkie poczucie więzi, pomimo kłopotliwego niejednokrotnie sąsiedztwa. Owa wspólna kulturowa przeszłość okazuje się być spoiwem zdolnym zażegnać groźbę konfliktu. Oczywiście pewne rozbieżności istnieją i silnie są akcentowane przez muzułmanów, jednak Sapieha dostrzegane w nich pozytywne cechy, takie jak gościnność czy stosunek do niewolników, przypisuje związkowi ze Słowiańszczyzną⁷⁶. W jego afirmatywnym podejściu do słowiańskiego szczepu daje się tedy zauważyć szczególne, charakterystyczne wśród słowianofilów, przeświadczenie o kulturowej wyższości

⁷² A. Sapieha, dz. cyt., s. 117.

⁷³ Tamże, s. 210.

⁷⁴ Tamże, s. 169.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 170.

Słowiańszczyzny, która dała swym mieszkańcom znacznie cenniejsze dziedzictwo niż tradycja pozostałych ludów indoeuropejskich.

Sapieha stroni początkowo od przesadnego gloryfikowania Słowian, wśród których za naród szczególny uważa Polaków. Już we wstępie do swego dzieła odnotowuje:

Ktokolwiek badał pilno naturę, to się przekona, że ta pomiędzy rodzajami sobie najprzeciwiejszymi istot, między najniepodobniejszymi położyła pośrednie, które by spadki różności mniej uderzającymi czyniły. Ten sam obrząd ta wspólna matka z ludźmi zachowała. Między największą bowiem ciemnotą a światłem trzeba było połączeń i jakiegoś stopniowania, na to więc wskazała ród słowiański. Między licznymi rozrodami i familiami tego tak wielkiego rodu Polacy są punktem pomienionego zetknięcia. Niestety, którym polegli, były od wschodu skutkiem ciemnoty bratnich narodów, a od zachodu dobrze wziętego własnego dobra i bezpieczeństwa sąsiadów⁷⁷.

Słowa te bardzo jaskrawo wskazują nie tylko na antagonizmy wywołane polityką Rosji wobec Polski, ale również czynią ze Słowiańszczyzny obszar pograniczny pomiędzy zacofanym i barbarzyńskim Wschodem a oświeconym i nowoczesnym Zachodem. Zamieszkiwane przez Słowian tereny nie są zatem, zdaniem autora, ową sielankową krainą, jaką nierzadko czynili z niej polscy słowianofile, lecz swego rodzaju mozaiką, strefą przejściową między tym co cywilizowane, a tym co nieoświecone⁷⁸. Obydwa te pierwiastki ponad wszelką wątpliwość znajdują się w słowiańskim charakterze. W cytowanym fragmencie wskazane zostały przyczyny klęski Polaków, którzy znajdując się na styku owych dwóch sprzecznych nurtów cywilizacyjnych, stali się ofiarą niefortunnego, obustronnego sąsiedztwa.

Sapieha ukazuje zatem tragiczne skutki upadku potęgi Polski, znajdując dla nich w typowy dla siebie sposób najzupełniej naturalne przyczyny. Ten wierny uczeń szkoły Jana Jakuba Rousseau⁷⁹ uważa taki stan rzeczy za oczywistą konsekwencję zbiegów okoliczności, na które jego rodacy nie mieli wpływu. Wiedza Sapiehy na temat Słowiańszczyzny wschodniej i zachodniej jest więc od początku ugruntowana. W

⁷⁷ Tamże, s. 30–31.

⁷⁸ Por. M. Michalski, *Słowianofilstwo polskie pierwszej połowy XIX wieku o religii przodków. Rekonesans w dyskursie postkolonialnym*, [w:] *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, cz. 2, pod red. M. Kuziaka, B. Maciejewskiego, Kraków 2016, s. 30.

⁷⁹ Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, s. 56.

wyniku odbytych podróży i związanych z nimi doświadczeń zgoła odmiennie wypowiada się on jednak na temat Słowiańszczyzny południowej.

Jego relacja z peregrynacji po ziemiach wcześniej nieznanach ma już nieco inny charakter. W pierwszej kolejności zaznaczyć należy, że wraz z późniejszymi etapami podróży Sapieha zaczyna afirmować ludność słowiańską. Po wielokroć zachwycą się on charakteryzującą ją gościnnością⁸⁰, od której jego gospodarze nie akceptują odstępstw. Każdorazowo pochwały te zestawiane są z narodowymi cechami Polaków, do których obcoplemienicy, jako Słowianie, są mimo wszystko zaledwie tylko podobni. Dla podróżnika wspomniane cechy dostrzegalne są w kontekście krainy dzieciństwa, tym bardziej idealizowanej, że, jak sam wspomina, nie dane mu było w niej dorastać⁸¹. Odwiedzani przez autora *Podróży...* słowiańscy chłopcy są bowiem, pomimo swych niewątpliwych zalet, ludem nieujarzmionym i nieoświeconym. Żyją z dala od cywilizacji. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że Sapieha zgadzający się z postulatami Rousseau zapewne nie odbiera tego negatywnie, jakkolwiek z pewnością próbuje sankcjonować w ten sposób polskie aspiracje do przewodniczenia słowiańskiej społeczności. Prości i poczciwi mieszkańcy Słowiańszczyzny południowej, tak dalece odizolowani od europejskiego świata, winni oświeconym braciom zawierzyć swój los. Wielce to osobliwa uwaga u przedstawiciela narodu, który z podobnym relatywizmem spotkał się ze strony Rosji kilkadziesiąt lat wcześniej.

Owa wyrosła na łonie natury prostota nie zniechęca jednak autora, lecz fascynuje. Za jej źródło kilkakrotnie podaje Sapieha słowiańską kulturę patriarchalną⁸². Jego rozumowanie może być jednak błędne, w badaniach nad słowiańszczyzną pojawiły się bowiem teorie głoszące, że rdzennie słowiańskie społeczeństwo charakteryzowała kultura matriarchalna i to z nią utożsamiany był pierwotnie na Słowiańszczyźnie kult natury, na co dowodów poszukuje między innymi Evilo Gasparini⁸³. Charakterystyczne dla Słowian przywiązanie do natury autor *Podróży...* kojarzy jednak z patriarchatem i postrzega jako niezwykle cenny element społeczeństwa, gwarant sielankowej szczęśliwości. W swych moralizatorskich monologach Sapieha zauważa, że Polacy, choć „nie umieją czytać”⁸⁴, a więc w świecie europejskiej nauki z pewnością nie są pionierami, naznaczeni są już piętnem krajów „cywilizowanych”. W przeciwieństwie

⁸⁰ A. Sapieha, dz. cyt., s. 60.

⁸¹ Tamże, s. 31.

⁸² Tamże, s. 60.

⁸³ Za: A. Szyjewski, dz. cyt., s. 125. Por. A. Gieysztor, dz. cyt., s. 182.

⁸⁴ A. Sapieha, dz. cyt., s. 124.

do Słowian południowych separują się oni od natury, by zatoczywszy krąg koniecznego w takim przypadku cierpienia, powrócić do niej. Nieucywilizowanym jeszcze narodom słowiańskim Sapieha skłonny jest życzyć zgłębiania nauk. Znacznie wyżej jednak ceni on posiadane przez nich naturalne cnoty ludzi z południa. I choć wcześniej w swojej relacji uczoność tę uznaje za warunek polskiej hegemonii w Słowiańszczyźnie, jego umiłowanie natury sięga znacznie dalej. Tego rodzaju niekonsekwencji nie mało jest w całym wywodzie podróżnika.

Bliskości człowieka i natury Sapieha przypisuje również wyzbyte antagonizmów relacje wśród ludów, które dane mu było obserwować. Zachwycony pokojowym usposobieniem lokalnej ludności zamieszcza uwagę: „znalazłem przecie kąt na świecie tak szczęśliwy, gdzie jeszcze człowiek we krwi bratniej ręki nie umoczył”⁸⁵. Na tej samej podstawie stwierdza jednak, że nie mogą być Słowianami ci, którzy stronią od walki zbrojnej. Co więcej, ową pacyfistyczną postawę nazywa Sapieha efektem „wytępienia zarodu bohaterstwa”⁸⁶. Cytowana surowa przygana jaskrawo unaocznia, jak powierzchownym jest jego pragnienie sielankowej koegzystencji. Znacznie przychylniej patrzy on bowiem na inną napotkaną w tej społeczności cechę, którą jest skłonność do zemsty. Uświęcenie się poprzez zemstę traktuje autor jako godną podziwu słowiańską wartość.

Narodowa formacja oświeceniowa, zgodnie z którą poszczególne grupy oddalają się od pierwotnego, wspólnego wzorca⁸⁷, jest więc przez Sapiehę zauważana. Lektura *Podróży...* skłania do wniosku, że autor manifestuje jasno sprecyzowane poglądy na temat monolitycznego charakteru Słowiańszczyzny, co wywnioskować można z łatwości, z jaką szafuje on osądami na temat członkostwa w poszczególnych kręgach kulturowych. Takich twierdzeń nie brakuje w relacji podróżnika, niewątpliwie ukształtowanego przez ideę o wspólnym pochodzeniu Słowian. Zaobserwowane przez niego rozbieżności podane są w formie sprawozdawczej; wędrowiec nie docieka ich głębszych przyczyn, co pozostawia swoim następcom – etnologom.

Kwestii religii nie poświęca Sapieha zbyt wiele uwagi. Jego zafascynowanie budowlami sakralnymi prawosławia zyskało swoje odzwierciedlenie w tekście, są w nim jednak wyłącznie estetycznymi, wkomponowanymi w naturalny krajobraz

⁸⁵ Tamże, s. 60.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ R. Łużny, *Oświeceniowe antynomie światopoglądowe na Ukrainie, w Rosji i w Polsce*, [w] *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo, folklorystyka, problematyka historyczna*, pod red. M. Basaj i in., Warszawa 1983, s. 302.

elementami. Stanowią ponadto romantyczne echo przeszłości, relikty najdawniejszych religii, które, wymarłe już niemal, trwają ukryte przed ludzkim okiem⁸⁸.

Co ciekawe, względem konfesji Sapieha nie wydaje sądów, nie moralizuje, jak zwykł był czynić zabierając głos w sprawie polityki. Stara się tu zachować daleko idący obiektywizm obserwatora. Opisana przez niego Słowiańszczyzna jest nie tyle przestrzenią zetknięcia się dwóch odłamów chrześcijaństwa, ile miejscem przeplatania się nowej religii ze starą. Fakt ten został odnotowany w momencie, gdy podróżnik wraz z towarzyszami przybywa do probostwa, w którym znaleziono posążki bóstw pogańskich. Zauważa, że chrześcijańska świątynia niewątpliwie zbudowana została w miejscu jakiegoś przedchrześcijańskiego kultu, co stanowiło częstą praktykę wśród mnichów nawracających pogan. Ujęta mitologią prasłowiańska religia wyparta została bowiem przez adorację Chrystusa i w czasach współczesnych autorowi reprezentowana jest już wyłącznie przez tradycję ludową. Potwierdza tę prawidłowość Gieysztor:

Każdego, kto bliżej się z nim zetknie, folklor zdumiewa i olśniewa prawdziwie długim trwaniem mitów ukrytych w obrzędach, bajkach, przysłowiach, nazwach osobowych i miejscowych, a czasem – zbyt rzadko wśród Słowian – w epice ludowej. Nie ma wątpliwości, że tu właśnie tkwią jeszcze nie wykorzystane w pełni możliwości poznania słowiańskich wierzeń i praktyk religijnych⁸⁹.

O folklorze właśnie pisze Sapieha najwięcej, nieświadom, jak sam stwierdza w *Podróżach...*, że jest to najobszerniejszy nośnik prasłowiańskiej tradycji, również religijnej. Jako jeden z pierwszych pochyla się nad obyczajowością południowosłowiańską, choć nie zwiększa zbytnio jej popularności⁹⁰. Tradycja ludowa stanowi bowiem ten z czynników, który autor podkreśla jako podstawowy, świadczący o podobieństwie między słowiańskimi narodami. W jej obręb włączyć trzeba opisywane przez podróżnika stroje ludowe czy tańce, zauważa on jednak także i osobliwości, które należycie zinterpretować można dopiero w świetle najnowszych badań z zakresu historii i archeologii. Sapieha jedynie domyśla się w nich zamierzczałej tradycji religijnej, która kiedyś wiązała słowiańskie ludy, dając im owo jednorodne kulturowe pochodzenie, mające w tej kwestii dużą wagę.

⁸⁸ A. Sapieha, dz. cyt., s. 120.

⁸⁹ A. Gieysztor, dz. cyt., s. 8.

⁹⁰ *Dzieje folklorystyki polskiej. Epoka przedkolbergowska*, pod red. H. Kapełuś, J. Krzyżanowskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 71–72.

Zaobserwowane przez Sapiehę obyczaje intrygują go swą egzotycznością. Za przykład posłużyć tu może kulturowany przez Morlachów zwyczaj podtrzymywania w trakcie uczty ognia przez kobietę, przyszlą gospodynię. Po zestawieniu go z charakterem polskich dam Sapiehę dziwi upór, z jakim synowa gospodarza poddaje się tej czynności, zapatruje się on jednak na taką wytrwałość bardzo przychylnie. Opisany zwyczaj jawnie koreluje ze słowiańską tradycją podtrzymywania ognia, który, co wspólne dla Słowian, miał charakter „osłony od wszelkiego rodzaju zła”⁹¹. Żywioł ten posiadał bowiem niewątpliwie charakter obrzędowy, lecz podsycanie go w siedzibach ludzkich motywowane było strachem przed siłami ciemności. Istotne dla Morlachów, niemal rytualne z uwagi na strój i powagę kobiety, pilnowanie ognia podczas posiłku może być interpretowane nie tylko jako praktyczna potrzeba, lecz również, w zestawieniu z przeświadczeniem o poszukiwaniu przez istoty nadprzyrodzone miejsca wśród żywych na czas wieczery⁹², mieć charakter obrzędowy. Odmienna recepcja tej tradycji w Polsce świadczy o różnorodności w realizacji poszczególnych kulturowych wzorców. Taka pogłębiająca się rozbieżność uzasadnia potrzebę podjęcia stosownych badań komparatystycznych, jaką zauważyli słowianofile, a wśród nich Sapieha.

Warto również, za Andrzejem Abramowiczem, zwrócić uwagę na czynniki, których występowanie warunkuje, zdaniem Sapiehy, pogłębienie homogeniczności Słowiańszczyzny, jak również zacieśnienie braterskich więzi pomiędzy jej etnosami⁹³. Ten zapomniany niemal podróżnik silny nacisk kładzie bowiem właśnie na studia porównawcze, doszukując się w nich zbieżności na gruncie językoznawstwa, geografii, antropologii i właśnie folklorystyki:

Poradziwszy się tego, trzeba innych jeszcze zasięgnąć źródeł, a tymi są obyczaje, obrzędy religijne, starożytności krajowe, pilną mając baczność na charakter narodu, który mamy opisywać, i na zmiany, którym mógł podlegać⁹⁴.

Wynika z tego zatem, co sygnalizowane było już wcześniej przez autora *Podróży...*, iż uznaje on jednolity charakter Słowiańszczyzny oraz, że wszelkie co do tego wątpliwości powinny zostać rozstrzygnięte. Poglądy podróżnika charakteryzuje

⁹¹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Kraków 1934, s. 501.

⁹² A. Szyjewski, dz. cyt., s. 142

⁹³ A. Abramowicz, *Podróżnicy po przeszłości. Szkice z dziejów archeologii*, Łódź 1970, s. 21.

⁹⁴ A. Sapieha, dz. cyt., s. 184.

nowatorstwo, ukierunkowujące go ku poszukiwaniu śladów wspólnej słowiańskiej przeszłości. Sapieha bardzo chętnie odwołuje się do polskiej tradycji kulturowej, swoje obserwacje zestawiając ze wspomnieniami ojczystego kraju, jak ma to miejsce choćby w przypadku herbów południowosłowiańskich, które podróżnik ogląda w Zadarze⁹⁵. A zatem świadom jest faktu, że obszar słowiański, choć czerpiący z tej samej tradycji, w wyniku poszczególnych narodowych aspiracji zatracą swój monolityczny charakter. Przekonany o obecności duchowego powinowactwa słowiańskich grup etnicznych, w trakcie podróży dostrzega odrębne cele, które chcą osiągnąć poszczególne ludy. Zdając sobie przy tym sprawę z konieczności ponownego ich scalania, zwłaszcza w obliczu ówczesnej sytuacji geopolitycznej, Sapieha podejmuje próbę ogólnego nakreślenia ich charakterystyki. Każdorazowo jednak dochodzi do wniosku, że gloryfikowany przez niego słowiański charakter najlepiej realizuje się w narodzie polskim, co zapewnić powinno mu dominację w nadchodzącym okresie świetności Słowiańszczyzny, o którym marzono w ówczesnych słowianofilskich kręgach⁹⁶.

W wyniku powyższych rozważań nasuwa się wniosek o swoistym kryzysie słowiańskiego ducha jedności, który miał miejsce w czasie intensywnego podkreślania jego wagi w polskiej myśli filozoficznej. U podstaw owego rozwarstwienia w Słowiańszczyźnie legły nie ingerencje obcych cywilizacji, które, jak zauważa Sapieha, umacniały łączące Słowian więzi, lecz jasno sprecyzowane dążenia poszczególnych narodów. Zmierały one do wewnętrznej modyfikacji materiału kulturowego bądź też do eksponowania i rozprzestrzeniania zindywidualizowanych w ten sposób osiągnięć. Wówczas idea słowiańskiej jedności stawała się już tylko pretekstem do wzięcia udziału w walce o kulturową dominację w obrębie ogromnej i zróżnicowanej społeczności.

Aspiracje takie nie dziwią u Sapiehy; wyrósłszy w poczuciu narodowej klęski, bardzo mocno związany był on w dorosłym życiu ze słowianofilskimi orientacjami politycznymi. Ich wpływ na literaturę był już wówczas zjawiskiem dość szeroko rozpropagowanym, czego dowodem jest choćby przykład Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego. Wątki słowiańskie w twórczości podróżnika odnieść należy do ówczesnych nastrojów polskiego społeczeństwa. Szczególnym katalizatorem dla badań nad Słowiańszczyzną był bowiem dla Polaków upadek ich państwowości, który stanowił przełom w rozważaniach nad słowiańską przeszłością. Zintensyfikowanie prac historycznych związane było także z powstaniem Towarzystwa Warszawskiego

⁹⁵ Tamże, s. 189.

⁹⁶ Z. Klamerówna, dz. cyt., s. 4.

Przyjaciół Nauk, instytucji nastawionej właśnie na badanie rodzimej historii. W słowiańskiej przeszłości narodu polskiego znajdowano istotną pociechę wobec ówczesnej sytuacji politycznej i egzystencjalnej. Historia stanowiła dla Polaków „oręż” sprawny, choć „rdzą powleczoney”, jak określił to Wawrzyniec Surowiecki⁹⁷. Nie dziwi więc fakt, że perspektywa rozwoju społeczno-politycznego narodu polskiego na fundamencie tradycji historycznej, w której Polacy niejednokrotnie wykazali się jako obrońcy całej bodaj Europy⁹⁸, a więc zdolni byli walczyć z liberalizmem i rewolucjonizmem⁹⁹, okazała się niezwykle kusząca i zaowocowała swoistym poczuciem wyższości – nawet na tle, z założenia, równej sobie słowiańskiej społeczności.

Trendy te znajdują swoje odzwierciedlenie w *Podróżach...* Sapiehy. Wychodząc od zainteresowania Słowiańszczyzną, która stanowić miała źródło siły dla polskiego narodu, poprzez wiarę w zjednoczenie ludów słowiańskich, zainicjowane właśnie przez Polaków, autor dochodzi do wniosków, iż powinni oni owej wspólnocie przewodzić. Narracja ta staje się więc w swym filozoficznym wymiarze studium o kulturalnej hegemonii Polski w Słowiańszczyźnie oraz próbą jej usankcjonowania.

⁹⁷ W. Surowiecki, *List XXIX. Dnia 18 września 1807 roku w Warszawie. W. Surowiecki do X. Woronicza, kanonika warszawskiego*, [w:] *Korrespondencja w materyach obraz kraju i narodu polskiego rozjaśniających*, cz. 1, Warszawa 1807, s. 199.

⁹⁸ Por. J. Tazbir, *Sarmaci i świat*, Kraków 2001, s. 346.

⁹⁹ Z. Klamerówna, dz. cyt., s. 110.

2.3. Panteon słowiański w polskich przekładach z literatur obcych

Tłumacz należy do grupy pośredników kulturowych.

Ryszard Stemplowski

Cieszące się w początkach XIX wieku coraz większą popularnością polskie przekłady utworów z innych słowiańskich języków miały na celu podkreślenie szczepowej jedności Słowian oraz próbę pełniejszej rekonstrukcji wspólnej kulturowej przeszłości. Ponadto, zdaniem Zofii Klarnerówny, przyczyniały się do uwydatnienia oryginalnego charakteru rodzimej obyczajowości i mitologii¹⁰⁰. Tłumaczenia z twórców słowiańskich ukazywały się na łamach licznych czasopism począwszy od roku 1819¹⁰¹ wraz z komentarzami teoretycznymi, również zasługującymi na uwagę.

Klasyczna teoria komunikacji Romana Jakobsona mówi o asymetrii kodu językowego w przypadku przekładów, szczególnie literackich¹⁰². Translacje międzyjęzykowe bazują na zastępowaniu komunikatów jednego systemu całymi komunikatami innego, tworząc tym samym mowę zależną. Tłumacz dokonuje procesu kodowania znaczeń na nowo¹⁰³. Jakobson dodaje też, iż poezja jest elementem nieprzetłumaczalnym, nawet jeśli próba taka podjęta zostanie w obrębie tej samej rodziny języków¹⁰⁴. Opisany przypadek badacz określa mianem *twórczej transpozycji*¹⁰⁵, a zatem tekst każdorazowo może być poddawany odrębnym analizom.

Charakter literackich tłumaczeń celnie ujmuje Bożena Tokarz. Jej spostrzeżenia znajdują zastosowanie również w przypadku omawianych poniżej tłumaczeń:

Komunikacja dokonuje się w języku tłumaczenia z uwzględnieniem punktu widzenia świata wpisanego w język oryginału. Przekład jest wytworem rozmowy międzyludzkiej (autor – tłumacz) i międzykulturowej (kultura oryginału – kultura przekładu) na jakiś temat, służąc samorozumieniu w wyniku odkrycia inności¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 49.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² P. Bukowski, M. Heydel, *Wstęp*, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, pod red. P. Bukowskiego, M. Heydela, Kraków 2009, s. 8.

¹⁰³ R. Jakobson, *O językoznawczych aspektach przekładu*, tłum. L. Pszczołowska, [w:] *Współczesne teorie przekładu...*, s. 44.

¹⁰⁴ Tamże, s. 49.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ B. Tokarz, *Spotkania. Czasoprzestrzeń przekładu artystycznego*, Katowice 2010, s. 12.

Właśnie owa interakcja międzykulturowa stanowi kluczowy element wskazanych poniżej translacji, choć przejawia się ona poprzez poszukiwanie bardziej cech wspólnych, nie zaś odrębności¹⁰⁷. Wyszute wnioski znajdują zastosowanie w próbach rekonstrukcji rodzimej kultury, uwzględniając aspekt szerszy niż tylko narodowy. Podkreślić przy tym należy historyczny pierwiastek owych inspiracji, bowiem wiele z zabytków literatury mówiących o przeszłości Polaków i Słowian sporządzonych było w językach obcych.

Bodaj najistotniejszym tego typu tekstem jest *Słowo o wyprawie Igora*, które polskiemu czytelnikowi przybliżył w roku 1806 Cyprian Godebski na łamach tygodnika „Zabawy Przyjemne i Pożyteczne”. Píše on, że utwór wydany został przez Aleksieja Iwanowicza Mussin-Puszkina, podającego się za autora tłumaczenia z języka staroruskiego. Godebski powieła popularny wówczas pogląd, iż *Słowo...* jest tekstem apokryficznym. Argumentuje tę tezę zbytnią nowoczesnością zabytku odbiegającego od innych dzieł o średniowiecznej proveniencji. Przekonanie to, jak podkreśla, nie umniejsza jednak walorów tekstu, tak literackich jak i historycznych. Główna poszlaka przemawiająca za autentycznością dzieła, to jest odkrycie w roku 1852¹⁰⁸ *Zadońszczyzny, czyli Słowa Sofoniusza z Riazania o wielkim księciu Dymitrze Iwanowiczu i jego bracie Włodzimierzu Andriejewiczu*, nie mogła oczywiście wpływać na ocenę Godebskiego. Warto przy tym podkreślić, że autorstwo oraz data powstania *Słowa...* pozostają do dnia dzisiejszego nierozstrzygnięte¹⁰⁹.

Godebski określa przyczyny, dla których prezentuje treść omawianego utworu czytelnikom, czyni to między innymi „z powodu zwyczajów, charakteru i Mitologii dawnych Sklawonów”¹¹⁰. W przetłumaczonych przez siebie fragmentach stara się więc wypunktować kulturowe walory dzieła, stanowiące pewne *novum* dla polskiego odbiorcy. Klarnerówna podkreśla, że punkt widzenia Godebskiego determinuje perspektywa klasycystyczna, przez co jego ocena dzieła staje się dość surowa¹¹¹. Na tradycyjny charakter poglądów redaktora „Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych”, prezentowany w poszczególnych numerach tegoż pisma, wskazuje również Artur

¹⁰⁷ Por. J. Kornhauser, *Świadomość regionalna i mit odrębności*, Kraków 2001, s. 15.

¹⁰⁸ T. Hodana, *Najnowsze spory o autentyczność „Słowa o wyprawie Igora”*, „Przegląd Rusycystyczny” 2011, nr 3 (135), s. 7.

¹⁰⁹ Por. R. Łużny, *Kto, kiedy, gdzie i po co napisał „Słowo o wyprawie Igorowej”*, „Slavia Orientalis” 1994, nr 2, s. 171.

¹¹⁰ C. Godebski, *O literaturze zagranicznej. Ciąg dalszy literatury Rossyiskiej*, „Zabawy Przyjemne i Pożyteczne” 1806, t. 5, s. 72.

¹¹¹ Z Klarnerówna, dz. cyt., s. 48.

Timofiejew¹¹². Krytyczne ujęcie Godebskiego wynika ponadto z faktu, że jest to pierwszy przejaw zainteresowania staroruskim tekstem na gruncie krajowym. Przekonanie o jego apokryficzności pogłębiało sceptycyzm względem rangi utworu. Owa nieprzychylność wpłynęła też zapewne na fragmentaryczność tłumaczenia, które uzupełnione zostało streszczeniami stanowiącymi jednocześnie komentarze krytycznoliterackie.

Godebski uwzględnia w przekładzie przedmowę wydawcy źródłowego, w której przybliżona zostaje postać tytułowego Igora oraz okoliczności, w jakich podejmuje on wyprawę przeciwko Połowcom. Na uwagę zasługuje fakt, że tłumacz do dokładnej translacji wybiera fragment o zaćmieniu słońca mającym być złym omenem dla wojsk Igora, natomiast opisy samych starć przedstawia w formie *summarium*. Świadczy to o motywacjach redaktora „Zabaw...”, zorientowanych na kulturotwórczy wymiar oryginału i zapowiada nobilitacyjne ujęcie opisanych w nim wydarzeń.

Godebski zarzuca pierwopisowi nadmiernie rozwlekane treści i obecność zbędnych deskrypcji wielkiej przeszłości ruskiego narodu. Piętnuje również tendencję do obrazowych porównań, które występują w *Słowie...* obok postulatu autora dzieła, stwierdzającego, że nie powinny one mieć miejsca w poezji. Tłumacz akcentuje ten paradoks. Przy tej okazji po raz pierwszy zaprezentowana zostaje postać mitycznego Bojana, który w przypisie przedstawiony jest w następujący sposób: „jaki bard, czyli śpiewak sławny, za dawniejszych czasów, którego następni jako wzór naśladowali, lecz nie wiadomo, w jakim żył wieku”¹¹³.

Postać barda jest charakterystyczna dla *Słowa o wyprawie Igora*; przyjmuje się, że to osoba historyczna. Jerzy Strzelczyk ustalił, że okres jego życia przypada na przełom XI i XII wieku, kiedy Bojan był poetą książąt ruskich, opiewającym ich dokonania w pieśniach, które jednak się nie zachowały¹¹⁴. Mimo że nie występuje w żadnym innym tekście historycznym, jego udział w kulturze słowiańskiej jest znaczący, co czyni zeń odpowiednik celtyckiego Osjana¹¹⁵. Z uwagi na magiczne nacechowanie tej postaci, szczególnie poruszała ona wyobraźnię romantyków, między innymi samego Mickiewicza¹¹⁶.

¹¹² A. Timofiejew, *Legiony i vitae lex. Problemy twórczości literackiej Cypriana Godebskiego*, Lublin 2002, s. 146.

¹¹³ C. Godebski, dz. cyt., s. 76.

¹¹⁴ J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 49.

¹¹⁵ M. Michalski, *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku*, Poznań 2013, s. 139.

¹¹⁶ Por. A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy, półroczje I*, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1955.

Poddając refleksji opis przedstawienia słynnego gęślarza, Godebski stara się rozstrzygnąć autentyczność utworu, jednak czyni to niejednoznacznie, pozostawiając ostateczny osąd czytelnikowi. Deklaruje także dokładniejsze tłumaczenie tekstu w tych fragmentach, które niosą największą wartość historyczno-kulturową. Świadczy to nie tylko o wątpliwościach względem apokryficznego tekstu, ale również o pewnym zaufaniu, jakim darzył stan wiedzy rosyjskiego wydawcy, niezależnie od proveniencji oryginału. Wiele mówi ten fakt o krajowych próbach rekonstrukcji słowiańskich podań w ówczesnym czasie oraz o roli, jaką przypisywano przekładom z innych słowiańskich literatur. Autor rozprawy zapowiada również chęć oddania treści utworu „wierszem, zbliżanym bardziej do wierności, niżeli ozdób jakie ta pieśń zawiera”¹¹⁷. Ujawnia tym samym pobudki, dla których podejmuje się przekładu.

Słowo... opisuje Bojana jako potomka Welesa, boga wojny. Godebski akcentuje przede wszystkim dziejowe znaczenie faktu, przemawiającego za tym, że pieśniarz żył na Rusi jeszcze przed wprowadzeniem chrześcijaństwa. Jerzy Strzelczyk, rozważając określenie mitycznego barda „wnukiem Welesowym”, przypisuje mu znaczenie magiczne. Poznański badacz wskazuje na zdolności nadprzyrodzone, które kojarzono z Bojanem¹¹⁸, a także prasłowiańskie inspiracje jego poezji¹¹⁹. Powołując się na źródła historyczne i najnowsze badania (Urbańczyk, Gieysztor), wyklucza militarne konotacje przywołanego bóstwa. Najprawdopodobniej jest to więc dość pochopny wniosek Godebskiego, wynikający między innymi z batalistycznej tematyki średniowiecznego utworu.

W interesujący sposób redaktor „Zabaw...” charakteryzuje Trojana. Po raz pierwszy imię to pada we wzmiance o „podążaniu za nim” gęślarza. Domyśla się więc tłumacz, na zasadzie analogii, że Trojan jest również bardem wyprzedzającym czasowo bohatera *Słowa...* Informację taką umieszcza Godebski w przypisie. Tymczasem ta czterokrotnie wzmiankowana w średniowiecznym dziele postać, zdaniem współczesnych badaczy, była raczej wschodniosłowiańskim bóstwem¹²⁰. Do dziś nie rozstrzygnięto proveniencji jego kultu, wobec czego bardzo prawdopodobny jest niedostatek jakichkolwiek ustaleń na ten temat w początkach XIX wieku. Omawiany zabieg wiele mówi jednak na temat spekulacji i przyrównań, którymi posługiwał się

¹¹⁷ C. Godebski, dz. cyt., s. 78.

¹¹⁸ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 50.

¹¹⁹ Tamże, s. 227.

¹²⁰ Tamże, s. 215.

translator, prezentując swoim odbiorcom informacje na temat historycznej Słowiańszczyzny.

Kolejnym idolem wymienianym w *Słowie o wyprawie Igora* jest Strzybóg. Traktujący o nim werset Godebski przekłada jako „zaszumiał ród Stryboga od morskiego brzegu”, choć w późniejszych tłumaczeniach akcentowane jest określenie wiatrów potomkami Stryboga¹²¹. Godebski w przypisie podaje to powiązanie bóstwa ze zjawiskiem przyrody. Współcześnie podjęto próbę rozwikłania wątpliwości. Gieysztor, powołując się na badania Brücknera, pisze, że określenie „wnuki” może dotyczyć Rusi, a nie wiatrów¹²². Ostatecznie opowiada się jednak za łączeniem postaci Strzyboga ze zjawiskami przyrody, analogicznie jak ma to miejsce w innych religiach indoeuropejskich, w których podobne personifikacje są ważnymi składnikami panteonu¹²³. Również Wiktor Pisani jest zwolennikiem powiązania wspomnianego określenia z narodem ruskim, zwłaszcza że nie jest to jedyny fragment *Słowa...*, w którym rusiński rodowód wywiedziony został od słowiańskiego idola¹²⁴.

Swój przekład Godebski zamyka tłumaczeniem wierszy mówiących o rozterkach Eufrozyny, żony Igora. Wyodrębnia ten fragment z uwagi na jego odmienny, emocjonalny charakter. Zaopatruje go w tytuł *Żal Eufrozyny Jarosławny, po mężu swoim Igorze*, oddając w ten sposób poetyczny aspekt tego wyjątku, i całość prezentuje w formie wierszowanej. Stara się zatem unaocznic czytelnikowi estetyczne walory wyimku różniącego się znacząco od historyczno-kulturowej wymowy reszty utworu, którą tak chętnie akcentuje Godebski.

W poruszonym kontekście usytuować należy również przekłady opublikowane na łamach „Haliczanina”, czasopisma związanego z utworzonym w roku 1821 we Lwowie Towarzystwem Zwolenników Słowiańszczyzny. Jego członkowie deklarowali inspirowanie się osiągnięciami Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego, chęć wzbogacania literatury polskiej wpływami z innych słowiańskich tekstów oraz nawiązywania wewnątrzszczebowych relacji i więzi¹²⁵. Znanymi członkami tej organizacji byli urodzony w Stobiernej pod Rzeszowem, przyszły powstaniec Ludwik Nabelak oraz August Bielowski¹²⁶, obaj zajmujący się translacjami tekstów słowiańskich. Mimo że

¹²¹ Tamże, s. 193.

¹²² A. Gieysztor, dz. cyt., s. 185.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże, s. 185.

¹²⁵ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 22.

¹²⁶ Tamże.

twórczość dwojga przyjaciół można zaliczyć raczej do przedlistopadowego romantyzmu, z uwagi na jej sentymentalny wydźwięk oraz oświeceniowe źródła ich słowianofilstwa, warto pochylić się nad nią w niniejszej pracy¹²⁷.

Ludwik Nabelak, jako jeden z pierwszych, swą uwagę poświęcił *Rękopisowi Królowodworskiemu*, z którego wyjątki opublikował w roku 1830. W dużej mierze za sprawą tego opracowania został uznany za pioniera i propagatora słowiańskiej przeszłości, zwłaszcza utrwalonej słowem¹²⁸. Swą rozprawę poeta zatytułował *Zabytki starożytnej poezji sławiańskiej*. Otwiera ją próba zdefiniowania poezji narodowej. Jako jej źródła autor wskazuje trzy elementy: podania i pieśni gminne, dzieje narodu oraz starożytne zabytki poezji słowiańskich¹²⁹. Nabelak bazując na poglądzie o wspólnej szczepowej przeszłości Słowian, stawia tezę o potrzebie inspirowania się tekstami zapisanymi w innych językach, gdyż mogą one z powodzeniem uzupełnić luki kultury polskiej w procesie odradzania się poezji narodowej. Analizując bowiem historię słowiańskich narodów, dojść można do takiego momentu w dziejach, w których język, kultura i osiągnięcia wspólne były dla całego obszaru, o którym mowa.

Przyszły powstaniec przybliży czytelnikowi okoliczności odnalezienia rzekomego rękopisu przez Wacława Hankę, który przetłumaczył go na język nowoczeski i okrzyknął apokryf mianem zabytku. Mistyfikacja została bowiem dowiedziona dopiero w drugiej połowie XIX wieku, do tego czasu znacząco wpływając na kształtowanie się czeskiej świadomości narodowej. Jeszcze więc w roku 1872 autor sławnej *Mitologii słowiańskiej w zarysie*, Edmund Saturnin Gergowicz, pisał o „odkryciu starych czeskich pieśni” przez pracownika muzeum¹³⁰.

Warto odnieść przekład Nabelaka do pierwszego w literaturze polskiej tłumaczenia dzieła Hanki. W tomie siedemnastym „Pamiętnika Warszawskiego” czeski pierwowzór na rodzimy grunt przeniósł Walenty Skorochód Majewski¹³¹. Historyk ten zdecydował się na przywołanie oryginału w spolszczonej wersji wraz z prozatorskim opisem utworu. W liście do redakcji „Pamiętnika...” podkreślił liczne walory estetyczne pierwowpisu, dla których powinien zostać on zaprezentowany szerszej

¹²⁷ Por. *Poezje Gustawa. Grupy poetyckie w Warszawie. Literacka emancypacja pokolenia powstańczego w prasie warszawskiej lat 1829–1830*, wybór i oprac. Z. Ożóg-Winiarska, J. Winiarski, Rzeszów 2020, s. 35.

¹²⁸ W. Zawadzki, *Ludwik Nabelak. Opowieść historyczna*, Lwów 1886, s. 17.

¹²⁹ L. Nabelak, *Zabytki starożytnej poezji sławiańskiej*, „Haliczanin” 1830, t. 1, s. 198–199.

¹³⁰ E.S. Gergowicz, *Mitologia słowiańska w zarysie*, Lwów 1872, s. 16.

¹³¹ W.S. Majewski, *Zabój, Sławój i Ludiek. Tłumaczenie*, „Pamiętnik Warszawski” 1820, t. 12, r. 6, s. 94.

publiczności. Zaakcentował zatem artystyczny aspekt, nie decydując się przy tym na poetycką transkrypcję.

Tymczasem w opracowaniu Nabelaka dostrzec można zgoła odmienny cel. Przy wyborze wyimków kieruje się on możliwościami oddania w tekście słowiańskiego ducha. Druga z przywołanych przez niego pieśni *Rękopisu...*, której walory artystyczne i historyczne także podkreśla, traktuje o legendarnych wojownikach Zaboju i Sławaju, przygotowujących swój lud do walki. Pierwszy z nich śpiewa przed zgromadzonymi rycerzami pieśń o najeździe na ziemię czeską, w wyniku którego ucierpiała lokalna kultura i religia. Przy tej okazji wymienione zostają imiona dwóch bogini: Wesny oraz Morany. Autor tłumaczenia informuje w przypisie, że chodzi o boginię wiosny i młodości oraz, w drugim przypadku, władczynię śmierci. Obydwie postaci mogą być jednak pseudobóstwami słowiańskimi. Wzmianki na temat Wesny prawdopodobnie funkcjonowały wyłącznie lokalnie; ponieważ jednak nie wspominają o niej najbardziej wiarygodni badacze, przyjąć należy, że kult taki w ogóle nie istniał. W przypadku Morany chodzi zapewne o Marzannę. Część historyków (Urbańczyk, Szyjewski) przyjmuje stanowisko sceptyczne wobec istnienia takiej postaci, twierdząc, że została powołana do życia za sprawą kroniki Długosza, który nazwę obrzędu topienia kukły przełożył na imię pogańskiego bóstwa¹³². W tłumaczeniu Nabelaka boginki zostają przywołane jako metafora życia człowieka; pierwsza jest wczesną młodością, druga symbolizuje kres doczesności.

W dalszej części utworu mowa jest o chrystianizacji ziem słowiańskich. Nacisk położony jest przy tym na eliminowanie kultu pierwotnego. Wymienia więc Zawoj w swej pieśni takie elementy sakralne, jak święte gaje i drzewa oraz obiaty – ofiary składane bogom. W utworze czeskim odnosi się te ostatnie głównie do posiłków, którymi częstowano bóstwa od pokoleń, a których zakazano w wyniku narzucenia nowych obyczajów. Nieprzypadkowo powołuje się Nabelak na kategorię dziedziczenia religii i „ojcowizny”, gdyż stanowią one jeden z głównych postulatów jego dzieła, kwestię nadrzędną dla poety, gdy idzie o patriotyczną wymowę utworu.

Poruszona kwestia jest dla słuchaczy Zaboja „pieśnią ze środka goryczy”. Śpiewak uznany zostaje za natchnionego przez bogów, by rozniecić w sercach uczucia patriotyczne wobec najeźdźców. Zebrani podejmują zbrojną wyprawę przeciwko nieznanemu królowi, uosabiającemu nowy porządek i nową religię. Można domyślać

¹³² S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 119.

się, że owym wrogim wyznaniem jest chrześcijaństwo narzucone ludowi jako warunek dynastycznych walk. Wiadomo bowiem, że średniowieczne państwa przyjmowały chrzest celem pozyskania ważnych sojuszników¹³³, jak miało to miejsce choćby w przypadku Polski. Wart odnotowania jest fakt, iż właśnie kwestie wyznaniowe stanowią w utworze punkt zapalny sporu między władzą i ludem. Nieco dalej ponownie podkreślona zostaje motywacja walczących, w formie zagrzewania do walki:

Aj, bracie, ci nam to pokruszyli bogi,
Ci nam powycinali święte drzewa
I wypłoszyli krogulce z gajów.
Bogowie nam zwycięstwo dadzą!¹³⁴

Rzeczywiście, dowodzone przez Zaboja wojska zwyciężają w opisywanym starciu, przypisując słowiańskim bogom zasługi w tym względzie. Wierni zapowiadają złożenie ofiar dziękczynnych na „siwej górze”, wymieniając ponadto takie elementy kultu, jak „danie jedzenia”, śpiewy, złożenie broni poległych wrogów. Wybór wzniesienia do tych sakralnych celów jest oczywiście nieprzypadkowy (por. Łysa Góra) i stanowi istotny aspekt konfesji Prasłowian¹³⁵, którego Nabelak był świadom.

Kolejne pieśni *Rękopisu*... opublikowane zostały w tomie drugim „Haliczanina”. Przywoływane w nich właściwości prasłowiańskiej kultury to ofiary składane bogom z prośbą o zwycięstwo w wojnie lub też w podziękowaniu za nie. Po raz pierwszy wzmiankowana jest we fragmencie o Czestmirze i Własławie również ofiara całopalna, składana na szczycie góry¹³⁶. W finale wyimku ponownie przypomniana zostaje Marzanna, w formie Morena. Ukazana jest jako bogini śmierci¹³⁷ zabierająca jednego z tytułowych bohaterów: „Morena pogrąża go w noc czarną”. Występowanie różnorodnych form imion tych samych bożków jest znamienne dla religii prasłowiańskiej i nastrocza badaczom dużo kłopotu. W zacytowanym fragmencie utworu na uwagę zasługuje fakt, iż Nabelak nie używa formy imienia rozpowszechnionej przez Długosza, lecz podaje wariant zaczerpnięty z oryginału.

¹³³ Por. L.J. Pełka, *U stóp słowiańskiego parnasu. Bogowie i gusła*, Poznań 2021, s. 192.

¹³⁴ L. Nabelak, *Zabój i Sławoj a Ludiek*, „Haliczanin” 1830, t. 1, s. 213.

¹³⁵ P. Szczepanik, *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*, Toruń 2020, s. 308. Por. A. Kuczkowski, *Słowiańskie „święte” góry na terenie ziem polskich we wczesnym średniowieczu. Próba zarysowania problematyki*, „Slavia Atiqua” 2007, t. 48, s. 98.

¹³⁶ Por. A. Gieysztor, dz. cyt., s. 75.

¹³⁷ Por. M. Łuczyński, *Semantyka obrzędów wiosennych związanych z Marzanną i Jaryłą. Próba rekonstrukcji „prasłowiańskiego tekstu”*, „Respectus Philologicus” 2006, nr 10(15), s. 168.

Wynika to najprawdopodobniej z jego nieświadomości, że chodzi o ten sam kult nazwany lokalnie, powszechny dla folkloru południowosłowiańskiego¹³⁸.

Polski adaptator przybliży więc elementy pogańskiej wiary Słowian, które wiążą się bezpośrednio z wojennymi wyprawami i śmiercią. Czyni to w sposób mało wyszukany; jego tłumaczenie jest niemal filologiczne, pozbawione rymów i poetyckich zwrotów, ale też bardzo dosłowne, jak choćby w przypadku imion boginek. Mimo kilkukrotnego akcentowania estetycznych walorów pieśni, Nabelak zdaje się w praktyce nie przywiązywać do nich wagi. Zamiast tego skupia się na oddaniu kulturowych, a więc narodowotwórczych wątków, uznając je za godne podkreślenia. Wybór przełożonych fragmentów również jest nieprzypadkowy. Opowiadają one o wielkim przywiązaniu do tradycji i wiary przodków, w obronie których warto zaryzykować życie. Właśnie taki morał płynie z przywołanych przez niego „słowiańskich zabytków”.

Spisywanie i tłumaczenie pieśni gminnych było w czasie oświeceniowo-romantycznego przełomu zajęciem niezwykle popularnym. Duży wpływ na to zjawisko miał Wacław Zaleski, który we wstępie do wydania swojego zbioru pieśni słowiańskich pisał, iż polscy kronikarze wyrządzili swoim rodakom prawdziwą krzywdę, nie przekazując im tak cennych zabytków¹³⁹. Literaci zgromadzeni wokół „Haliczanina” byli szczególnie zaangażowani w ponowne ich odkrywanie. W tym samym tomie almanachu ukazały się przekłady pieśni serbskich autorstwa Augusta Bielowskiego. Ich tłumaczenie było wstępem do zainteresowania się przez historyka innymi słowiańskimi tekstami, między innymi *Słowem o wyprawie Igora* oraz *Powieścią minionych lat*. Za Klarnerówną określić je można jako „uplastyczniające rolę przyrody w życiu słowiańskim”¹⁴⁰.

Już w pierwszym utworze lwowskiego czasopisma Bielowski przywołuje postać słowiańskiej wiły. Jak sam podkreśla, demon ten występuje w licznych pieśniach serbskich, w których nawiązuje relację z ludźmi. Miał posiadać wiedzę z zakresu ziołolecznictwa, którą wykorzystywał, by pomóc ludziom, albo im zaszkodzić. Na taką jego rolę wskazuje również Strzelczyk, podkreślając, że wierzono, iż jest to istota niezwykle niebezpieczna¹⁴¹.

¹³⁸ Por. A. Gieysztor, dz. cyt., s. 135.

¹³⁹ W. z Oleska, *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego z muzyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego*, Lwów 1833, s. VII.

¹⁴⁰ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 215.

¹⁴¹ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 231.

Taką jest również wiła, czy też wila, w pieśni (*Marko i wila*) tłumaczonej przez Bielowskiego. Zazdrosna o piękno śpiewu młodzieńca przeszywa go strzałami. Jednak tytułowy Marko reaguje błyskawicznie na śmierć brata i zmusza demona do odnalezienia roślin, które przywracają zmarłemu życie. Utwór kończy się przestrogą wiły dla swoich współtowarzyszek, by nie ważyły się atakować ludzi. Pieśń ukazuje czytelnikowi piękno dziewiczej, słowiańskiej przyrody, niewolnej jednak od czyhających na człowieka niebezpieczeństw. Przedstawia ponadto istotne elementy lokalnego folkloru w optymistycznym, przychylnym ludziom wariancie.

Wiła jest również bohaterką pieśni zatytułowanej *Trzy kukulki*. Oferuje interesowną pomoc w wyleczeniu człowieka, oczekując w zamian licznych i cennych darów. Nie otrzymując pożądanых przedmiotów, truje chorego, a bliskie mu osoby przemienia w ptaki. Ponownie więc jest to obraz istoty zawistnej i okrutnej, srodze karzącej ludzi postępujących nie po jej myśli.

Przywołane przez Bielowskiego treści mocno akcentują tzw. koloryt lokalny przestrzeni słowiańskiej. Przywodzą na myśl sentymentalne utwory o bohaterach spotykających postaci z mitologii greckiej i rzymskiej. Powstały one w duchu licznych w oświeceniu prób stworzenia wielkiego, słowiańskiego archetypu, analogicznego względem tradycji klasycznej.

Wśród mnogości przekładów literatur słowiańskich (rosyjskiej, czeskiej, litewskiej, serbskiej) ze schyłku epoki oświecenia wiele powstało z myślą o pierwotnej rodzimej kulturze. Opisują wyjątki ze słowiańskiego panteonu, ale również, a może przede wszystkim, jego rolę i znaczenie religii pierwotnej, a więc dziedzictwa wspólnego wielu narodom. Tłumaczenia te stanowią pewną osobliwość jako elementy historiozoficzne i kulturotwórcze, znacznie wykraczające poza standardową, literacką funkcję. Podkreślić należy, że misja taka przypisana została im już z założenia; nie była wartością dodaną w wyniku określonej recepcji. Translacji poddano nie tylko wielkiej wagi zabytki, niosące konkretną wiedzę historyczną o religii Prasłowian, ale również utwory wywiedzione z folkloru, prezentujące wierzenia ludowe i demonologiczne, pokłosie zainteresowania „mitologią spod strzech”. Świadczy to o determinacji i świadomości oświeconych wobec wieloaspektowości słowiańskiej tradycji, której osobliwości z taką determinacją starano się upowszechnić.

Rozdział trzeci

Panteon prapolski w służbie Ojczyzny

[...] każda religia powinna być posłuszna
prawom ustanowionym przez naród.

Tadeusz Kościuszko

3.1. Religia praslówiańska w poezji politycznej oświeceniowo-romantycznego przełomu

Niejednoznaczne pod względem periodyzacyjnym lata po trzecim rozbiórze Polski zaowocowały w literaturze ojczystej mnogością utworów o tematyce politycznej, ujętej w żałobne ramy nowej estetyki. Piotr Żbikowski określa upadek państwa mianem „faktycznego przełomu literackiego”¹, którego owoce nie dają się zaklasyfikować ani jako dziedzictwo czasów stanisławowskich, ani jako oryginalne wzorce artystyczne². Te niemal cztery dekady (1795–1830) stanowią w historii naszej literatury precedens równy temu, jakim w dziejach kraju było jego całkowite zniknięcie z mapy Europy. Podkreślić przy tym trzeba niezdolność ówczesnej polskiej poezji do ekspresji w obliczu tak tragicznych wydarzeń³, która wymusiła niejako konieczność utworzenia aktualnych form wyrazu. Osadzono je w dorobku oświeceniowych nauk⁴, wieszczyły już jednak nowe trendy w zakresie recepcji i refleksji na temat otaczającego nas świata.

Znamienne dla owych czasów jest wycofanie się z działalności literackiej najważniejszych osobistości związanych z oświeceniem. Ci natomiast pisarze, którzy podjęli temat katastrofy państwowej, zdaniem Marka Nalepy, musieli zmierzyć się z niedostatkami języka końca XVIII wieku⁵. Wykorzystywali zatem na nowo aktualizowane, stosownie do okoliczności, schematy retoryczne i stylistyczne. Rzeszowski badacz podkreśla, że prymarne dotąd postulaty epoki zostały wyparte przez potrzebę

¹ P. Żbikowski, „...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce...” *Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*, Wrocław 1998, s. 15.

² Tenże, *Poezja oświeceniowo-romantycznego przełomu (1792–1830). Próba periodyzacji*, [w:] *Na przełomie Oświecenia i Romantyzmu. O sytuacji w literaturze polskiej lat 1793–1830*, pod red. P. Żbikowskiego, Rzeszów 1999, s. 25.

³ Tenże, „...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce...”, s. 163.

⁴ Por. T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, s. 89.

⁵ M. Nalepa, *Rozpacz i próby jej przezwyciężenia w poezji porzobiorowej (1793–1806)*, Rzeszów 2003, s. 24.

uzewnętrznienia nieznanych wcześniej doświadczeń o różnym statusie: egzystencjalnym, religijnym, patriotycznym, estetycznym⁶. W oczywisty sposób nadal wynikały one z problematyki politycznej i koncentrowały się wokół formułowania koncepcji narodowej odnowy. Wśród nich miejsce szczególne zajmowała wyrastająca z idei słowianofilskich nadzieja.

Tematykę etnocentryczną zapoczątkował w literaturze Hugo Kołłątaj, który po wyjściu z austriackiego więzienia osadził namiastkę wolności w rdzennie polskim potencjale kulturowym⁷, przechodząc od sceptycyzmu ku prawdziwie słowianofilskiej postawie. Obok ogólnego zamysłu zachowania narodowego dorobku, czego wyrazem była między innymi budowa Świątyni Sybilli w Puławach czy powstanie zbiorów Ossolińskich i Działyńskiego, część poetów podjęła się próby utrwalenia w literaturze szczególnego słowiańskiego ducha. Zespalać miał on rozproszony lud trwalej niż część historii narodowej związanej z chrześcijaństwem. Koncepcje te zagościły w nurcie poezji politycznej na długo przed powstaniem rozprawy Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego o Słowiańszczyźnie z roku 1818.

Przejawem nakreślonych wyżej tendencji jest wiersz okolicznościowy *Do Juliana Ursyna Niemcewicza na odjazd jego z Krakowa przez jednego z czcicieli patriotyzmu dnia 10 stycznia 1803 roku*⁸. Ten anonimowy utwór napisany został w okresie pobytu Niemcewicza w ojczyźnie, do której wrócił ze Stanów Zjednoczonych po informacji o śmierci ojca w roku 1802. Przy tej okazji odwiedził między innymi Warszawę, Puławę, Galicję i rodzinne strony na Litwie⁹.

Poetycką apostrofę do autora *Powrotu posła* anonimowy poeta rozpoczyna od apoteozy wolności, cenionej przez ludzi wyżej niż życie, niezależnie od kręgu kulturowego czy szerokości geograficznej. Tęskni on za autonomią obywatelską tak dalece, iż zdaje się zazdrościć emigrantowi pobytu w demokratycznym państwie, nawet wówczas, gdy wiąże się to z tęsknotą za ojczyzną, określaną wymownie jako „nieszczęsna”¹⁰. Podmiot liryczny prezentuje minioną chwałę Rzeczypospolitej, w pierwszej kolejności wspominając

⁶ Tamże, s. 31.

⁷ P. Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego oświecenia i zwiastuny romantyzmu*, Wrocław 2007, s. 224. Por. Z. Klarnerówna, *Słowianie i słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, s. 15.

⁸ *Do Juliana Ursyna Niemcewicza na odjazd jego z Krakowa przez jednego z czcicieli patriotyzmu dnia 10 stycznia 1803 roku*, [w:] *Między rozpaczą i nadzieją. Antologia poezji poróżbiorowej lat 1793–1806*, wstęp P. Żbikowski, oprac. i wybór M. Nalepa, Kraków 2006, s. 7.

⁹ W. Bolecki, *Julian Ursyn Niemcewicz*, [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, t. 2, Warszawa 1994, s. 395.

¹⁰ *Do Juliana Ursyna Niemcewicza na odjazd jego z Krakowa...*, s. 7.

„władców chrobackich”¹¹. Nawiązuje tym samym do pojęcia Białej Chorwacji, której mieszkańców nazywano Chrobatami. W *Słowniku starożytności słowiańskich* znaleźć można informację, iż określenie *biała* ma charakter lokatywny i wskazuje kierunek świata, najczęściej zachodni¹². Terytorialnie mogła się więc Biała Chorwacja rozciągać od Morza Bałtyckiego aż do współczesnych północnych Czech, obejmując tym samym terytoria późniejszej Polski. W początkach badań slawistycznych rozpowszechniona była jednak teoria „małopolska”, sytuująca średniowieczną krainę w tymże regionie¹³. Obecnie odrzucona została przez większość badaczy. Do niej jednak nawiązuje w wierszu tytułowy „czciciel patriotyzmu”, żegnający Niemcewicza w Krakowie. Podmiot liryczny kreśli tym samym dzieje ojczystej krainy od jej najdawniejszych czasów, poprzedzających istnienie struktur państwowych. Znamienne jest to wobec żałoby spowodowanej śmiercią polityczną Rzeczypospolitej. „Ja” liryczne prezentuje pogląd o znacznie trwalszych korzeniach polskości, wyrosłych z najdawniejszej historii tego obszaru i kultywowanej na nim tradycji. Klęska formalno-administracyjnego konstruktu, mimo iż bolesna, nie jest równoznaczna z kresem narodu, ustanowionego wielowiekowym istnieniem i wrosłego w słowiańską ziemię, niczym wzmiankowane w wierszu mogiły najdawniejszych lokalnych przywódców.

W tym kontekście przytoczona zostaje postać mitologicznej Ziźlili, którą sam autor określa w objaśnieniu odpowiednikiem sarmackiej Wenery. Przyporównanie to pochodzi z tak zwanego „panteonu Długoszowego”¹⁴. Uwagę zwraca opis sławionego na wzniesieniu idola: „Tu góra, gdzie Ziźlili tajemnice czczono,/ Co oczy miała czarne, a z blach złotych łono”¹⁵. Mityczna postać zaprezentowana jest jako groźna i niepojęta, a przy tym imponująca. Autor przywołując ją, nawiązuje do kategorii tabu w pradawnych religiach, którą omawia między innymi Kołłątaj (por. rozdział 1.3. niniejszej pracy). Anonimowy autor podkreśla zatem, że współcześni nie potrafią pojąć istoty niegdysiejszych kultów, mimo że wiedza ta jest kluczową wartością poznawczą dla człowieka.

Składniki prapolskiej kultury przeplatają się w tej deskrypcji z geograficznymi elementami krainy. Należą do nich związane z legendarnymi wydarzeniami wzgórze

¹¹ Tamże.

¹² G. Labuda, *Chorwacja Biała*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, pod red. W. Kowalenki, G. Labudy, T. Lehra-Splawińskiego, t. 1: A–E, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 255. Por. *Chrobaci*, [w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod red. F. Sulimierskiego, B. Chlebowskiego, W. Walewskiego, t. 1, Warszawa 1880, s. 643; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 46.

¹³ G. Labuda, dz. cyt., s. 256.

¹⁴ J. Długosz, *Dzieła wszystkie*, Kraków 1867, s. 39.

¹⁵ *Do Juliana Ursyna Niemcewicza na odjazd jego z Krakowa...*

Wawel, Wisła czy Łysa Góra. Ich dobór jest więc przemyślany; nawiązuje do polskich legend historycznych. Odwołania do duchowego testamentu Polaków są w tekście liczne i wielowymiarowe, uwzględniające przekazy ustne, wcześniej marginalizowane.

Następnie przedstawiona zostaje burzliwa historia narodowa, zawierająca dzieje znamienitych rodów i doniosłe wydarzenia. Nieco dalej jednak podmiot liryczny powraca do słowiańskiego panteonu, wymieniając bóstwa Pochwist i Opora. W wyjaśnieniu określa je jako patronów wiatru i jesieni. Celowo więc postaci te pojawiają się we fragmencie w dużej mierze poświęconym lokalnej przyrodzie. Wyliczeniu najróżniejszych jej elementów towarzyszą mitologiczni bohaterowie konotowani ze zjawiskami atmosferycznymi. Zestawienie to wskazuje na funkcjonowanie najdawniejszych wierzeń jako nieodzownej części omawianej przestrzeni. Obydwie personifikacje uznać można za bóstwa rzekome. Pogwizda charakteryzuje bliżej Jerzy Strzelczyk¹⁶, natomiast Opora nie występuje w żadnym z uznanych za rzetelne opracowań słowiańskich mitów. Źródeł tej inspiracji można więc poszukiwać w nieprecyzyjnych przekazach ludowych.

Najsubtelniejsze odgłosy tak istotnej dla Słowian natury porównane zostają do pozagrobowych ech głosów żołnierzy poległych w obronie ojczyzny. Ich dusze nie mogą oderwać się od udręczonej ziemi ani zaznać raju. Kraina pośmiertnej szczęśliwości nie jest ukazana w sposób charakterystyczny dla tradycji chrześcijańskiej. Upragnioną nagrodą ma być w zaświatach spożywanie pitnego miodu, a więc właściwego dla tej szerokości geograficznej trunku, udzielonego ludziom z łaski Bielboga. Jego kult, począwszy od XVII wieku, przypisywano Słowianom połabskim. Miał on stanowić przeciwieństwo dla Czarnoboga, wymienianego przez Helmolda¹⁷. Z kolei Aleksander Brückner dowodzi, iż skłonność do budowania antynomii dobra i zła uwarunkowana jest wpływami wczesnochrześcijańskimi; nie należy bowiem do typowych dla mieszkańców Słowiańszczyzny tendencji¹⁸. Białobóg miał stanowić żyjące w zaświatach ucieleśnienie dobra, przy tym nieingerujące w sprawy ziemskie. Jego wyobrażenie odbiegało znacząco od innych postaci panteonu, zaangażowanych zwykle w życie śmiertelników. W omawianym utworze „bałwan” ów powiązany został z rajem, do którego podążać chcą dusze umarłych wojowników. Nie stanie się to jednak, „aż gdy Słowianin Niemców za Tatry wystraszy”¹⁹.

¹⁶ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 154.

¹⁷ Tamże, s. 48.

¹⁸ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 35.

¹⁹ *Do Juliana Ursyna Niemcewicza na odjazd jego z Krakowa...*

W ten sposób osoba mówiąca w wierszu przechodzi ku jego zasadniczemu tematowi, a jest nim przesłanie panslawistyczne. Dotychczasowe ukazanie tradycji jako czynnika narodotwórczego poszerzone zostaje o ideę szczepowej jedności, w myśl której bracia Słowianie nie mogą być ciemieżcami. Miejsce nowożytnych systemów państwowych zastąpiono tu reprezentacją krainy ukonstytuowanej solidnie poprzez kulturową jedność. W tej popularnej po trzecim rozbiorze koncepcji poszukiwano pocieszenia w sytuacji przeżywania wielkiej narodowej tragedii²⁰. Poglądy panslawistyczne funkcjonowały już w epoce przedrozbiorowej. U progu XIX stulecia zostały zrewidowane, do czego nawiązuje podmiot liryczny w omawianym wierszu w słowach: „A sąd ich wówczas mylny, dziś staje się prawy,/Bo gdy jarzmo niemieckie wszystkie ludy boli,/ Słowian nigdy tyrańskiej nie doznał niewoli”²¹.

Puentą rozbudowanej apostrofy jest próba pozyskania orędownictwa Niemcewicza dla panslawistów i podsycenie nienawiści wobec Niemców. Wykorzystane w utworze wątki mitologiczne mają na celu unaocznienie wspólnego szczepowego dziedzictwa. Jest ono wartością nadrzędną wobec późniejszych podziałów Słowiańszczyzny na mniejsze obszary, to jest wyodrębnienia się poszczególnych państw nowożytnych. Z odwołań do najdawniejszych polskich wierzeń uczyniono więc instrukcję na przetrwanie dziejowego kryzysu. Zamyśl ten podsumowany zostaje w słowach: „A mniejsza o nazwisko, gdy mamy istotę”²².

Wyjątkową postacią oświeceniowo-romantycznego przełomu jest Kazimierz Brodziński. Zdaje się on łączyć w swej twórczości nastroje zarówno klasyków jak i romantyków. Alina Witkowska wykazuje, iż proponowany przez autora *Wiesława* model pisarstwa to połączenie dwóch istotnych pierwiastków, które, w jego przekonaniu, z powodzeniem mogły koegzystować²³. „Czucie romantyczne” rozumiał poeta jako perspektywę sentymentalną, stanowiącą doskonałe pole wyrazu dla polskiej poezji narodowej. Witkowska podkreśla ponadto znaczenie kultury rolniczej dla jego poglądów²⁴, za którą niewątpliwie uważał on również obyczajność polską. Polak-ziemianin stał się więc obiektem żywego zainteresowania poety, zarówno z perspektywy historycznej, jak i kulturowej. Brodziński odżegnywał się od rozterek teoretycznoliterackich i powstałych na tym tle podziałów, twierdząc w jednym ze swoich kursów literatury polskiej, iż „nie idzie

²⁰ Por. Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 9.

²¹ *Do Juliana Ursyna Niemcewicza na odjazd jego z Krakowa...*

²² Tamże, s. 8.

²³ A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 2007, s. 231.

²⁴ Tejże, „*Słowianie, my lubim sielanki...*”, Warszawa 1972, s. 78.

o wskazanie wzorów dobrego smaku, ale o poznanie tego narodu wszechstronnie w celu, abyśmy nie tak o utworach jego piśmiennych, ale o nim samym sędzili”²⁵. Zarzucał przy tym rodzimemu dorobkowi literackiemu nadmierne uleganie obcym wpływom i brak indywidualności, które to zjawiska osiągnęły apogeum w epoce porozbiorowej²⁶. W naturalny sposób stał się więc Brodziński orędownikiem idei słowianoznawczych, inspirując się najnowszymi naówczas osiągnięciami w zakresie prahistorycznej przeszłości Polaków. Rozpoczął tym samym nowy nurt w literaturze polskiej, noszący znamiona odrębności ideologicznej, szczególnie znaczącej wobec upodobania autora do bagatelizowania warstwy formalnej poezji²⁷.

Słowianofilstwo Brodzińskiego to przede wszystkim oddanie głosu ludowi, próba odmalowania życia owej narodowej większości²⁸. To również liczne tłumaczenia pieśni innych nacji, naznaczonych sentymentalną czy wręcz arkadyjską atmosferą. Autor *Wiesława* zwraca się jednak ku prasłowiańskiej przeszłości, snując refleksje o źródłach narodowej kultury.

Przykładem powyższych tendencji jest wiersz *Pobyty na Górach Karpackich*, odczytywany na posiedzeniu Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk w dniu 26 listopada 1821 roku. Ten nasycony grozą utwór jest poniekąd dziełem programowym, w którym autor określił zadania stojące przed badaczami lokalnej prehistorii. Na istotność kultu przeszłości w tekście zwraca uwagę Zofia Klarnerówna. Cecha ta wyrażona zostaje w warstwie artystycznej²⁹.

Liryk przedstawia osobę mówiącą podczas nocnego spaceru po karpackich górach. Towarzyszy jej poczucie samotności i odosobnienia. „Ja” liryczne rozpoczyna refleksję na temat przeszłości od samych gór, niemych świadków historii. Leciwe masywy pamiętały epoki, w których istniały bóstwa i stworzenia dawno już zapomniane przez ludzi. Właśnie nieświadomość podmiot liryczny uznaje za przyczynę niepowodzenia synów ziemi, po której stąpa, a więc upadek państwowości (por. 4.3. niniejszej pracy). Widać w tym konsekwencję poglądów Brodzińskiego na temat wagi kulturowego dziedzictwa, bez którego naród nie może przetrwać. W owej „własnej niepamięci” dostrzeżona została przyczyna klęski, co nobilituje słowiańską przeszłość i wiedzę o niej.

²⁵ Za: R. Skreń, *Kazimierz Brodziński jako historyk literatury*, Kraków 1962, s. 13.

²⁶ Tamże, s. 17.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 126.

²⁹ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 66.

Kontemplacja przerwana zostaje widzeniem duchów słowiańskich bardów, na czele których podąża Bojan. Zwraca się on do współtowarzyszy, których nazywa ojcami setnych plemion słowiańskich, ostrzegając przed zapomnieniem wśród potomnych. Kreśli przy tym obraz minionej wielkości, wynikłej z cnót, umiłowania pokoju i gotowości do walki obronnej. Przywołuje również postać Marzanny, która zabiera dusze zmarłych w ostatni rejs. Wiersz traktuje jednak o prasłowiańskiej wierze w ogóle, którą bogini tylko reprezentuje. Następnie gęślarz relacjonuje, że wierni wyznaniu praojców Słowianie cieszyli się przychylnością losu; bogactwo samo napływało do ich krainy, a wojny odbywały się tylko w celach obronnych. Brodziński wykorzystuje w wierszu archaiczne określenie statku, którym odpływać miała bogini śmierci. *Nawa* odnosi się jednak również do kategorii dusz zmarłych ze słowiańskiego folkloru³⁰. Przemawia za tym kontekst w jakim słowo to występuje w tekście.

Bojan przewiduje smutny kres owej chwały, związany z wypłenieniem przyrodzonych tradycji. W tym kontekście Słowianie scharakteryzowani zostają przez niego jako ci, którzy „nie będą czym być mogą, nie pomnąc czym byli”³¹. Z cytowanych słów płynie przesłanie o uzależnieniu narodowego odrodzenia od wierności kulturowemu dziedzictwu. Warto podkreślić, że szczególna, niemal sakralna cześć dla przodków jest cechą słowiańskiej mitologii, wyrażaną między innymi w obchodach dziadów³². Zdają się ją kontynuować porozbiorowi poeci, opiewający przywiązanie do tradycji przodków, w tym również Brodziński.

Śpiew mitycznego barda zawiera wskazówki wiodące do rekonstrukcji wspólnoty i kończy się dopiero o brzasku. Wymowa całego utworu jest więc optymistyczna; pozostawia nadzieję na poprawę wraz z radami dotyczącymi jej realizacji. Z zainteresowania przeszłością i narodową schedą czyni więc Brodziński obywatelski obowiązek.

Podobną tematykę poruszył także dwa lata wcześniej, w krótkim wierszu zatytułowanym *Bóstwo*, który opublikowany został na łamach „Pamiętnika Warszawskiego” w roku 1819. W otwierającym utwór wykrzyknieniu „Jakaż ta zagroda głucha!”³³ podmiot liryczny wyraża żal nad kondycją prasłowiańskiej religii. Przejawia się ona poprzez fakt, iż jedyną pieśnią pochwalną, na jaką może liczyć zamieszkujący świątynię idol, jest głos pojedynczego słowika. W pytaniu retorycznym zaznacza się

³⁰ Por. J. Strzelczyk, dz. cyt.; A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2004.

³¹ *Pisma Kazimierza Brodzińskiego*, t. 1: *Poezje oryginalne i naśladowania*, Poznań 1872, s. 105.

³² J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 67.

³³ K. Brodziński, *Bóstwo*, „Pamiętnik Warszawski” 1819, t. 15, nr 7, s. 571.

usytuowanie tytułowego bóstwa w słowiańskim kręgu kulturowym. Osoba mówiąca zwraca się przy tym do ptasiego towarzysza, twierdząc, iż zimny kamień, z którego wykonany jest posąg bożka, nie słyszy jego śpiewu. Nieoczekiwanie jednak słowik odpowiada. Wspomina o konieczności kultywowania pochwalnych treli, gdyż to one, jako przejaw wiary wyznawców, dają życie „bałwanom”. Figury są kamieniem, niczym więcej.

Ten zwięzły utwór jest więc metaforycznym ujęciem stanu pierwotnej słowiańskiej religii. Została ona reliktem przeszłości; obiekty sakralne to już tylko opuszczone miejsca, do których, prócz natury, zagląda wyłącznie przypadkowy przechodzień. Przesłaniem wiersza jest potrzeba duchowego zaangażowania w wyznaczenie konfesji przodków należytego miejsca w polskiej kulturze, gdyż w tym właśnie pozamaterialnym wymiarze mieści się jej największa wartość. W szerszym ujęciu można też myśleć Brodzińskiego odczytywać jako refleksję nad sprawczością wiary człowieka, która determinuje istnienie wszelakich kultów i bez której wyobrażenia bóstw pozostają na zawsze martwe.

Kontynuatorem sentymentalnych idei Brodzińskiego był August Bielowski, który, mimo iż osobiście nigdy nie spotkał autora *Wiesława*, pozostał jego „najwierniejszym uczniem”³⁴. Po burzliwych latach dzieciństwa wypełnionych licznymi przeprowadzkami w roku 1823 Bielowski trafił do Lwowa, gdzie rozpoczął studia filozoficzne³⁵. Od początku interesowała go literatura. Pierwszymi jego próbami w tym obszarze były tłumaczenia z Goethego, będące, pomimo pewnej nieporadności, inauguracją jego warsztatu literackiego³⁶. Atmosfera życia artystycznego Lwowa przyciągnęła go w dużej mierze dzięki zainteresowaniom ludoznawczym i coraz szerzej rozpropagowanej modzie na odnajdywanie pieśni gminnych. W tym okresie rozpoczęła się trwająca całe życie przyjaźń Bielowskiego z Ludwikiem Nabelakiem, z którym odbywał liczne wędrowki w poszukiwaniu śladów prasłowiańskiej kultury. Za Agnieszką Kawalec podkreślić trzeba podróżnicze zamiłowanie poety do mało znanych, wręcz ustronnych okolic, obfitujących w zabytki sięgające czasów pogańskich³⁷. Peregrynacje swe dokumentował w dzienniku, zawierającym „daty wędrowek, przebieg trasy, spis odwiedzanych miejscowości, ważniejsze czynności”³⁸.

³⁴ Za: A. Kawalec, „*Romantyczne*” podróże Augusta Bielowskiego, „UR Journal Of Humanities And Social Sciences” 2020, nr 2(15), s. 42.

³⁵ Tamże, s. 40.

³⁶ Za: A. Goriaczko-Borkowska, *Twórczość poetycka Augusta Bielowskiego*, Wrocław 1965, s. 34.

³⁷ A. Kawalec, dz. cyt., s. 43.

³⁸ Tamże.

Zdaniem Kawalec, jedna z ekspedycji w sposób szczególny wpłynęła na intelektualne ukierunkowanie Bielowskiego, zarówno w obrębie prac badawczych jak i literackich³⁹. W trakcie tej podróży wędrowcy zatrzymali się między innymi w okolicach wsi Bubniszcze, w pobliżu której znajdują się Skały Dobosza. Według tradycji ludowej ta osobliwa formacja stanowiła niegdyś świątynię pogańską. Obecność w niej Bielowskiego jest dobrze udokumentowana i stanowić może bezpośredni kontekst dla interpretacji *Klechdy. Na gruzach dawnej świątyni*, która opublikowana została w pierwszym tomie „Haliczanina”. Lwowski periodyk zawierał wiele utworów inspirowanych wędrownymi poetów⁴⁰.

Klechdę... otwiera apostrofa do tytułowej świątyni, w której podmiot liryczny akcentuje przeszłą świetność odwiedzanego przybytku. Jego istnienie zostało jednak dawno zapomniane. Świadomość tego widać w wyrażeniu „zatarte wznawiając ślady”⁴¹. Wybrzmiewa w nim żal wobec niepamięci wśród współczesnych. Osoba mówiąca w wierszu podkreśla ponadto własną przynależność do kulturowej schedy przodków, nazywając patronów opisywanego kościoła swoimi bogami. Co ważne, swoisty renesans kultury duchowej nazywa powinnością, właśnie w kontekście ojcowizny, za którą uważa ową prastarą religię.

Głos przechodnia na powrót ożywia pokryte pleśnią mury, świadków wydarzeń, o których żyjący potomkowie Słowian dawno już zapomnieli. Śpiewa on pradawną pieśń, którą zadziwia sobie współczesnych, gdyż nie była słyszana od tysiąca lat. W opisie tym dostrzec można zamiłowanie autora do lokalnych starożytności, które starał się odkryć na nowo podczas swoich podróży. „Ja” liryczne wyróżnia się wiedzą na temat kulturowego dziedzictwa. Kładzie przy tym nacisk na jego ciągłość w polskim narodzie, który określa jako „plemiona starożytne Lecha”⁴².

W drugiej strofie przybliżone zostały elementy związane z prasłowiańskim kultem. Mowa o ognistych kręgach, nawiązujących do lokalnej adoracji ognia, oraz nazwach bóstw takich jak Jutrobóg czy Poświst. Autor w przypisie objaśnia funkcję bożków jako, odpowiednio, patrona światła i wiatrów. Następnie, w rozbudowanym pytaniu retorycznym, zdaje się kreślić ogromny zasięg geograficzny, jaki obejmowała religia słowiańska. Prezentuje obszar ograniczony tylko horyzontem („gdzie Jutrem płonie wschód ciepły”), a także skrajne zróżnicowanie krajobrazu („gdzie wieczne lody

³⁹ Tamże, s. 47.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ A. Bielowski, *Klechda. Na gruzach dawnej świątyni*, „Haliczanin” 1830, t. 1, s. 121.

⁴² Tamże.

zakrzepły”, „gdzie łyśy Beskid roztrąca Poświsty”). Pomimo tej wielkości, pradawne wierzenia giną obecnie w mrokach niepamięci, zaś jedyną reminiscencją ich niegdyśszej sławy jest niechlubna trwoga, jaką napawają współczesnych stare miejsca kultu. Jest to odzwierciedlenie zabobonnych lęków, które sam Bielowski obserwował u napotkanej ludności i opisywał w swoich dziennikach⁴³.

Trzecia strofa utworu obejmuje wyraz nadziei na przyszłość. Narodowy kryzys przedstawiony jest jako przejściowy etap nadrzędnego procesu. Cykliczność ta podkreślona jest poprzez wyliczenie w wierszu niezmiennych i wiecznych elementów przyrody, składających się na słowiańską krainę; cykli słońca, płynącej w rzekach wody, nawracających wiatrów. W okolicę tę nieodmiennie wpisane są również i bóstwa: Perun i Pogoda. Zostały one niejako zdradzone przez ludzi, stanowią jednak niezbędny składnik lokalnego kolorytu i zapomnienie w żaden sposób nie kwestionuje ich istnienia.

Poświst i Pogoda to „bałwany”, których kult nie został potwierdzony. Jerzy Strzelczyk obydwie przypadki nazywa „rzekomymi bóstwami polskimi”⁴⁴. Podobnie jest w przypadku Jutroboga, obecnego w kulturze łużyckiej, o którym pierwsze świadectwa pochodzą dopiero z wieku XVIII⁴⁵. Nazwa ta rzeczywiście oznacza tyle, ile „poranny bóg”, a więc konotowanie jej z jutrznią jest trafnym zabiegiem Bielowskiego. Spośród wymienionych przypadków tylko wyznawanie Peruna znalazło potwierdzenie w źródłach, a w omawianym kontekście znaczące jest, iż najlepiej zostało ono udokumentowane u Słowian wschodnich.

Autor twierdzi ponadto, że nazwy rzek także wywodzą się z rodzimej mitologii. Źródłosłów taki świadczy, wraz z wyrazami synonimicznymi dla Jutroboga, o umieszczeniu w omawianym wierszu etnologicznej onomastyki, z którą niewątpliwie zetknął się Bielowski w czasie swoich prac terenowych. Młodzieńczy okres jego twórczości zdaje się być przeniknięty przede wszystkim ich owocami, zaś warsztat historyczny rozbudował on w późniejszych latach.

W kolejnej strofie wymienione zostają bóstwa Łada i Dziewanna, a także święty dąb wyrastający przy źródle rzek: Dniestr, Tyssa i San⁴⁶. O konotacji tych elementów ze słowiańską mitologią autor zdawkowo informuje w przypisie⁴⁷. Ukazane są one w

⁴³ Za: A. Kawalec, dz. cyt., s. 45.

⁴⁴ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 154.

⁴⁵ Tamże, s. 87.

⁴⁶ O dębie jako słowiańskiej materializacji *axis mundi* pisał P. Szczepanik, *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*, Toruń 2020, s. 264.

⁴⁷ Por. A. Aleksandrowicz, *Z problematyki kultu drzew w poezji F.D. Kniaźnina (cz. II)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1989, Sectio FF, nr 7(12), s. 234.

perspektywie apokaliptycznej wizji świata, w którym niegdyś panowały. Dąb jako symbol potęgi państwa jest częstym motywem w poezji przełomu XVIII i XIX wieku, co sygnalizuje Marek Nalepa⁴⁸. Zdaniem Anny Goriaczko-Borkowskiej opisanie przez Bielowskiego widzenie stanowi istotny temat utworu i aluzję do upadku polskiej państwowości, zaś składniki mitologiczne mają na celu wyłącznie ominięcie cenzury⁴⁹. Udokumentowana fascynacja historyka prasłowiańskimi zabytkami, podaje w wątpliwość drugie z twierdzeń wrocławskiej badaczki. Odwołania do najdawniejszej przeszłości w *Klechdzie...* wskazują genezę narodowej siły, którą Polacy zatracili przez wieki w wyniku ignorancji. Ich klęskę odmalowuje Bielowski jako karę prasłowiańskich bogów. Choć podmiot liryczny zwraca się do nich, ma na uwadze, że ich potęgą przebrzmiała; jej kres przyniosła niewierność mieszkańców upadłego państwa. Prezentowana zależność stanowi jaskrawe przedstawienie tradycji jako spoiwa kolektywu, który wyzbywając się jej, nie może prawidłowo funkcjonować.

Dlatego też za myśl przewodnią *Klechdy...* uznać trzeba próbę odmalowania kolorytu lokalnego. Utwór przeniknięty jest nostalgią za minionymi czasami. Autor zaznacza wagę wyznaniowej schedy, którą podejmuje się zgłębiać i promować. Religia Prasłowian ukazana zostaje jako wielka i ponadczasowa, a przede wszystkim realna, niczym namacalne elementy otaczającej podróżnika przyrody. Tej samej, która przez tak wiele pokoleń była świadkiem ufności ludzi w istnienie wszechwładnych i przychylnych im idoli.

Po słowiański panteon sięgnął Bielowski ponownie, pisząc wiersz *Ziewonija* do drugiego tomu „Haliczanina”. Można domyślać się, iż tytuł jest zapowiedzią dla nazwy grupy literackiej założonej w dwa lata później przez Bielowskiego i skupionej wokół literackiego almanachu o tym samym tytule⁵⁰.

Sonet rozpoczyna opis miejsca kultu znajdującego się na łonie natury. Podobnie jak w przypadku *Klechdy...*, świątynię odwiedza wędrowiec, w którego sercu rozgrywa się zadziwiająca walka trwogi i miłości. Odkryta przez niego historyczna przestrzeń zostaje określona jako „świat zaczarowany”. Określenie to wyraża fascynację słowiańską przeszłością i religią, charakterystyczną dla literackiego kręgu, do którego należał Bielowski. W rodzimych inspiracjach podmiot liryczny dostrzega źródło swojej weny oraz czynnik decydujący o wadze jego głosu. Dopiero pochylając się nad swym kulturowym

⁴⁸ M. Nalepa, *Sarmacki „złoty róg” i pomnik „trwalszy od spiża”*. *Rozrachunki, pożegnania w wierszu Franciszka Karpińskiego „Myśli jesienne...”*, „Bibliotekarz Podlaski” 2017, nr 4(37), s. 191.

⁴⁹ A. Goriaczko-Borkowska, dz. cyt., s. 34.

⁵⁰ A. Witkowska, R. Przybylski, dz. cyt., s. 19.

dziedzictwem, poznaje prawdziwą jego wartość. Ukazuje mu się ponadto słowiański sposób lirycznej ekspresji, stanowiący nową jakość w poezji. Przed owym szczególnym objawieniem osoba mówiąca w wierszu pogrążona była w „ciszy grobowej”, dopiero w uświęconej dąbrowie rozbrzmiewa dla niej „tysiąc pieśni”.

Dwie ostatnie zwrotki to modlitwa do tytułowej bogini. Jej treścią jest prośba o zesłanie wyjątkowego natchnienia także dla pozostałych polskich artystów. Mieliby oni opiewać na całym świecie słowiańskich bogów i dzieje swojego plemienia. Wspomniana „słowiańska pieśń”, za sprawą łaski wielkiej Ziewonji, mogłaby wówczas stać się czynnikiem narodowotwórczym w stopniu, który umożliwiłby odzyskanie wolności przez rodaków.

W utworze tym Bielowski realizuje więc postulaty słowianofilskie. Ocalenie pamiątek z pradziejów stało się swoistą misją mającą na celu odzyskanie państwowej suwerenności. Połączenie prywatnego odkrywania zabytkowych miejsc i podań z przekonaniem o ich przełomowym znaczeniu czyni tę poezję niezwykle osobistą i sugestywną. Wybrzmiewa w niej przy tym nadzieja i świadomość własnego wpływu na przeobrażenia dziejowe. Bielowski, jak wielu przed nim, podejmuje się próby literackiej prezentacji przepisu na odzyskanie niepodległości. Jako drogę do jej zapewnienia ukazuje zgłębianie najbardziej pierwotnego wariantu słowiańskiej kultury. Badał pradzieje Polski z wielkim zaangażowaniem, by później zaprezentować światu swoje ustalenia. Świadom jest przy tym, że przez wielu zostaną one zbagatelizowane. Dla pełnego ich uznania musiał się dokonać zapoczątkowany w oświeceniu przełom w badaniach nad lokalną starożytnością.

Wierzenia przedchrześcijańskie zajmowały więc istotne miejsce w porozbiorowej poezji politycznej, poszukującej nowych sposobów wyrazu i literackich możliwości wskrzeszenia narodowego ducha. Kwestia ta była bodaj najistotniejszą w tym żałobnym czasie, zaś prasłowiańska religia stała się wtedy zarzewiem rozbudowanego nurtu patriotycznego. Tym sposobem słowianofilstwo dojrzałego oświecenia przerodziło się w opcje polityczne: panslawizm i mesjanizm zbiorowy.

3.2. Prasłowiańskie źródła porozbiorowej nadziei w poemacie *Lech* Jana Pawła Woronicza

Więc, gdy nie możesz karać bez przyczyny,
Los nasz być musi płodem własnej winy.

Jan Paweł Woronicz

Jan Paweł Woronicz to nie tylko wybitny twórca oświeceniowy, ale również znana postać życia publicznego przełomu XVIII i XIX wieku⁵¹. Późniejszy prymas Królestwa Polskiego dorastał w tradycyjnej rodzinie szlacheckiej, z której wyniósł przywiązanie do religii rzymskokatolickiej i głęboki patriotyzm. Kompleksowe wykształcenie zawdzięczał szkołom jezuickim oraz Akademii Wileńskiej, w której uzyskał tytuł doktora obojga praw⁵². Młody Woronicz próbował zdobyć mecenat króla Stanisława Augusta, a niepowodzenia na tym polu wspominał później z goryczą w *Liście do przyjaciela z wygnania*⁵³. Swoją uwagę zwrócił więc w okresie Sejmu Wielkiego ku działalności politycznej, którą rozwinął w czasie powstania kościuszkowskiego, obejmując stanowisko komisarza Komisji Porządkowej Księstwa Mazowieckiego⁵⁴. Pełnię swojego potencjału rozwinął jednak w pierwszych latach XIX wieku, kiedy to podczas częstych wizyt w Puławach u rodziny Czartoryskich aktywnie włączył się w „kształtowanie nowego typu patriotycznego kultu przeszłości”⁵⁵. Biograf biskupa Woronicza podkreśla jego wielką zażyłość z Familią⁵⁶, warto jednak zaznaczyć, że pisarz nie zadeklarował jawnego poparcia jej polityki.

Na przełomie wieków XVIII i XIX Woronicz często gościł również w Warszawie, co związane było z jego zaangażowaniem w utworzenie Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk. Od samego początku był niezwykle aktywnym jego członkiem, a od roku 1813 również „prezdującym działu literatury”⁵⁷. Podczas spotkań Towarzystwa kilkakrotnie wygłaszał rozprawy na temat pieśni narodowych, zaprezentował ponadto

⁵¹ Z. Rejman, *Jan Paweł Woronicz*, [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, t. 3, Warszawa 1996, s. 5.

⁵² Z. Rejman, *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, [Chotomów] 1992, s. 10.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 11.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ A. Jougan, *Ks. Prymas Woronicz. Monografia*, cz. 1, Lwów 1908, s. 151.

⁵⁷ M. Nesteruk, Z. Rejman, *Wstęp*, [w:] J. P. Woronicz, *Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk, BN I/299, Wrocław 2002, s. XV.

projekt powstania *Pieśnioksięgu narodowego*, do którego napisał *Hymn do Boga* (1803), *Assarmota* (1805) i *Lecha* (1807).

W *Hymnie do Boga*, jednym z najbardziej rozpoznawalnych utworów Woronicza, autor sięga do okresu chrystianizacji, stanowiącej przymierze między Bogiem i polskim ludem⁵⁸. W wyniku tego sojuszu dochodzi do reorganizacji struktur społecznych, plemiona stają się narodem – co więcej, uprzywilejowanym wśród innych nacji. Zdaniem Zofii Rejman ideę tę duchowny zaczerpnął ze Starego Testamentu, dokonując analogii pomiędzy swymi rodakami i biblijnymi Żydami⁵⁹. Przez wieki Polacy byli obdarzeni owocami boskich względów; wzrastali w siłę i bogactwo aż do momentu, gdy Najwyższy postanowił ich ukarać za bliżej nieokreśloną winę, której można się jednak domyślać. „Ja” liryczne wyraża głęboką wiarę w Boże miłosierdzie, które pozwoli Polakom znów cieszyć się łaskami i odbudować utraconą wielkość.

Obraz wspaniałej przeszłości dopełnia Woronicz w *Assarmocie*. Utwór ten, zdaniem Juliusza Kleinera, najpełniej wyraża „słowiańskość” jego poezji⁶⁰. W profetycznej wizji tytułowego *Assarmota* przedstawiona została wędrówka prastarego ludu Sarmatów, którzy mają dać początek licznym plemionom i ostatecznie osiąść na terytorium późniejszej Rzeczypospolitej. Na szczególną uwagę zasługują wskazówki, jakich potomkom udziela sarmacki patriarcha. Stanowią one refren powtarzający się na końcu każdej strofy: „Cnota waszym żywiołem, a rzemiosłem sława!”. W słowach tych wyraźnie wybrzmiewa znakomitość całego szczepu, która została mu przyrodzona. Z tego powodu dzieje tej wyjątkowej zbiorowości zostały już dawno zaplanowane. Dają one pewność co do zwycięstw, trwałości etnosu oraz sukcesów gospodarczych. Podkreślone zostaje również braterstwo narodów, wywodzących się z prastarego ludu. W finale utworu wieszcz waha się, a pomyślna wróżba zostaje zmaćcona. Woronicz sygnalizuje w ten sposób, iż katastrofa rozbiorów była także uwzględniona w przeznaczeniu kolektywu. Nieco dalej jednak utwór ponownie emanuje nadzieją, poprzez twierdzenie, iż wierność plemiennym ideałom pozwoli przetrwać spodziewany kryzys. W tym przypadku autor również nadmienia wierność tradycji biblijnej, nazywając praprzodka „praszczurem Noego”.

⁵⁸ Z. Rejman, *Jan Paweł Woronicz...*, s. 10.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ J. Kleiner, *Sentymentalizm i preromantyzm. Studia inedita z literatury porozbiorowej 1795–1822*, wydał i z rękopisu oprac. J. Starnawski, Kraków 1975, s. 115.

Niebezpiecznie więc *Pieśnioksiąg narodowy* został przez Woronicza określony „Biblią pamięci narodowej”⁶¹, w czym wyraziła się providencjalna postawa twórcy. Postrzegał on rozbiory jako karę od Boga, który odebrał Polakom wolność, ich „pierwotny posag”⁶². Wartość ta, zdaniem autora *Lecha*, najpełniej rozwinęła się w dziejach słowiańskich. Bezpośrednią winą za sprowadzenie na rodaków gniewu Opatrzności obarczał szlachtę i magnatów, nie krytykując przy tym ustroju w ogóle⁶³. Badacze (Nesteruk, Rejman, Grabski) podkreślają wagę jego koncepcji społecznych dla rozważań nad epoką porozbiorową. Naród nie jest w nich tym samym co instytucjonalne państwo, lecz stanowi wspólnotę języka, religii i doświadczeń dziejowych⁶⁴.

Słowianofilstwo Woronicza ma najzupełniej wyjątkowy charakter. Podejmując próbę jego charakterystyki, można, za Zofią Klarnerówną, określić je jako oświeceniową ideę rozumnego porządku świata, podporządkowaną jednak prawdom religii⁶⁵. Problematyka Słowiańszczyzny i roli, jaką pełni w niej Rzeczpospolita, przenikają teksty kazań okolicznościowych (*Kazanie przy otwarciu sejmu nadzwyczajnego Księstwa Warszawskiego* [1812], *Kazanie na pogrzebie sprowadzonych do Warszawy zwłoków śp. J[ąśnie] O[świeconego] Księcia Józefa Poniatowskiego* [1814]). Mimo że w czasie dwóch lat dzielących obydwie mowy, poglądy Woronicza ewoluowały, od umiarkowanie antyrosyjskich ku panslawistycznym, dzieła te, obok *Świątyni Sybilli* i *Hymnu do Boga*, dają obraz zaangażowania „proroka pokonanego narodu” w próbę odpowiedzi na tożsamościowe pytania Polaków.

Ów słowiański providencjalizm jest cechą charakterystyczną dojrzałej fazy twórczości Woronicza. Zaliczyć można do niej utwory powstałe z myślą o *Pieśnioksięgu narodowym*. Badanie polskiej dziejowości i kultury, a także opracowanie ich dla młodego pokolenia umożliwia bowiem ukazanie celowości w traumatycznych dla narodu wydarzeniach. Analizy dziejów pozwolą również na zachowanie nadziei, że kryzys polskiej państwowości stanowi tylko etap w boskim planie, następnym jest zaś odzyskanie przez Polaków ojczyzny⁶⁶. Niestety, Towarzystwo nie w pełni zrozumiało założenia Woronicza, o czym świadczy powolne tempo prac nad wydaniem tegoż zbioru. Zofia Rejman zauważa, że „Pieśnioksiąg traktowano raczej jako jeszcze jeden pomysł zebrania

⁶¹ Z. Rejman, *Problematyka religijna w twórczości Jana Pawła Woronicza*, [w:] *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Lublin 1995, s. 219.

⁶² A.F. Grabski, *Mysł historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 440.

⁶³ Tamże, s. 437.

⁶⁴ M. Nesteruk, Z. Rejman, dz. cyt., s. XLV.

⁶⁵ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 62.

⁶⁶ Z. Rejman, *Jan Paweł Woronicz...*, s. 87.

celniejszych dzieł literatury narodowej lub wierszowaną historię bohaterów wojen i bitew”⁶⁷. Filozoficzna wymowa utworu nie została przez ówczesnych dostrzeżona.

Rejman wykazuje trzy zasadnicze źródła wiedzy Woronicza na temat przeszłości, którą chciał poetycko opracować. Były to dzieła autorów starożytnych, kroniki oraz prace współczesne, z którymi zapoznał się współdziałając z Towarzystwem Przyjaciół Nauk⁶⁸. Warszawska badaczka podkreśla ponadto, że w momencie pisania utworów do *Pieśnioksięgu*... cała wiedza poety pochodziła z książek. Zainteresowanie zabytkami oraz etnografią pojawiło się u niego później⁶⁹.

Bardzo dobra znajomość historiografii zaznacza się w twórczości literackiej Woronicza. Rewiduje on legendy i podania, zaliczając wiele z nich w obręb bajań, o których wspomina z wyraźną ironią. Opisuując postać Lecha na kartach *Pieśnioksięgu*... zbliża się do poglądów Krasickiego na temat różnic między poezją i historią. Trafnie podsumowuje tę kwestię Z. Rejman:

Podania, prawdziwe czy nie, stanowią część dorobku kulturowego Polaków, a także element unifikujący naród. Budują świadomość pokrewieństwa i jedność tych, którym wyznaczyły wspólny początek. Tym samym Woronicz próbuje uchylić pytanie o historyczność podań jako nieistotne. [...] Zatrzymuje go [Lecha – przypis M.K.] w *Pieśnioksięgu*, dając mu równocześnie zupełnie inny status – status postaci mitologicznej. I choć nie używa pojęcia mit, wprowadzonego znacznie później, dokonuje przewartościowania oświeceniowego pojęcia mitologii⁷⁰.

Z tego między innymi względu poemat *Lech* zasługuje na szczególną uwagę jako element *Pieśnioksięgu*..., ale również wyraz zainteresowania mitologią.

Naród już we wstępie zostaje bezpośrednio określony adresatem utworu. Ponadto, sprecyzowane jest jego zadanie, a więc opisanie „istoty wyodrębniania się narodu polskiego”⁷¹, wliczając w to również postać mitycznego bohatera. Autor wykorzystuje tu popularne wówczas koncepcje sarmackiej proveniencji oraz Słowiańszczyzny jako przedmurza cywilizowanej Europy (por. 1.1. niniejszej pracy).

⁶⁷ Tamże, s. 89.

⁶⁸ Tamże, s. 99.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 110.

⁷¹ M. Nesteruk, Z. Rejman, dz. cyt., s. LVIII.

Adresat kolejnej apostrofy we *Wstępie* to Sława, „stare bożyszcze Sławiańskiego rodu”⁷². Przywołana nazwa najprawdopodobniej nie jest jednak imieniem bóstwa, a jedynie nazwą własną etosu, zawierającą rdzeń *slav-*. Imię bogini Sławy przywołuje wymieniona już wcześniej *Księga Welesa*, słowiański tekst apokryficzny, uznany przez badaczy za falsyfikat⁷³. Pochodzi on najprawdopodobniej z przełomu wieków XIX i XX. Być może zawiera więc zapis podań funkcjonujących powszechnie w tamtych dziesięcioleciach, którymi zainspirował się także Woronicz.

W dotyczącym Polaków zwrocie „by ten ród, który patrzył na kolebkę świata,/Uczuł swą zdolność zwalczyć reszty wieków lata”⁷⁴, autor wyraża swoje przekonania na temat nadziei na przyszłość Polski oraz siły, jaką młode pokolenie wynieść może z wiedzy na temat przeszłości. Co ważne, ta narodowa historia jest chwalebna i sięga aż kolebki dziejów. W ten sposób już we wstępie Woronicz zawarł programowe założenia utworu.

Pieśń pierwszą poematu otwiera opis kościoła dedykowanego bogu Jessie. Miejsce to otoczone jest przez gaj dębowy poświęcony Nimfom i stanowi w omawianym dziele przestrzeń ofiarną. Składano w nim krwawe dary, by wyprosić u patronów godnego dla plemienia władcę. Imię bóstwa przytacza Woronicz za kronikami, co potwierdza fakt bazowania przez niego głównie na źródłach pisanych, znanych i uznanych ówczesnie za wiarygodne. Pierwszeństwo Jessie w słowiańskim panteonie przyznaje bowiem Długosz:

Nazywali zaś Jowisza w swoim języku Jesse (Yesza), wierząc i mniemając, że od niego jako najwyższego boga wszystkie dobra doczesne i wypadki tak pomyślne jako i przeciwnie pochodziły. Jemu też przed innymi bogami większą cześć oddawali i częstsze składali obiety⁷⁵.

Poważnej krytyki tego opracowania dokonuje dopiero Aleksander Brückner, stwierdzając, że w języku cerkiewnym istniało słowo *jesza*, znaczące *oby*. Zdaniem polskiego slawisty zostało ono przypadkowo zasłyszane w pieśniach ludowych, tym samym nie może być imieniem idola⁷⁶. Kontynuatorami tego krytycznego stanowiska są historycy Henryk Łowmiański oraz Stanisław Urbańczyk. Z kolei Aleksander Gieysztor,

⁷² J.P. Woronicz, *Lech* [w:] tegoż, *Poezye*, t. 1–2, Kraków 1832, s. 150.

⁷³ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 221.

⁷⁴ J.P. Woronicz, *Lech*..., s. 151.

⁷⁵ J. Długosz, dz. cyt., s. 79.

⁷⁶ A. Brückner, dz. cyt., s. 40.

mimo uznania większości panteonu Długosza, stwierdza, iż imię Jessy wynika z niezrozumienia przyspiewek ludowych i stanowi błąd badawczy⁷⁷.

Nie dziwi jednak przywołanie tej nazwy w znaczeniu imienia bóstwa przez Woronicza w roku 1807. O bożku takim wspominają, prócz Długosza, również Miechowita, Marcin Bielski, a nawet jezuita Jakub Wujek, autor słynnego przekładu Biblii⁷⁸. Osoby te stanowią poczet osiemnastowiecznych autorytetów, co uchyla zarzut o nierzetelności Woronicza. Można rzec, iż umiejętnie dysponuje on dostępnym mu stanem badań.

W poemacie zwraca uwagę fragment, opisujący Lecha wkraczającego do świątyni. Woronicz nawiązuje w nim do przedoświeceniowej historiografii ukazującej wspaniałego wodza⁷⁹. Mityczny bohater zwraca uwagę obecnych nie tylko wzrostem i posturą, ale również rynsztunkiem, który przywodzi na myśl znane historykom wyposażenie wojów starożytnych greckich lub rzymskich. Przedstawienie takie mogłoby sugerować nieznamość plemiennych zwyczajów Słowian, gdyby nie wers: „kiedy potężną Rzymu wywraçał budowę”⁸⁰. Słowa te świadczą o powielaniu przez autora powszechnego przekonania na temat waleczności Słowian, którzy zdołali zahamować rzymską ekspansję na Europę północną. W świetle tego zaznaczyć należy, iż tytułowy bohater przyodziany jest w łupy wojenne. Otacza go zatem chwała zwycięzcy, a oryginalność wizerunku dodatkowo dodaje mu prestiżu. Nieprzypadkowo zostaje zaprezentowany czytelnikowi w ten sposób. Dowiadujemy się bowiem również, że jest on przeznaczony na wodza całego plemienia i predestynowany do tej funkcji przez najważniejsze z bóstw. Co ważne, osoba Lecha przyćmiewa nawet wspaniałość świątyni Jessy, która drży w posadach od kroków nowego włodarza. Tym samym Woronicz dokonuje mitologizacji swojego bohatera, korelującej z wzorem antycznego herosa rodem z mitologii klasycznych.

Inną figurą słowiańskiego panteonu, po którą sięga Woronicz w swym poemacie, jest „piekłowladny Nii”⁸¹. Bóstwo to przywołane zostaje przy okazji opisu wieloletnich wojen, z którymi mierzyć się będą musiały słowiańskie plemiona. W niemal apokaliptycznej wizji kapłan Jessy ujawnia Lechowi przyszłość narodu, który ten

⁷⁷ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 196.

⁷⁸ L. Kolankiewicz, *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Gdańsk 1999, s. 432.

⁷⁹ J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 76.

⁸⁰ J.P. Woronicz, *Lech...*, s. 155.

⁸¹ Tamże, s. 167.

zapoczątku. Źródłem informacji na temat tego chtonicznego bóstwa również jest kronika Długosza, który charakteryzuje je następująco:

Plutona nazywali Niją, uważając go za boga podziemi i stróża oraz opiekuna dusz, gdy ciała opuszczają. Do niego modlili się o to, aby wprowadzeni byli po śmierci do lepszych siedzib w podziemiach. Duszom tym [albo: temu bogu] wybudowano w mieście Gnieźnie najważniejszą świątynię, do której pielgrzymowano ze wszystkich stron⁸².

Określenie przez Woronicza Nii mianem „piekłowładnego” potwierdza jego inspirację *Rocznikami*. Konotacja z miejscem, do którego trafiają dusze zmarłych, rzeczywiście może budzić skojarzenie z chrześcijańską wizją piekła, stąd wykorzystanie leksyki z tego obszaru. O kulcie Nii, czy też Nyi, pisze w swoich pracach już Brückner, opisując zwroty wykorzystujące to imię⁸³. Współcześni badacze potwierdzają istnienie takiego kultu w Słowiańszczyźnie⁸⁴. Świadczą o tym przede wszystkim prace archeologiczne prowadzone w Gnieźnie, w którym świątynię Nii sytuował Długosz. Odkryto tam ślady kultu w postaci kości składanych ofiar oraz wgłębienie o charakterze sakralnym⁸⁵.

Znamienna dla opisu Woronicza jest hierarchia, zgodnie z którą słowiański bałwan jest wybudzany i popychany do działania przez Helę, boginię wywodzącą się z mitologii nordyckiej. Dowodzi to deprecjonowania rodzimych wierzeń i postrzegania ich jako mniej znaczące od innych, wnikliwiej przebadanych mitologii. Nii ma prawdopodobnie węższy krąg wyznawców, przez co postrzegana jest jako pomniejszej wagi istota, funkcjonująca w zależności od skandynawskiej bogini.

Hela pełni funkcję mścicielki, sprawia, że wojownicy zapominają o chwale własnych przodków i gotowi są zaniechać obrony swych ziem. Jej działania przynoszą znaczące efekty: „mierząc cnotowlewczy pokarm własnej matki,/ Smakiem mózg obcej zawraca roгатki”⁸⁶. W słowach tych wybrzmiewa krytyka przywar dobrze znanych Woroniczowi, mianowicie kosmopolityzmu i braku miłości do ojczyzny. Przygana ta jest szczególnie sugestywna wobec wspomnianej wcześniej wagi nadanej wymienianym bóstwom. „Obca” bogini zdaje się być znacznie ważniejsza i dominująca względem lokalnego idola, u wyznawców którego wzbudza owe niepożądane cechy. Wspomniany

⁸² J. Długosz, dz. cyt., s. 39.

⁸³ A. Brückner, dz. cyt., s. 42.

⁸⁴ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 138.

⁸⁵ P. Szczepanik, *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*, Szczecin 2018, s. 97.

⁸⁶ J.P. Woronicz, *Lech...*, s. 170.

fragment traktować więc można jako dwuznaczną metaforę. Z jednej strony dotyczy ona czasów współczesnych autorowi, z drugiej stanowi refleksję nad wątpliwym stanem wiedzy o wierze przodków. W wizji Woronicza nie mają być oni przywiązani do swojej tradycji. Z łatwością z niej rezygnują, co doprowadza do zguby nie tylko praslaviańskiej kulturę, ale również osiemnastowieczny naród Polaków. Poeta wykorzystuje nawet charakterystyczną dla oświecenia leksykę. Zaznacza w ten sposób, iż nawiązanie do polskiej prahistorii jest kostiumem historycznym:

Dumni, że tam zmieniawszy i mowę i serce,
Żywczego gniazda nikczemni oszczerce,
Zagładziwszy przyrodnią cechę obyczajów,
W obcych przewierzgli firców i ratajów⁸⁷.

Wywód starca przerywa ingerencja boga Pogwizda. Przedstawiony jest on jako personifikacja władcy wichrów. Idol ukazuje się swoim wyznawcom na górze Krywan. Jego oblicze naznaczone jest gniewem, towarzyszą mu zaś zjawiska atmosferyczne, takie jak będąca odzieniem bóstwa tęcza oraz chmury i burze. Pogwizd otoczony jest przez gwałtowne wiatry, które więzi na łańcuchach i uwalnia niczym groźne brytany. W opisie tym uderza groza i majestatyczność słowiańskiego bożka. Na jego skinienie zmienia się cały krajobraz przedstawianej krainy. Ulega ona gwałtownej degradacji w sposób przywodzący na myśl wizję końca świata. Zniszczenia nie oszczędzają również Łysej Góry, która określona zostaje mianem świętej z uwagi na mieszczącą się na niej świątynię Lelum Polelum. Informację na ten temat również czerpie Woronicz od Długosza:

Na jej szczycie znajdować się miała bożnica w bałwochwalstwie żyjących Słowian, gdzie bożkom Lelum i Polelum ofiary czyniono i podług innych czczono tu bożyszcza: Świst, Poświst, Pogoda⁸⁸.

Sakralny charakter Łysej Góry w okresie przedchrześcijańskim został współcześnie potwierdzony badaniami naukowymi⁸⁹. O modlitewnej funkcji wzniesienia świadczy wybudowanie na jego szczycie słynnego opactwa benedyktynów. Była to popularna w

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ J. Długosz, dz. cyt., s. 39.

⁸⁹ P. Jasienica, *Polska Piastów*, Warszawa 1985, s. 27.

czasie chrystianizacji praktyka, zgodnie z którą ważne obiekty związane ze starym kultem zastępowano świątyniami służącymi nowemu wyznaniu.

W poemacie „ja” liryczne wymienia ponadto postać Dziewanny, którą przywołuje w formie Dziewonja: „Kłosorodna Dziewonja ręce załamała,/I łyżę ze łzami rolników mieszała”⁹⁰. Także i w tym przypadku informacja o funkcji bogini zaczerpnięta zostaje od Długosza:

A że władztwo L e c h i ó w założone było w kraju rozległym, przerosłym lasami i gajami, o których starożytni mniemali, jakoby były mieszkaniem i krainą panowania Dyany; Cererę zaś wyobrażali sobie jakoby matkę i boginią urodzajów polnych, których kraj potrzebował; przeto Dyana w ich języku Dziewanną, a Ceres Marzanną zwana, w osobliwszej u nich były czci i poszanowaniu⁹¹.

Nie dziwi zatem, że autor Lecha kształtuje postać Dziewanny na wzór zaczerpnięty z *Roczników* i czyni z niej kluczową postać rodzimego panteonu. Obok średniowiecznego historyka wspominają o niej również kronikarze tacy jak Marcin Bielski, Miechowita, Marcin Kromer oraz Jakub Wujek⁹², była więc już w XVIII wieku ugruntowanym w naukowych źródłach bóstwem mitologii słowiańskiej.

Zatrważająca wizja starca, w której nawet bóstwa są ofiarami klęski, zamyka część pierwszą poematu. W początkowych wersach pieśni drugiej znajduje się opis Lecha, który jako jedyny pozostaje niewzruszony kasandrycznymi okolicznościami. Niczym prawdziwy przywódca zabiera on głos, zwracając się w pierwszej kolejności do słowiańskich idoli. W apostrofie tej nadaje Jessemu cech chrześcijańskiego Boga. Główny bohater przedstawia bowiem jego wyznawców jako podległych i znikomych wobec nadprzyrodzonej potęgi. Autor wykazuje się zatem myśleniem mitycznym wyrosłym z chrześcijaństwa, ponieważ charakter kultu Słowian był poufaty, wręcz familiarny, o czym wspomina Brückner⁹³.

Omawiana wypowiedź Lecha ma charakter modlitwy, co więcej, modlitwy przebiegającej. Tytułowy bohater gotów jest z siebie samego uczynić ofiarę, po której najwyższy z bogów odmieni los prapolskiego plemienia. Przyszły wódz odnosi się w swojej wypowiedzi do historycznego znaczenia słowiańskiego szczepu w europejskim świecie i przypomina o jego azjatyckim pochodzeniu. Wymienia również bohaterów

⁹⁰ J.P. Woronicz, *Lech...*, s. 176.

⁹¹ J. Długosz, dz. cyt., s. 39.

⁹² J. Kolankiewicz, dz. cyt., s. 425.

⁹³ A. Brückner, dz. cyt. s. 135.

mitologii klasycznych, nawiązując do podobieństw pomiędzy starożytnymi religiami. Powołanie się na teorie o wspólnych korzeniach ludów, które uległy rozproszeniu świadczy o jego pokojowej postawie i chęci unifikacji plemion, zmierzającej do powstania państwa polskiego.

Lech mówi swym słuchaczom także o ich przodkach, Sarmatach. Legendarny naród swoją potęgą nie tylko odstraszał wrogów, przez co długie lata minęły mu w pokoju, ale też umiejętnie strzegł swych granic przed ewentualnymi najazdami. Wybierając do swej opowieści tego rodzaju dokonania praojców, apeluje o odwagę i wiarę w zwycięstwo. Zaznacza ponadto, że historia taka wynika nie tylko z męstwa przodków, ale również łaski bogów, którzy czuwają nad własnym ludem. Jest to następny przykład wykorzystania kostiumu historycznego i odwołań do współczesności autora. Charakterystyczny dla Woronicza mesjanizm⁹⁴ wyrażony zostaje także w określeniu polskich ziem mianem „ulubnej bogom krainy”⁹⁵.

Nieco dalej tytułowy bohater relacjonuje historię swojego życia, w której jawi się boskim wybrańcem. Od najmłodszych lat przygotowywany był do pełnienia zaszczytnej roli władcy. Wychowywano go w duchu patriotyzmu, czemu sprzyjały opowieści o wielkich wodzach zrodzonych przez słowiańskie plemiona. Chłopca szkolono również do walki. W tym celu poddawany był treningom fizycznym, w trakcie których osiągał duże sukcesy.

Tego rodzaju motyw przeznaczenia dziecka w dużej mierze wiąże się z rodzimą mitologią i tradycją. Dowodzi tego Brückner, powołując się na *Historię Prokopiusza*:

Fatum [Słowianie – przypis M.K.] nie znają ani nie przyznają mu wpływu na ludzi; ale gdy śmierć im grozi, albo wśród chorób, albo podczas wojny, w takim razie ślubują bogu za uratowanie uczynić ofiarę, jak tylko śmierć ich ominie, a gdy uszli śmierci, dotrzymują co obiecali; wierzą bowiem, że ślubowanej ofierze zawdzięczają życie⁹⁶.

Słowianie wierzyli, że ścieżka ludzkiego życia wyznaczana jest przez siły wyższe już w okresie najwcześniejszego dzieciństwa. Leszek Paweł Słupecki wskazuje na relacje potwierdzające obecność wyroczni przy słowiańskich świątyniach na Połabszczyźnie i

⁹⁴ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 62.

⁹⁵ J.P. Woronicz, *Lech...*, s. 186.

⁹⁶ A. Brückner, dz. cyt., s. 173.

Pomorza, co przywodzi na myśl boskie źródła kształtowania losu⁹⁷. Podkreślić przy tym należy, że przeciwnie niż w mitologii greckiej, u Słowian przeznaczenie nie uwzględniało kary czy klęski człowieka, ale właśnie czyny wielkie i sławne, jak w przypadku bohatera poematu. Co więcej, sytuację szczególnego bezkrólewia w plemieniu Woronicz zdaje się uznawać za okoliczność sprzyjającą oddaniu wyjątkowego dziecka woli bogów. Odpowiadające za przeznaczenie człowieka bóstwo Rod oraz towarzyszące mu rodzanice nierozzerwalnie związane były, zdaniem Brücknera, z czynnościami porodowymi⁹⁸, zaś matka Lecha wyprasza jego przyszłość przy okazji obrzędu postrzyżyn i wprowadzenia chłopca do świątyni. Rozbieżność ta wynika najprawdopodobniej z wagi owej przepowiedni. Nieprzypadkowo postrzyżyny, a więc obrzęd wkroczenia chłopca w dorosłość i rozpoczęcie przygotowania go do wojen stanowiły przełom w życiu przyszłego słowiańskiego wodza⁹⁹.

Wiąże się to również z przekazem Długosza, który odtwarza w swej kronice moment postrzygania Mieszka, protoplasty dynastii Piastów. Autor *Roczników* przedstawia chłopca, który podczas obrzędu odzyskuje wzrok. Ma to być niezwykle pomyślna dla przyszłych poddanych wróżba¹⁰⁰. Nie dziwi zatem, że także Woronicz, bazujący na przekazach historycznych, ten właśnie moment uznaje za odpowiedni dla wielkiej wagi przepowiedni.

Zaakcentować trzeba również fakt, że wprowadzenie Lecha w dorosłe życie ma miejsce w świątyni bogini Dziedzili, nazywanej w poemacie Dzilią. Właśnie owo „przychylne matkom bóstwo” wyrokuje o wielkiej przyszłości chłopca.

Jest to kolejna z postaci panteonu Długosza, który uważa ją za odpowiednik rzymskiej Wenery, a więc boginię małżeństw i płodności¹⁰¹. Wybór poświęconego jej kościoła dla przeprowadzenia inicjującego Lecha rytuału ma charakter symboliczny. Odzwierciedla pokój i harmonię, jaka zapanować ma w rządzonej przez niego krainie.

Kult tej bogini nie został jednak jednoznacznie potwierdzony. Gieysztor traktuje Dziedzilię analogicznie do Dodoli¹⁰², a więc żeńskiego odpowiednika Peruna, boga wojny, przez wielu uznawanego za naczelne bóstwo Słowiańszczyzny. Odstąpienie w tym przypadku od przekazu Długosza może świadczyć o dodatkowej inspiracji Woronicza, być

⁹⁷ L.P. Słupecki, *Wróżbiarstwo pogańskich Słowian*, [w:] *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, pod red. M. Dulinicz, Warszawa–Lublin 2003, s. 74.

⁹⁸ A. Brückner, dz. cyt., 172.

⁹⁹ J. Kostrzewski, *Kultura prapolska*, Warszawa 1962, s. 419.

¹⁰⁰ J. Długosz, dz. cyt., s. 93.

¹⁰¹ Tamże, s. 39.

¹⁰² A. Gieysztor, dz. cyt., s. 106.

może etnologicznej. Nadawalioby to wówczas zupełnie innej rangi postrzyżynom Lecha, jak również wiązało jego rządy z raczej militarnymi nadziejami.

Podkreślić należy również życiodajną funkcję wspomnianej istoty, na którą wskazuje Gieysztor. Poprzez sprowadzenie deszczu umożliwiać miała ona wegetację roślin, a więc i przeżycie ludzi¹⁰³. W tym wymiarze stanowi zatem kluczową dla dobrobytu narodu postać i jej przychylność jest szczególnie ważna.

W zachowanych fragmentach trzeciej pieśni poematu dostrzec można sugestywną nadzieję dla zgromadzonego wokół Lecha tłumu. Sędziwy wieszcz przekazuje radosną nowinę: oto bóg Jesse dał się przebłagać i odwrócił straszliwy wyrok od potomków Sarmatów. Przerazająca wizja nie spełni się, za co należy podziękować całopalnymi licznymi ofiarami. Owa perypetia jest bezpośrednią zasługą Lecha, którego cnota i męstwo zostały docenione, dzięki czemu zebrani dostrzegają w nim prawdziwego wybrańca bogów i wodza.

Wymowa poematu jest zatem pełna nadziei, co wynika ściśle z poglądów Woronicza na kwestie narodowościowe. Jak podkreśla Rejman, utwór przeznaczony został do wielokrotnego, głośnego odczytywania¹⁰⁴, które miałyby wzbudzić poczucie narodowej dumy oraz zaowocować jasnym spojrzeniem w przyszłość narodu. Warszawska badaczka zauważa ponadto, że autor zawarł w tekście pewien dziejowy schemat, którego zrealizowanie doprowadzi do politycznego sukcesu Polski. Chodzi mianowicie o ekspansję – budowę – obronę – nieszczęście – odbudowę¹⁰⁵. Etapy te są analogiczne względem współczesności Woronicza. Według niego upadek ojczyzny stanowi tylko jeden z rozdziałów historii.

Można więc stwierdzić, że przeznaczone do *Pieśnioksięgu narodowego* utwory napisane są „ku pokrzepieniu serc”. Traktują one o minionej wielkości, wierności tradycji i wyróżnieniu przez siły wyższe. *Hymn do Boga* oraz *Assarmot* skorelowane zostają wyraźnie z tradycją biblijną. Woronicz daje tym samym wyraz swej szczerzej religijnej postawy. W przeciwieństwie do niemal świeckiej refleksji nad wiarą reprezentowanej między innymi przez Kołłątaja, autor *Świątyni Sybilli* przyjmuje perspektywę chrześcijańską, którą udaje mu się zespolic z badaniami nad najdawniejszą narodową historią. Przedstawienie początków rodzimej dziejowości Juliusz Kleiner nazywa nawet

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Z. Rejman, *Jan Paweł Woronicz...*, s. 120.

¹⁰⁵ Tamże, s. 121.

marzeniem Woronicza¹⁰⁶. Stanowisko duchownego nie zaburza jednak naukowej rzetelności, o którą stara się on, podejmując próby rekonstrukcji pogańskich wierzeń. Szczególnie widoczne jest to w *Lechu*, na kartach którego kultura prapolska jest propagowana i użyta w celu stworzenia optymistycznej analogii. Już samo wykorzystanie postaci Lecha jako twórcy państwa¹⁰⁷ podkreśla patriotyczną wymowę poezji późniejszego prymasa.

We wszystkich trzech utworach autor wykorzystuje motyw wielkiej wagi przepowiedni, która ma tchnąć w Polaków wiarę w lepsze jutro. Doniosłość czynów sarmackich przodków umocnić ma narodowego ducha we współczesnych Woroniczowi rodakach. W ten sposób mitologizuje i uniwersalizuje on prasłowiańską historię. Oświeceniowa rzeczywistość jest bowiem paralelna względem zamierchłej przeszłości, z której wyciągnąć można pokrzepiające wnioski oraz ufność w odwrócenie złych losów zbiorowości. W omówionych wyżej utworach bodaj najpełniej wyraża się ideologia Woronicza, zdominowana przez providencjalizm i tradycjonalizm. Zdaniem biskupa krakowskiego historia wyjaśnia bowiem przeszłe i przyszłe losy ludzkości¹⁰⁸, których żmudnej deszyfracji podejmuje się on na kartach *Pieśnioksięgu*....

¹⁰⁶ J. Kleiner, *Sentymentalizm i preromantyzm*..., s. 115.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ A.F. Grabski, dz. cyt., s. 430.

3.3. Słowiański kostium historyczny w tragediooperze *Piast* Juliana Ursyna Niemcewicza

W mieczu i pługu są Polaków siły.

Julian Ursyn Niemcewicz

Bogaty dorobek pisarski Juliana Ursyna Niemcewicza stanowi pewną osobliwość na tle epoki. Biograf twórcy, Adam Jerzy Czartoryski, pisał o nim, że „nie było prawie rodzaju literatury, w którym by Niemcewicz nie był sił swoich spróbował”¹⁰⁹, zaś Mieczysław Szykowski, analizując spuściznę dramatyczną pisarza, określił go jako „najbardziej wszechstronnego weterana typu”¹¹⁰. Charakteryzując jego twórczość sformułować należy wniosek o wyrażnie liberalnej postawie Niemcewicza wobec wzorców klasycystycznych, dającej się zauważyć w obrębie wszystkich jego prac. Badacze (Małgorzata Chachaj, Ewa Szczepan) wskazują w działalności autora *Powrotu Posła* wyraźną cezurę, jaką stanowił rok 1795. Powstałe po owej dacie dzieła znamionują przemiany w poglądach autora i samej stylistyce, co wyrażnie widoczne jest choćby w jego dramatach¹¹¹.

Ewolucja w początkach wieku XIX wystąpiła nie tylko w pisarstwie dramatycznym Niemcewicza, ale w obrębie całego gatunku. Bodaj najistotniejszym wyróżnikiem polskiej sceny teatralnej po roku 1795 stała się obecność elementów narodowych, ujętych klasyczną zasadą naśladowania dzieł wybitnych¹¹². W obręb utworów, którymi się tutaj inspirowano włączone zostały teksty patriotyczne i historyczne. Istotne znaczenie literatury w kształtowaniu postaw obywatelskich było w początkach nowego stulecia chętnie akcentowane i rozwijane. Burzliwe wydarzenia polityczne tego okresu niewątpliwie wymagały aktualnych komentarzy, zaś możliwość zaprezentowania ich na scenie szerszej publiczności przemawiała za wyborem omawianego gatunku. Jak podkreśla Józef Kelera, „w oświeceniowej tragedii sceny lub nawet całe akty bywają konstruowane dla wygłoszenia jednej doniosłej kwestii politycznej”¹¹³. Podporządkowanie konstrukcji dzieł

¹⁰⁹ A.J. Czartoryski, *Żywot Juliana Ursyna Niemcewicza*, oprac. A. Czaja, Warszawa 2013, s. 141.

¹¹⁰ M. Szykowski, *Dzieje nowożytnej tragedii polskiej. Typ pseudoklasyczny*, Kraków 1920, s. 372.

¹¹¹ E. Szczepan, *Pogrobowiec oświecenia czy nowator? Dziewiętnastowieczna twórczość dramatyczna Juliana Ursyna Niemcewicza*, Szczecin 2011, s. 7.

¹¹² M. Chachaj, *Dramy i tragedie historyczne Juliana Ursyna Niemcewicza*, Lublin 2007, s. 154. Por. D. Ratajczak, *Wstęp*, [w:] *Polska tragedia neoklasycystyczna*, wybór i oprac. D. Ratajczak, Wrocław 1989, BN I/260, s. LXXXVIII.

¹¹³ J. Kelera, *Tragedia oświeceniowo-sentymentalna w Polsce przed rokiem 1795*, „Pamiętnik Literacki” 1958, z. 3–4, s. 75.

wątkom politycznym wiązało się także ze stopniowym odchodzeniem od wzorców klasycystycznych.

Od tradycyjnej konwencji odchodzono również, zdaniem Małgorzaty Chachaj, ze względu na oczekiwania odbiorców¹¹⁴. Coraz większą popularność zyskiwały gatunki niższe: komedie, opery i dramy, co wynikało między innymi z istotnych przemian w ówczesnych strukturach społecznych, a więc z nobilitacji drobnej szlachty i mieszczaństwa. Wykorzystywanie tych odmian gatunkowych, które wywołują silniejsze emocje u widza, miało istotną zaletę, mianowicie mocniej wywierały wpływ na odbiorców, co było istotne wobec pilnych potrzeb związanych z ogólnokrajowym kryzysem. Tendencja ta wyraźnie jest widoczna na przykładzie działalności Teatru Narodowego w Warszawie. Okres, kiedy jego dyrektorem był Wojciech Bogusławski, nazywany bywa nawet latami „teatru politycznego”¹¹⁵.

Ów kierunek rozwoju polskiej sceny dramatycznej spotkał się z surową oceną środowisk ortodoksyjnych. Od roku 1802 „Gazeta Warszawska” zaczęła publikować teksty krytyczne, stanowiące na gruncie polskim zupełnie nową formę literacką związaną z życiem teatralnym¹¹⁶. Utrzymane one były w duchu wierności klasycznym wzorcom i zakwestionowania najnowszych inspiracji literackich.

Wspomniane czynniki dotyczą również porozbiorowych tekstów dramatycznych Niemcewicza. Można stwierdzić nawet, że stanowiły one istotny element przeobrażeń literackich sposobów komunikowania i wyrażania w literaturze polskiej. Już Adam Mickiewicz wykazał wpływ autora *Powrotu posła* na przekształcenie polskiej sceny narodowej¹¹⁷. Wieszczył położył przy tym nacisk na obecną w dziełach Niemcewicza polemikę z zasadami klasycyzmu. Wypada jednak podkreślić, za Małgorzatą Chachaj, że owo zakwestionowanie wzorców nie polegało na rezygnacji z nich, a jedynie na poszerzeniu kanonu dzieł wartych naśladowania¹¹⁸. Pisarz nie poparł nigdy postulatów romantyków, dotyczących absolutnej swobody ekspresji i negacji dotychczasowych norm estetycznych.

Na uwagę zasługuje również nazewnictwo, jakie Niemcewicz wykorzystał w tytułach swoich dramatów. Synkretyzm gatunkowy własnych realizacji teatralnych

¹¹⁴ M. Chachaj, dz. cyt., s.156.

¹¹⁵ A.D. Kawka, *Julian Ursyn Niemcewicz a teatr*, [w:] *Julian Ursyn Niemcewicz. Pisarz, historyk, świadek epoki*, pod red. J. Wójcickiego, Warszawa 2002, s. 232.

¹¹⁶ P. Żbikowski, *Teatr i początki krytyki teatralnej w Polsce*, „Pamiętnik Literacki” 2011, z. 4, s. 109.

¹¹⁷ A. Mickiewicz, *O krytykach i recenzentach warszawskich*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 5, oprac. Z. Dokurno, Warszawa 1966, s. 189.

¹¹⁸ M. Chachaj, dz. cyt., s. 154.

zaakcentował określeniami, takimi jak *tragedia z chórami*, *tragedia opera*, *drama historyczne* czy *drama muzyczne*. Lubelska badaczka dostrzega w tym zabiegu również przykład adaptacji do poetyki terminologii zaczerpniętej z teatralnej rutyny¹¹⁹. Elementy wskazane w tytulaturze miały podnosić walory występu i zapewniać szerszy odbiór zawartych w sztuce treści ideowych. Widoczne jest to choćby w tragediooperze *Piast*, w której autor rozbudował wykorzystane w *Śpiewach historycznych* tematy, uatrakcyjnając je przy pomocy dramaturgii (postać Aldegundy) oraz wątku miłosnego¹²⁰.

Za Markiem Nalepą można nazwać Niemcewicza poetą chwili ze względu na dobór przez niego tematyki do własnych utworów. W przeciwieństwie do znakomitej większości pisarzy oświeceniowych w dużym stopniu inspirował się on osobistymi doświadczeniami, a jego twórczość „charakteryzowała się pewną przypadkowością, jednorazowością i dużym pierwiastkiem subiektywizmu, czego dalszymi konsekwencjami była niedbałość kompozycyjno-formalna i brak troski o ostateczny kształt dzieła”¹²¹. Za słuszością tego stwierdzenia przemawia także dorobek dramatyczny pisarza. Zdaniem Anny Mateusiak podobny przypadek jednostkowego doświadczenia, to jest pobyt w okolicach Kruszwicy, zdecydował o zainteresowaniu Niemcewicza osobą legendarnego władcy Polan¹²².

Po inspiracje prapolską dziejowością sięgnął Niemcewicz już w roku 1810, pisząc mało znany wiersz pt. *Początki Polski. Lech i Piast*¹²³. Znamienne jest, że do dziś pozostaje on w rękopisie. Badacze (Chachaj, Witkowski, Mateusiak) wskazują na istotne różnice pomiędzy pierwszym poświęconym Piastowi utworem a znacznie popularniejszym *Piastem. Śpiewem historycznym*, napisanym w roku 1815. Ujęty w bodaj najbardziej rozpoznawalnym zbiorze Niemcewicza liryk ów koreluje z późniejszą tragediooperą nie tylko tematycznie, ale nawet stylistycznie¹²⁴, przez co może być traktowany jako swego rodzaju pierwowzór dramatu. Domyślać się też można ich wspólnej genezy w postaci wspomnianej wyżej podróży.

¹¹⁹ Tamże, s. 150.

¹²⁰ Por. A. Mateusiak, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] J.U. Niemcewicz, *Piast. Tragedia opera*, wstęp i oprac. A. Mateusiak, red. nauk. B. Wolska, Łódź 2012, s. 11.

¹²¹ M. Nalepa, *Literacki plon pobytów Juliana Ursyna Niemcewicza w Ameryce*, [w:] *Julian Ursyn Niemcewicz...*, s. 90.

¹²² A. Mateusiak, dz. cyt., s. 10. Por. J.U. Niemcewicz, *Podróże historyczne po ziemiach polskich między rokiem 1811 a 1828 odbyte*, Paryż-Petersburg 1858, s. 104. Por. M. Nalepa, *Granice państwowe, narodowe i kulturowe w prozie wspomnieniowej Juliana Ursyna Niemcewicza*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2019, nr 23, s. 20.

¹²³ M. Witkowski, *W kręgu „Śpiewów historycznych” Niemcewicza*, Poznań 1979, s. 59.

¹²⁴ A. Mateusiak, dz. cyt., s. 11.

Powstaniu tragediooper *Piast* od początku towarzyszyło założenie o synkretyzmie, o czym świadczy obecna już w planie utworu z 1818 roku wzmianka na temat baletu¹²⁵. Na uwagę zasługuje w tym miejscu dostrzeżona przez Zofię Wołoszyńską tendencja oświeceniowych twórców oper do czerpania wątków fabularnych z mitologii¹²⁶. Dotyczyło to głównie podań klasycznych, jednak w pierwszych latach XIX wieku inspiracje Słowiańszczyzną były już wystarczająco popularne, by śmiało po nie sięgać, i na tyle wciąż mało znane, by nadawać status oryginalności dziełu zakorzenionemu w tym obszarze kulturowym. W liście do Adama Jerzego Czartoryskiego z końca 1818 roku znajduje się pierwsza wzmianka o omawianym dramacie, wyjaśniająca między innymi motywację, dla której autor zdecydował się sięgnąć po rodzimą tradycję: „I shal tell you under great secrecy, that I have began a new opera, called Piast. It will be a new thing wystawić pierwotność obyczajów i bogi pogańskie, i prostotę, i wspaniałość”¹²⁷. W słowach tych wybrzmiewa fascynacja lokalną kulturą, jej „wspaniałością” i oryginalnością. Historiografia poświęcona przedchrześcijańskim dziejom narodu była Niemcewiczowi z pewnością znana¹²⁸, nie dziwi zatem przywołanie w tekście słowiańskiego panteonu. Szczególnego znaczenia nabiera ono wobec ustaleń badaczki opracowującej autograf utworu, podkreślającej jak bardzo Niemcewiczowi zależało na wystawieniu sztuki w teatrze¹²⁹.

Elementem zaczerpniętym przez autora *Piasta* z nowego gatunku scenicznego, jakim w oświeceniu była opera, jest także zjawisko cudowności¹³⁰. Aby je wprowadzić do utworu, konieczne było ponowne zerwanie z klasycystycznymi regułami prawdopodobieństwa i stosowności. Cudowność w tragediooperze Niemcewicza ograniczona jest wszakże przede wszystkim do zbioru ludowych wierzeń i przekonań, a wszelkie zjawiska nadprzyrodzone są racjonalizowane lub też mają miejsce poza sceną. Mateusiak podkreśla, że nawet anioły ukazują się tytułowemu bohaterowi we śnie, nie na

¹²⁵ J.U. Niemcewicz, *Piast...*, s. 76.

¹²⁶ Z. Wołoszyńska, *Opera*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 1991, s. 352.

¹²⁷ Cytat za: M. Chachaj, *Piast – zapomniana tragedioopera Juliana Ursyna Niemcewicza*, „Wiek Oświecenia” 2007, nr 23, s. 156.

¹²⁸ Por. M. Nalepa, *Miasta i miasteczka podkarpackie w „Juliana Ursyna Niemcewicza podróżach historycznych po ziemiach polskich między rokiem 1811 a 1828 odbytych”*, [w:] *Podkarpacie Literackie*, t.1: *Wirydarz staropolski i oświeceniowy*, pod red. R. Magrysia, J. Kowal, G. Trościńskiego, Rzeszów 2020, s. 528.

¹²⁹ A. Mateusiak, dz. cyt., s. 26.

¹³⁰ Z. Wołoszyńska, dz. cyt., s. 357.

jawie, jak działa się w śpiewie historycznym o tym samym tytule¹³¹. Dowodzi to zaledwie wpływów gatunku muzycznego na ostateczny kształt dramatu.

Regułę prawdopodobieństwa realizuje Niemcewicz również poprzez wykorzystanie kostiumu historycznego. Zabieg ten ma na celu ukazanie nadziei, jaką wzbudzić może we współczesnych Niemcewiczowi odbiorcach świt chwały ojczyzny. Pisarz dokłada przy tym wszelkich starań, by utwór dotarł do jak największej liczby rodaków, mimo że cenzura ostatecznie zabrania jego teatralnej prezentacji. Sięgając po znaną legendę o chłopskim pochodzeniu założyciela dynastii, autor *Piasta* opowiada się za uznaniem znaczenia włościan dla polskiego narodu. Ufność w chłopski wkład w odrodzenie się Polski Franciszek Ziejka powiązał z „legendą Raclawic”¹³², dodającą ludziom pociechy po trzecim rozbiorze. Krakowski badacz zaznacza, że wywiedziona z warstw najniższych potęga Piastów i historia awansu protoplasty dynastii była w wieku XIX bardzo popularna za sprawą podręczników dla ludu, publicystyki, a nawet kalendarzy¹³³. Docenieni w wieku oświecenia kmiecie mieli więc stać się w przyszłości siłą powstającego z kolan narodu.

Z kolei Jacek Banaszkiewicz wymienia nurty badań historycznych, w których tendencja do poszukiwania początków panujących rodów pod chłopską strzechą określana bywa jako specyfika słowiańska¹³⁴. Przemawia za tym między innymi również czeska legenda o Lubuszy¹³⁵, z której zaczerpnął Niemcewicz imię jednej z bohaterek, córki Piasta. Anna Mateusiak wskazuje na różnorodność w transkrypcji imion w dramacie, w tym imienia tej żeńskiej postaci¹³⁶. W pomocniczym planie, chronologicznie wcześniejszym niż tekst tragedioopery, nazywa ją autor Ludomiłą, co jawnie koreluje z antroponimią sielankową. Jednak już w pierwszej scenie pierwszego aktu imię to zostaje przekreślone i poprawione na Libiszę bądź Libiszę. W autografie utworu najczęściej występuje jednak forma Libisza, przez co to właśnie imię przyjęte zostało dla publikacji. Zaczerpnięte jest ono najprawdopodobniej ze wspomnianego przekazu, wedle którego Lubusza była obdarzoną darem jasnowidzenia władczynią, o której czeski kronikarz pisał:

Była zupełnie wyjątkową kobietą między kobietami, przezorna w radzie, obrotna w mowie, czysta ciałem, prawych obyczajów, nikomu nie ustępująca w wydawaniu wyroków na sądach

¹³¹ A. Mateusiak, dz. cyt., s. 13.

¹³² F. Ziejka, *W kręgu mitów polskich*, Kraków 1977, s. 65.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986, s. 47.

¹³⁵ Por. J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 120.

¹³⁶ A. Mateusiak, *Komentarze*, [w:] J.U. Niemcewicz, *Piast...*, s. 80.

ludowych, dla wszystkich miła, lecz więcej miłowania godna, ozdoba i chwała płci niewieściej, rozstrzygająca przewidująco sprawy należne do mężczyzn¹³⁷.

W dalszej części tej legendy kobieta zmuszona zostaje do małżeństwa, które poddanym ma zapewnić męskiego władcę. Na męża wybiera sobie prostego oracza Przemysła, wraz z którym zapoczątkowuje dynastię Przemyslidów. O ile więc pierwotnie Niemcewicz zamierzał wykorzystać archetyp skromnej wieśniaczki, dający pretekst dla wprowadzenia wątku romantycznego, w późniejszym czasie dostrzegł możliwość kolejnego podkreślenia ideologicznej wymowy utworu poprzez nadanie dziewczynie tak szczególnego imienia.

Podobnie jest w przypadku jej brata, którego autor początkowo nazywa Siemowitem „od siemienia”¹³⁸, w tekście właściwym wykorzystuje już jednak imię Sejmowit, wywodząc je od trwającego w czasie akcji dramatu sejmu. Objasnienia dokonuje kapłan, nadający chłopcu imię: „Że sejm narodu właśnie jest zebrany,/Niech się syn Piasta zowie Sejmowitem”¹³⁹. Asocjacja taka jest w piśmiennictwie rozpowszechniona, wskazał na nią już Marcin Bielski: „Siemowit to znaczy Sejmowic, bo się w sejm urodził”¹⁴⁰. Modyfikacja zamysłu w kwestii kolejnej nazwy osobowej świadczy o przywiązywaniu przez autora wagi do detali, które mogą podkreślać przyjęte przez niego założenia. Z tego też powodu Niemcewicz pochyła się nad wierzeniami i obyczajami ludu, szczególnie w perspektywie historycznej. Kieruje się przy tym nadal zasadą prawdopodobieństwa, stroniąc od guseł i przesądów. Materiał mitologiczny wywodzi z przekazów kronikarskich, wyraźnie rozróżniając przy tym „zabobony” od religii. Co ciekawe, dotyczy to również konfesji pogańskiej, która ostatecznie zostaje jednak w utworze obalona. W mitologicznych wątkach wykorzystanych przez autora *Piasta* daje się zauważyć precyzyjny dobór elementów naukowo ustalonych i potwierdzonych.

Uwagę badaczy (Chachaj, Ziejka) zwraca szczególne wykorzystanie legendy o Popielu. Niemcewicz wprawdzie sam określa podanie jako bajkę¹⁴¹, jednak inspirował się nim, rezygnując przy tym z wątku ukarania złego władcy przez myszy. Mimo iż lud, zbiorowy bohater utworu, wierzy, że zgon ten stanowi sprawiedliwą karę bogów, sam autor odżegnuje się od ośmieszanej w oświeceniu *historii bajecznej*. Pisarski zamysł jest

¹³⁷ Cytat za: J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 121.

¹³⁸ Por. A. Mateusiak, *Komentarze...*, s. 80.

¹³⁹ J.U. Niemcewicz, *Piast...*, s. 50.

¹⁴⁰ Cytat za: J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 187.

¹⁴¹ J.U. Niemcewicz, *Podróże...*, s. 105.

więc zgodny z postulatami epoki, która dobiegała schyłku w momencie powstania tej literackiej adaptacji ludowych przekazów. Zaznaczyć przy tym należy, że w procesie kreowania świata przedstawionego twórcą nie przywiązywał znaczenia do walorów poznawczych tekstu, na pierwszy plan wysuwając chęć emocjonalnego zaangażowania odbiorcy w patriotyczną wymowę sztuki¹⁴². Niemcewiczowi zależało przede wszystkim na wzbudzeniu w Polakach sentymentu do arkadyjskich elementów przeszłości, które, jak wierzył, mogą zostać odtworzone po wieloletnim narodowym kryzysie. Z tego względu ukazana przez niego historyczna wizja podporządkowana jest potrzebom współczesnych¹⁴³. Nie oznacza to jednak braku naukowej rzetelności w tekście. Odnaleźć w nim można próby rekonstrukcji prasłowiańskiej religii, dowodzące „szacunku dla historycznego detalu”¹⁴⁴. Fakt ten stanowi pokłosie spotkań Towarzystwa Przyjaciół Nauk, które już wówczas sygnalizowało potrzebę obszerniejszego opisu rodzimej tradycji.

Podobnie legenda o rozmnożeniu pokarmów została odseparowana od pogaństwa (bohaterowie, wbrew temu w co początkowo wierzą, nie zawdzięczają dostatku żadnemu ze słowiańskich bogów) i powiązana z chrześcijaństwem, w obrębie którego cuda powodowane przez Syna Bożego za pośrednictwem świętych są mocno zakorzenione w tradycji i wśród osób wierzących niekwestionowane, a często wręcz potwierdzane przez naukę. Stanowczo więc cuda nowożytne posiadały znacznie wyższą rangę niż pogańskie wierzenia, wizje lub czary, a w utworze stanowią wyłączny nadprzyrodzony pierwiastek.

Słowiański panteon przejmuję Niemcewicz w dużej mierze od Długosza, o czym świadczy notatka w rękopisie zawierająca plan dzieła. Autor wymienia w niej imiona bóstw, które zostają później przywołane w tekście, dopisując w większości przypadków ich rzymskie odpowiedniki, co uczynił właśnie Długosz. Są to: Dziewanna – Diana, Jessa – Jowisz, Marzanna – Cerera, Lililia (chodzi zapewne o Dziedzilię) – Wenera oraz Lelum Polelum – Kastor i Polluks¹⁴⁵. Obok tych bożków w utworze padają również imiona Leda (wbrew Długoszowi bez analogii do Marsa), Świst i Poświst oraz Radogost.

Postać ostatniego z wymienionych jest szczególnie interesująca, gdyż nie była mocno eksploatowana w literaturze przełomu wieków. Bóstwo to utożsamiane jest ze Swarożycem, choć część badaczy (Brückner, Labuda) w ogóle nie uznaje istnienia kultu Radogosta, argumentując, iż nazwa ta dotyczy wyłącznie toponimu Radogoszcz. W grodzie tym miała znajdować się najważniejsza świątynia Słowian połabskich. W relacji

¹⁴² M. Chachaj, *Piast...*, s. 162.

¹⁴³ Tamże, s. 161.

¹⁴⁴ Tamże, s. 162.

¹⁴⁵ Tamże.

biskupa Thietmara zwraca uwagę wróżebna funkcja tego miejsca i poświęconych bogom kapłanów¹⁴⁶. Wątek ten wyraźnie koreluje z profetycznym charakterem tragedioopery, w której skromny oracz predestynowany jest do odbudowania wielkości swej ojczyzny.

Nieco późniejszym od chronografu merseburskiego dokumentem wymieniającym Radogosta jest *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* Adama z Bremy, który nazywa bóstwo naczelną postacią tego ośrodka kultowego¹⁴⁷. Dopuszcza się więc różnorodność imion bożka, przy czym etymologia imienia Radogosta jest dosyć oczywista: rad – miły, gość – gość¹⁴⁸. Właśnie w funkcji opiekuna gości przedstawia go w swoim utworze Niemcewicz:

Ty, co domowym wiesz, jak rządzić zbiorem,
Trzymasz przychodniom drzwi nasze otworem,
Przyjm, Radogoście, wśród innych niebianów
Cześć swych Słowianów¹⁴⁹.

Przywołanie pomienionej postaci nawiązuje w oczywisty sposób do cudu rozmnożenia pokarmów na uczcie u Piasta z okazji obrzędu postrzyżyn, którego jednak nie dokonuje pogański bożek.

Mimo że kronika Thietmara po raz pierwszy ukazała się drukiem w 1889 roku, Niemcewicz zdaje się wykorzystywać przekaz merseburskiego biskupa – wszak na źródle tym bazował już Naruszewicz, pisząc drugi tom *Historii narodu polskiego*¹⁵⁰. Przemawia za tym również motyw okazałych rozmiarów dzika, przepowiadającego wieloletnią wojnę domową. Niemcewicz wprowadza bowiem na karty swojej tragedioopery podobny temat, opisując „ogromnego odyńca” подарowanego Piastowi przez Mieczysława. W omawianym przypadku, zwierzę, w słowiańskich wierzeniach symbolizujące bratobójcze właśnie i sferę chtoniczną¹⁵¹, spoczęło martwe u progu chaty człowieka, będącego nadzieją narodu. Może więc ono zwiastować pokój i harmonię, jaką zapewnić ma swemu ludowi nowy władca. Co ważne, osobliwy prezent stanowi próbę zawiązania bliższych relacji pomiędzy przedstawicielem stanu chłopskiego i panami, wśród których spodziewać się można buntu przeciwko wyborowi oracza na władcę. Ta perspektywa czyni z przyjętej ofiary znak

¹⁴⁶ *Kronika Thietmara*, wyd. M.Z. Jedlicki, Kraków 2002, s. 131.

¹⁴⁷ A. Gieysztor, dz. cyt., s. 169. Por. J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 198.

¹⁴⁸ Tamże, s. 169.

¹⁴⁹ J.U. Niemcewicz, *Piast...*, s. 53.

¹⁵⁰ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, Warszawa 1965, s. 216.

¹⁵¹ K. Kajkowski, *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017, s. 248.

zażegnania międzystanowych sporów, przede wszystkim zaś ryzyka wojny domowej. Zaznaczyć należy również, że zgodnie z przekazem kronikarskim, mityczny odyniec wynurzał się ze zlokalizowanego w pobliżu Radogoszczy jeziora, które było naznaczone pewną osobliwością, podobną do tej, jaką tradycja przypisuje Gopłu.

Legenda o wyborze prostego rolnika na króla pochodzi z najstarszej polskiej kroniki, spisanej przez Anonima tak zwanego Galla. Treść podania funkcjonowała jednak już wcześniej w legendzie o św. Germanie, którą najprawdopodobniej znał francuski benedyktyn¹⁵². Jej fabuła koncentruje się wokół wyniesienia do władzy pastucha w wyniku niegościnnosci króla skąpiącego przybyszowi poczęstunku. Opowieść ta wpisuje się w szerszy schemat fabularny chrześcijańskich podań, w których odnaleźć można liczne punkty wspólne z przekazem polskiego kronikarza. Wędrującemu po ludzkim świecie Bogu (lub jego wysłannikowi) bogacz odmawia gościny, a udziela jej ubogi, po czym zostaje on w nagrodę wyniesiony ponad tamtego. Kontakt z cudowną istotą zwiastuje więc tu nie tylko awans społeczny, ale szeroko rozumiany dobrostan¹⁵³.

Niemcewicz rezygnuje z motywu nagrodzenia kmiecia za gościnność, pomijając wątek dwóch wędrowców. Rozmnożenie pokarmów na uczenie przestaje w tym ujęciu być nagrodą za konkretny postępek i przemienia się we wróżbę, zwiastującą dostatek w narodzie pod rządami uprzywilejowanego przez siły wyższe człowieka. Ingerencja istot nadprzyrodzonych zasugerowana jest w tekście dopiero jako wynik oporu skromnego Piasta wobec woli społeczności. W odróżnieniu od wersji Galla Anonima, małżonkowie nie zawdzięczają przyszłej pomyślności wyłącznie wizycie szczególnych gości¹⁵⁴, ale swojemu cnotliwemu życiu, które stać się ma przykładem dla ogółu. W ten sposób autor *Piasta* podkreśla wyjątkowość przyszłego władcy i nadzieję, jaką narodowi niesie jego osoba.

Wśród kronikarskich przekazów niewątpliwie inspiracje Długoszowie najjaskrawiej zaznaczają się w Niemcewiczowskiej tragediooperze. Dowodzi tego już całokształt wypadków doprowadzających do wyboru Piasta na króla, aczkolwiek różnice w wydarzeniach istnieją i są starannie przemyślane. Popiel w sztuce umiera przed czasem akcji, co pozwala na podkreślenie analogii względem współczesności autora (skutki bezkrólewia), zaś sejm i postrzyżyny odbywają się równolegle, dzięki czemu zachowana zostaje jedność czasu w dramacie. Na szczególną uwagę zasługuje znaczne rozbudowanie

¹⁵² J. Banaszkiewicz, dz. cyt., s. 126.

¹⁵³ Por. tamże, s. 131–140.

¹⁵⁴ Tamże, s. 141.

kolorytu lokalnego utworu, które Niemcewicz osiąga przy wykorzystaniu opisów słowiańskiej obrzędowości. Uzupełnia w ten sposób relacje dziejopisów przy wykorzystaniu tradycji ludowej. Wspomina więc o oddawaniu czci bóstwom poprzez składanie w świątyni kwiatów czy o charakterystycznym dla Słowiańszczyzny sposobie pochówku, jakim jest całopalenie.

Jednakże, najdokładniej opisanym zwyczajem, będącym zarazem istotnym punktem fabuły, są postrzyżyny syna głównego bohatera. Przygotowania do uroczystości to proces starannie przemyślany i absorbujący całą rodzinę. Każdy, wedle dostępnych mu sposobów, stara się pomnożyć świetność radosnej uroczystości. Mimo to, ceremoniał nie zwalnia nikogo z codziennych obowiązków; nawet chłopiec, którego miano postrzygać wykonuje najpierw zaplanowane zadania. W opisie przejawia się charakterystyczna dla oświecenia pochwała pracowitości polskiego chłopca, ukazana jako źródło ludzkiego szczęścia i cnoty.

Postrzyżyny są dużym wydarzeniem dla całej społeczności. W wyznaczonym dniu do Piasta przybywają liczni goście, w tym również kapłani bóstw i najważniejszy z nich – Wielki Kapłan¹⁵⁵. Tym samym autor sygnalizuje obecność hierarchii w sferze *sacrum*, która nie jest utrwalona w słowiańskiej historiografii. Współczesna wiedza na temat sprawowania obrzędów pogańskich, wróżb oraz społecznego uprzywilejowania pochodzi przede wszystkim z trzech źródeł: kroniki Thietmara, Helmolda i Saxo Gramatyka¹⁵⁶. Z tych tekstów wnioskować można, iż część słowiańskich ośrodków kultowych posiadała wyższą rangę od pozostałych (mowa między innymi o świątyniach w Radogoszczy oraz w Arkonie na Rugii), natomiast w obrębie jednej społeczności kapłani zdawali się mieć funkcję równorzędną. Wyodrębnienie pierwszoplanowej postaci życia duchowego może stanowić proste przeniesienie do utworu realiów chrześcijańskich. Przekaz Thietmara na temat mnogości idoli w jednej świątyni, wśród których Swarozyc był bóstwem najważniejszym, mógł zasugerować podobny porządek również w obrębie kasty duchownej.

W sztuce Niemcewicza Wielki Kapłan rzeczywiście przewodzi obrzędowi postrzyżyn, rozpoczynając go od rozpalenia świętego ognia. Następnie zwraca się do bogów rozbudowaną apostrofą, w której jednocześnie dokonuje takiej ich charakterystyki:

¹⁵⁵ Por. L.J. Pełka, *U stóp słowiańskiego parnasu. Bogowie i gusła*, Poznań 2021, s. 145.

¹⁵⁶ T. Trębaczewicz-Oziemski, *Rola kapłanów pogańskich w życiu plemion Słowian połabskich*, „Acta Archaeologica Lodzensia” 1968, nr 7, s. 136.

Potężny Jesso, co wśród gromów ciemnych
Tysiącami światów władasz;
I ty, Marzanno, matko płodów ziemnych;
I ty, co między niebiany zasiadasz,
Czysta Dziewanno, tobie upominek
Złoty nagietek lub jasny barwinek
Niesie młódź hoża; i ciebie w tej chwili
Nadobna, piękna Zizilii;
I was ja wzywam, wzywam uroczyście,
Świście Poświście;
Przybądźcie i wy, przyjaźni weselom,
Lelom Polelom¹⁵⁷.

Widać wyraźnie, że konstrukcja tego boskiego świata wiernie oddaje podział opisany przez Długosza. Jessa jest w nim bogiem naczelnym i przypisano mu zdolność władania gromami, analogicznie do Jowisza czy wręcz greckiego Zeusa, z którym rzymski bóg był utożsamiany. Mianem „boga najwyższego” określa Jessę w swojej kronice także Długosz, niemniej w przypadku średniowiecznego historyka jak i Niemcewicza, fakt ten dowodzi, iż myślenie mityczne obydwu twórców osadzone jest w przestrzeni mitologii klasycznych, co skłania ich ku zacieraniu oczywistych dziś różnic kulturowych wyłącznie na zasadzie analogii.

Pomimo kreowanego z wielką starannością realizmu historycznego, Niemcewiczowi trudno jest porzucić optykę chrześcijańską, która, obok wspomnianego myślenia mitycznego, nadaje utworowi ostateczny jego kształt. Wyraźnie widoczna jest więc dysproporcja pomiędzy chrześcijaństwem i pogaństwem, z których pierwsze bywa zdecydowanie waloryzowane. Podkreślić trzeba, iż samo otoczenie zagrody Piasta stanowi arkadyjską enklawę¹⁵⁸, zaś reszta pogańskiej krainy trwa pogrążona w chaosie bezkrólewia; panuje w niej głód i cierpienie, stanowiące rzekomą karę bogów. Znamienne, że chrześcijański Bóg nie pała gniewem wobec ludzi, którzy nie mając wcześniej możliwości poznania go, trwają przy starej religii. Zamiast tego przychodzi z pomocą i wyznacza kolejnego króla, którego panowanie rozpocząć ma dostatnią epokę. Jacek Banaszkiewicz wykazuje mnogość funkcjonujących w tradycji chrześcijańskiej podań, wedle których przyjęcie nowej wiary związane jest z powstaniem dynastii lub nawet całego królestwa. Analizując zaś legendarne dzieje Piasta, pisze, iż „ród Popiela musi

¹⁵⁷ J.U. Niemcewicz, *Piast...*, s. 49.

¹⁵⁸ Por. A. Mateusiak, *Wprowadzenie...*, s. 21.

odejść i zrobić miejsce potomstwu ubogiego oracza, ponieważ on zdobył łaskę bożą”¹⁵⁹. Podobnie rzecz się ma w tekście tragedioopery, w którym zapowiedziana władza daje równocześnie początek nowemu wyznaniu. Motyw pokojowej konwersji poddanych Piasta jest istotny dla wymowy utworu i świadczy o przekonaniu autora o dychotomii w polskiej dziejowości, determinowanej cezurą, jaką jest wprowadzenie chrześcijaństwa.

Tragedioopera *Piast* jest więc w założeniu utworem w dużej mierze propagandowym. Dzięki umiejętnemu wykorzystaniu kostiumu historycznego autor zawarł w tekście zamiar unaocznienia widzom analogii między legendarną przeszłością a współczesnym mu kryzysem polskiej państwowości. Konfrontacja ta zaowocować ma nadzieją na dorównanie w przyszłości niegdysiejszej chwale. Niemcewicz wprost sugeruje również sposób na owo odrodzenie. Umożliwić mają je warstwy najniższe, które dzięki cnocie i pracowitości, ale też waleczności, dopomogą w zainicjowaniu zmian potrzebnych aspirującemu do niezawisłości narodowi.

Dramatopisarz wykazuje się wręcz nietypową dla siebie starannością w procesie kreowania świata przedstawionego. Pomimo pewnych niekonsekwencji, w tekście widoczna jest bowiem jego troska o historyczne detale, w szczególności te, które ewokują pożądane przesłanie. Niemcewicz przejawia przy tym bardzo dobrą znajomość źródeł, tak pisanych jak i, przypuszczalnie, mówionych. Tym samym potwierdza on naukowy status słowiańskiej mitologii, w rozumieniu zbioru wyobrażeń religijnych pewnej grupy etnicznej. Wobec takiej rzetelności nie zaskakuje szczególna dążność do wystawienia w teatrze *Piasta*, zamanifestowana w zachowanej korespondencji pisarza. Istotny ładunek ideologiczny utworu wraz z wyniesioną z Towarzystwa Przyjaciół Nauk chęcią promowania słowiańskiej kultury zaważyły o wyjątkowości dzieła. Z kolei nieprzewidziane konsekwencje przypadkowego zdarzenia, jakim było wygwizdanie w teatrze francuskiej aktorki Phillis¹⁶⁰, zadecydowały o niemal całkowitym jego zapomnieniu.

¹⁵⁹ J. Banaszkiewicz, dz. cyt., s. 150.

¹⁶⁰ M. Chachaj, *Piast...*, s. 159. W grudniu 1818 roku publiczność warszawskiego teatru wygwizdała gwiazdę francuskiej sceny, co spotkało się z głębokim niezadowoleniem księcia Konstantego, który zakazał hałasowania podczas przedstawień, w tym również klaskania. 7 maja 1919 roku prezydent Warszawy wydał szczegółowe wytyczne zachowania w teatrze. Redaktorzy „Gazety Codziennej” uznali te obostrzenia za niezgodne z konstytucją, a ich protesty doprowadziły do zamknięcia tegoż wydawnictwa. Następnie, 22 maja wprowadzono cenzurę periodyków, a 16 lipca wszystkich książek. Głównym cenzorem został Józef Kalasanty Szaniawski, zagorzały przeciwnik Niemcewicza, przez co pisarz zaczął uskarżać się na problemy z cenzurą.

Rozdział czwarty

Na styku dwóch tradycji

Wiara, która nie jest stale wystawiana na
możliwość niewiary, nie jest wiarą, ale
zwykłą wygodą.

Martin Heidegger

4.1. Wincentego Reklewskiego *myślenie mityczne*¹

Osiemnastowieczna popularność omówionych już w niniejszej pracy idei prawa naturalnego oraz roussoistycznej wizji Rzeczypospolitej zaowocowała również rozpowszechnieniem poglądu o konieczności włączenia chłopów do historii narodu. Tę kwestię programowo rozwinął Franciszek Karpiński w traktacie z 1787 roku *O Rzeczypospolitej*². Zawiera on dojrzałe poglądy ekonomiczne i społeczne poety, dotyczące kwestii prawnej własności chłopów i ich aktywności gospodarczej. W dużej mierze tekst ów traktuje o potrzebie zaangażowania włościan w losy kraju, o którego przetrwanie zniewolony lud nie będzie się oczywiście troszczył.

Wyraźny zwrot ku tradycji ludowej wynikał również ze znaczenia nurtu sentymentalnego dla literatury oświeceniowej. W jego obrębie dostrzeżono społeczną wartość ludności wiejskiej, znacznie wcześniej niż jej potencjał patriotyczny. W dużej mierze wynikało to z biografii samych twórców, takich jak Karpiński czy Brodziński, wyrażających w ten sposób tęsknotę za dzieciństwem i wczesną młodością, na których przebieg chłopci mieli niebagatelny wpływ³. Polska kultura ludowa to również punkt wyjścia dla *utopii słowiańskiej*, o której pisze Zofia Klarnerówna w kontekście twórczości sielankowej ówczesnych pisarzy⁴. Wspomniana konwencja pisarska stanowić miała odpowiedź nie tylko na zabory, ale na ogół niepokojów i gwałtów

¹ Analizę tę opublikowano w ramach artykułu pt. *Kultura ludowa w twórczości Wincentego Reklewskiego* [w:] *Podkarpacie Literackie*, t. 1: *Wirydarz staropolski i oświeceniowy*, pod red. R. Magrysia, J. Kowal, G. Trościńskiego, Rzeszów 2020, s. 507–520.

² R. Sobol, *Ze studiów nad Karpińskim*, Wrocław 1967, s. 167.

³ Por. T. Chachulski, *Franciszek Karpiński*, Warszawa 1998; M. Jakóbiec-Semkowowa, *Kazimierz Brodziński i słowiańska pieśń ludowa*, Wrocław 1975.

⁴ Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, s. 67.

dotykających w XVIII wieku Europę. Przecistawiano im zatem sielskie obrazy wsi oraz ich mieszkańców żyjących oczywiście w zgodzie z własnym sumieniem i z naturą.

Wielowymiarowość zainteresowania kulturą chłopską zaowocowała różnorodnością ujęć ludu w literaturze, w tym także jego żywej tradycji, którą coraz częściej zaczęto postrzegać jako rdzennie polską, szukając w niej aksjologicznego ekwiwalentu dla inspiracji zachodnioeuropejskich. Zjawisko to jest szczególnie dobrze widoczne w twórczości jednego z ważniejszych przedstawicieli polskiego sentymentalizmu, Wincentego Reklewskiego, zwłaszcza w najobszerniejszym zbiorze jego liryków zatytułowanym *Pienia wiejskie* (Kraków 1811). Docenione już przez oświeceniowych znawców literatury, choć „mało czytane”⁵, utwory te zapoczątkowały w polskiej poezji nurt sielanki ludycznej, a to za sprawą radosnego, może nawet żartobliwego tonu wypowiedzi przełamującego dominującą w nurcie sentymentalnym czułościowość emocji.

Twórczość Reklewskiego sytuować należy przede wszystkim w obrębie utopii słowiańskiej. Powstała jako panaceum na tragedię wojny, którą poeta, żołnierz armii Józefa Poniatowskiego⁶ poznał od najgorszych stron. Jerzy Snopek charakteryzuje omawiany dorobek jako przykład sielanki „naznaczonej kolorytem lokalnym, powiązanej ze światem doświadczeń i wyobrażeń polskiego ludu i cechującej się dzięki temu świeżością wyrazu, która w ramach sielanki tradycyjnej była już raczej nieosiągalna”⁷.

Reklewski dosyć śmiało wprowadza do swej twórczości mitologię słowiańską, często przeplatając ją z elementami klasycznymi. Jest to szczególnie zauważalne w perspektywie kompozycji całego zbioru. Odnaleźć w nim można teksty w pełni przypisane tradycji pisarstwa Teokryta, Wergiliusza czy Delille’a⁸, ale w *Pieniach...* są również obecne utwory zupełnie swojskie, okraszone śmiałym erotyzmem i nieskrywaną ludowością, których przestrzeń z łatwością można scharakteryzować jako słowiańską. Pierwszym, nad którym warto się pochylić, jest *Wiesław*, bodaj najbardziej rozpoznawalny liryk Reklewskiego.

Utwór relacjonuje wędrówkę tytułowego bohatera przez skute mrozem karpackie góry. Podróż owa ma jednak wymiar symboliczny. Świadczy o tym nie tylko

⁵ K. Brodziński, *Wiadomość o Wincentym Reklewskim*, [w:] tegoż, *Dzieła. Pisma estetyczno-krytyczne*, t. 2, oprac. Z.J. Nowak, Wrocław 1964.

⁶ J. Snopek, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] W. Reklewski, *Pienia wiejskie*, Warszawa 2007, s. 9.

⁷ Tamże, s. 12.

⁸ J. Snopek, dz. cyt., s. 11.

alegoryczna funkcja wykorzystanych mitów, ale również bezpośrednie metaforyczne odwołania w tekście, jak choćby zwrot „ustępuje mu z twarzy wieku kwiat rumiany”⁹. W wierszu zawarty został opis elementów wyglądu zewnętrznego Wiesława, w którym czytelnik dostrzec może analogię z obrazem sielankowej niegdyś krainy. Zima jest w tym wymiarze metaforycznym zmierzchem życia bohatera. Skute lodem góry, tak doskonale niegdyś wędrowcowi znane, są obce i niebezpieczne, nieodmiennie przywołują jednak wspomnienie schadzek z ukochaną dziewczyną. Nosząca imię Kwiatosława wybranka Wiesława stanowi właściwy cel jego wyprawy – idąc przez nieprzyjazną lodową krainę, pragnie się on spotkać z kochanką.

Na przeszkodzie do owego szczęścia staje jednak słowiański Perun, bóg wojny, w utworze występujący pod równie popularnym imieniem Pioruna:

mróz ściska, a w połowie góry poświęcony
bogu, który się zjawia gromem rozpalony,
pada Wiesław na śniegu, w górę wznosi głowę,
gdzie stoją ciężkie zimą gaje Piorunowe¹⁰.

W powyższym fragmencie nawiązania do słowiańskiej mitologii noszą wyraźne znamiona mitopoetyki klasycznej. Utwór prezentuje naczelne postacie przedchrześcijańskiego panteonu: Peruna i Żywie, wraz z przypisywanymi im atrybutami, a także święte gaje, w których Słowianie oddawali cześć swoim bóstwom. Te elementy, których istnienie w przestrzeni rodzimego kultu zostało uznane za etnograficzne realia, naznaczone są jednak klasycystycznym myśleniem Reklewskiego i dowodzą, jak płytko ugruntowana była jeszcze wówczas wiedza o kulturze słowiańskiej. Znacznie mniej trafnie odwzorowane jest owo szczególne *słowiańskie myślenie* czy też *słowiańska dusza*, wymagające, obok znajomości odpowiednich elementów mitu, także umiejętności prawidłowej ich interpretacji. I tak „poświęcony bogu”, a więc niejako złożony w ofierze Wiesław postrzega Peruna jako władcę gromowładnego, odpowiednik Zeusa. W monologu do swego czworonożnego towarzysza mówi: „Piorun okrutny chce mojej zatury”, co koreluje z greckimi wyobrazeniami srogiego władcy Olimpu, dalekie jest jednak od słowiańskich wyobrażeń o tym bóstwie.

⁹ W. Reklewski, *Wiesław*, [w:] tegoż, *Pienia...*, s. 19.

¹⁰ Tamże.

O relacji człowieka z siłami nadprzyrodzonymi w obrębie słowiańskich kultów pisze Aleksander Brückner, dowodząc, że „mitologia słowiańska osiągnęłaby wyższego rozwoju na drodze uczłowieczenia bóstw i przenoszenia stosunków ziemskich na nadziemskie”¹¹. Doskonale prezentuje tę relację ukazany przez badacza przykład Swaroga:

Swarożyc nie jest wcale patronimicum, lecz pierwotne deminutivum, pieszczotliwe niby. Na ten domysł naprowadził mnie cały szereg imion mitologicznych, boskich, słowiańskich zarówno jak i litewskich. Zawsze i wszędzie wzywają bożków w formie deminutivu, spieszczonej¹².

Ustalenia powyższe dobitnie świadczą o bliskości bóstwa i człowieka w słowiańskiej kulturze. Wyrażała się ona również niechęcią do składania ofiar owym personifikacjom sił przyrody. Wyjątek, w który trafia w swym wierszu Reklewski, choć najprawdopodobniej przypadkowo, stanowił właśnie Perun, któremu poświęcano konie. Należy jednak podkreślić, że nie miało to na celu przebłagania go, a jedynie hippomancję, a więc wrózenie z wnętrzości militarnych zwierząt powodzenia lub klęski, którą to przepowiednię zesłać miał właśnie Perun¹³.

Wiara w łaskawych, niemal przyjaznych bogów, znamienna dla Słowian, nie znajduje zatem odbicia w stworzonych przez Reklewskiego deskrypcjach Peruna. Nieco odmiennie rzecz się przedstawia w przypadku drugiego z przywoływanych przez poetę naczelnich bóstw Słowiańszczyzny – Żywii. Bogini życia czy wręcz personifikacja natury przedstawiona jest w *Wiesławie* w wyraźnej opozycji do Peruna. To do niej podmiot liryczny kieruje swoje modlitwy, szukając wsparcia w kryzysowym momencie wędrówki. W apostrofie wzywa ją przy wykorzystaniu różnych imion, dziś, jak wiemy, synonimicznych. Zwroty te wieńczy jednak liczbą mnogą w zawołaniu „o bogi!”, z czego wnosić można, że autor przeświadczony był o różnorodności wywołanych przez siebie postaci.

W omawianym kontekście uwagę zwraca również wykrzyknienie „bogowie nasi!”, jednoznacznie odsyłające czytelnika do słowiańskiego dziedzictwa kulturowego. Szczególnego znaczenia nabiera to wyrażenie w perspektywie całego zbioru,

¹¹ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 133.

¹² Tamże, s. 135.

¹³ A. Łukaszyk, *Wierzchowce bogów. Motyw konia w wierzeniach i sztuce Słowian i Skandynawów*, Szczecin 2012, s. 30.

czerpiącego w dużej mierze z inspiracji antycznych. W ten sposób podmiot liryczny odróżnia tradycję „naszą” od „cudzej” i składa jednoznaczną deklarację kulturowej przynależności.

Utwory Reklewskiego w słowiańską przestrzeń mocno wpisuje również archetyp ziemianina-wojownika. W literaturze osiemnastowiecznej, szczególnie zaś w obrębie sentymentalizmu, wykreowany został typ „bohatera pozytywnego” związanego z polską wsią, o którym pisze Mieczysław Piszczkowski, iż ma on „wyraźny podkład emocjonalny, niekiedy nawet czułościowy”¹⁴. Egzystencji ziemianina nie można sprowadzać jednak tylko do arkadyjskiego trybu życia, przecież to on właśnie „na obronę kraju przytacza żołnierza i broni dóbr państwa”, jak argumentuje w *Listach patriotycznych* Józef Wybicki¹⁵. Piszczkowski podkreśla, że ideologiczny charakter sentymentalizmu, przejawiający się między innymi w podkreślaniu roli ziemiaństwa w dziejach narodu, jest osobliwością dostrzeganą na gruncie polskim, która odróżnia ten prąd od jego konwencjonalnego wariantu, sięgającego aż do bukolik Wergilego¹⁶. Polska literatura sentymentalna kładła więc szczególny nacisk na zasługi mieszkańców wsi na przestrzeni wieków, ale wyróżniała się także tym, że brała pod uwagę potencjalną rolę, jaką mogli odegrać oni w przyszłości w procesie odrodzenia narodowego ducha. Wspomniany element twórczości sentymentalnej wpłynął znacząco na apologię walczącego ziemianina i chłopą, którzy staną się ważnymi wyznacznikami *idylli słowiańskiej*, stanowiącej reakcję na tragedię wojny, co miało miejsce choćby w przypadku twórczości Brodzińskiego¹⁷ czy właśnie Reklewskiego. Warto odnotować również za Zbigniewem Łotysem, że chłopci tworzyli większość lekkiej jazdy i piechoty w wojskach Rzeczypospolitej w XVIII wieku¹⁸. Takie rozwiązanie militarne wiązało się z różnymi faktycznymi problemami społecznymi, jak nadużycia żołnierskie czy brak dyscypliny, wymagającymi pilnych zmian. Obecność wątków wojskowych w literaturze miała więc charakter bardziej agitacyjny niż ściśle historyczny.

Stąd też motyw chłopki tęskniącej za „wybyłym” na wojnę kochankiem stanowi w *Pieniach wiejskich* element swoistej patriotycznej idealizacji rzeczywistości. Do takich bohatererek należą Jolenta (*Jolenta*), Halina (*Halina*) i Wanda (*Zachęcenie do tańca*), z których tylko ostatnia doczekała się powrotu ukochanego. Wymarsz na wojnę

¹⁴ M. Piszczkowski, *Zagadnienia wiejskie w literaturze polskiego oświecenia*, cz. 1, Kraków 1960, s. 126.

¹⁵ J. Wybicki, *Listy patriotyczne*, oprac. K. Opalek, Wrocław 1955, BN I/155, s. 90.

¹⁶ M. Piszczkowski, dz. cyt., s. 124.

¹⁷ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 43.

¹⁸ Z. Łotys, *Kwestia chłopska w świadomości społecznej polskiego Oświecenia*, Olsztyn 2001, s. 181.

staje się pretekstem dla realizacji konwencjonalnego dla prądu sentymentalnego tematu tęsknoty. Są więc liryki Reklewskiego osobliwym połączeniem wiejskiej idylli i wojennej tragedii, która cieniem kładzie się na sercach nie pasterek, lecz właśnie wieśniaczek. To nie przypadek, kto bowiem lepiej niż żołnierz, którym przecież był autor *Pieni wiejskich*, zdawał sobie sprawę z wojskowego potencjału polskiej wsi. Łotys trafnie podsumowuje tę kwestię w uwadze:

Obóz reform zdał sobie sprawę, że chłopci są nie tylko stanem społecznie najbardziej upośledzonym, lecz także potencjalnie najsilniejszym. To tylko liczący $\frac{3}{4}$ narodu chłopci mogli dać rekruta, który byłby w stanie zagwarantować dalsze polityczne bytowanie narodu. Tylko podatki płacone przez wytwórców dóbr materialnych – chłopów i mieszczan – były w stanie dostarczyć niezbędnych funduszy na aukcję wojska, industrializację, przebudowę rolnictwa itp. W ten sposób chłopci z sytuacji najbardziej upośledzonego i poniżanego stanu Rzeczypospolitej urosli do roli liczącej się siły sprawczej, która pod przywództwem postępowej szlachty i mieszczaństwa mogła zapewnić suwerenny byt Rzeczypospolitej¹⁹.

Nic więc dziwnego, że sprawa chłopska na stałe trafiła na karty literatury polskiej, szczególnie zaś wpisała się w ramy nurtu sentymentalnego. Należy jednocześnie stwierdzić, że podobny zwrot zainteresowań społecznych dokonał się w omawianym czasie w całej Europie. Jednak, jak zauważa już Piszczkowski, w twórczości pisarzy zachodnioeuropejskich z jednej strony dominowały reprezentacje wygłodzonych niewolników, żyjących w złych warunkach mieszkaniowych, w których ludzie i zwierzęta przebywają obok siebie, z drugiej zaś – błyskotliwych, rzutkich plebejuszy²⁰. Różni się więc zasadniczo ta tematyka od słowiańskiej idylli i sielskich obrazów kultury chłopskiej. Autor *Zagadnień wiejskich w literaturze polskiego oświecenia*, pochylając się nad tematyką wsi w pisarstwie europejskim, odróżnia dwa ujęcia tego problemu: wschodnio- i zachodnioeuropejskie. Przypomina równocześnie, że w Rosji także wyraźnie zaznaczył się „sentymentalny motyw współczucia dla niedoli ludu”²¹, który badacz argumentuje przykładem Mikołaja Karamazina, będącego „konserwatywnym propagatorem idylli patriarchalnej panującej na wsi wśród przykładowych obszarników i zadowolonych chłopów”²². Mimo wszystko we

¹⁹ Tamże, s. 9.

²⁰ M. Piszczkowski, dz. cyt., s. 20.

²¹ Tamże, s. 21.

²² Tamże.

wspomnianych ujęciach tematyki ludowej dostrzec można pewną odmienną tendencję i problemów sygnalizowanych przez narody słowiańskie i zachodnioeuropejskie.

Zgodnie z tym rozróżnieniem w polskiej literaturze sentymentalnej obraz walczącego mieszkańca wsi stanowi wyraźną opozycję dla zachodnioeuropejskiego wyobrażenia rycerza, gdyż pozostaje w zgodzie z przesłankami słowiańskiej antropologii. Zwrócić należy uwagę również na mnogość legend i podań o bohaterstwie zapożyczonych z powiastek ludowych. I tak, podczas gdy na Zachodzie szczególną popularnością cieszyły się i romans dworski i legendy arturiańskie, a także wyobrażenia o błędnych rycerzach, na terenach polskich i rusińskich powielano historie, których bohaterem był Ilija Muromiec czy choćby Szewczyk Dratewka, dokonujący w walce ze smokiem tego, czego nie udało się osiągnąć rycerzom.

W tym miejscu warto odnieść się również do *historii bajecznej*, znajdującej się w centrum zainteresowania historyków oświeceniowych. Poświęca jej Reklewski znacznie mniej miejsca niż kwestii chłopskiej, jednak liryki ze zbioru *Pienia wiejskie* noszą znamiona tej tematyki, wskazując ponownie na obecność w twórczości Reklewskiego problematyki słowiańskiej.

Przede wszystkim wyrażają się one w warstwie onomastycznej poszczególnych utworów. Zaznacza się tu jedna z cech sentymentalizmu, którą Teresa Kostkiewiczowa określiła jako „wyraziste realia środowiskowe i historyczne”²³. Reklewski wprost nazywa Polaków mianem „synów Lecha” (*Zachęcenie do tańca*), co bezpośrednio odsyła czytelnika do legendarnych opowieści o początkach państwa. Jest to zabieg oczywiście w dużej mierze motywowany sytuacją polityczną, w której poeta tworzył. Na nieprzypadkowość tego zwrotu wskazują jednak również imiona nadawane przez poetę bohaterom sielankowym. Są wśród nich takie, które wpisują się w konwencję sentymentalną, jak Laura i Filon czy też nazwy wiejskie, na przykład Halina, Kasia, Staś, ale nie brak i wprost odnoszących się do wskazanej historii legendarnej. W *Czterech dobach roku* w jesiennej scenerii wyśpiewuje pieśni pasterz Sędzimir, który, wbrew temu jak jest zwany, odznacza się młodym wiekiem i „głosem miodopłynnym” podejmując temat wizyty u sędziwego Skotosława. Nazwiska te nawiązują do onomastyki polskiego średniowiecza i imion osób występujących w historii baśniowej.

²³ T. Kostkiewiczowa, *Sentymentalizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 1991, s. 571.

Na uwagę zasługuje tutaj również Mikut z wiersza *Urodziny*, którego imię stanowi relikw językowy, utrwalony w naszych czasach w formie nazwiska²⁴.

Imiona w *Pieniach wiejskich* są powtarzalne, w zależności od tego, w której z przestrzeni autor chce osadzić utwór. Możemy bowiem wyróżnić w zbiorze obszar klasycystyczny, góralski, wiejski i właśnie słowiański, z których dwa ostatnie najczęściej przeplatają się ze sobą. Bohaterką wierszy jest więc Wanda, imienniczka tej, która nie chciała Niemca. Ów legendarny wątek najpełniej realizuje krakowski poeta w utworze *Puławy*, w którym podmiot liryczny opisuje wizytę w Świątyni Sybilli. W miejscu tym „spoczywa wielkość bogów na łonie prostoty”. Przywołana w wierszu legenda o Wandzie została nieco zmodyfikowana, osobiście wplecione zostały w jej treść odniesienia do mitologii klasycznej. Legendarna księżniczka jest przy tym gloryfikowana, a liczne analogie i porównania z nią sławią również księżną Izabelę, właścicielkę tytułowego majątku. Zdaniem podmiotu lirycznego Puławy rozkwitły bowiem pod opieką Czartoryskiej, tak jak jaskinia, w której według legendy złożona została Wanda. W swej parafrazie podania Reklewski idzie jednak o krok dalej – siedziba sławnego polskiego rodu miałyby bowiem zostać założona w miejscu, w którym wody Wisły wyrzuciły kwietny wianek nieszczęśliwej władczyni. Co ciekawe, z prośbą o propagowanie idei, iż „kwitnące Puławy jest to wianek Wędy”, „ja” liryczne zwraca się w apostrofie do wieśniaków, wzdragających się przed przestąpieniem progu muzeum. To od nich oczekuje się wzmożonego zainteresowania tym miejscem.

Na uwagę zasługują również ostatnie wersy utworu, mówiące o tym, że są Puławy miejscem „poświęconym dla sarmackiej sławy”. W słowach tych Reklewski odwołuje się do nadal popularnego na początku XIX stulecia mitu sarmackiej przeszłości. Do szerokich warstw społecznych, w tym do ziemiaństwa reprezentowanego przez poetę tezy te dotarły w późniejszym czasie. Sarmacka etnogeneza Polaków odnosi się głównie do czasów przedchrześcijańskich i stanowi fundament dla licznych wariantów podań o początku państwa polskiego. W zacytowanych słowach Reklewski wyraża ponadto zainteresowanie najwcześniejszymi dziejami narodu, wskazując wagę tego problemu. Osobiście łączy tę tematykę z omawianą już wyżej kwestią chłopską.

²⁴ Mikut, [w:] *Słownik najstarszych nazwisk polskich – pochodzenie językowe nazwisk omówionych w historii nazwisk polskich*, pod red. Z. Kowalik-Kalety, L. Dacewicza, B. Raszewskiej-Żurek, t. 1, Warszawa 2007, s. 97.

Lirykę Reklewskiego w obręb słowiańskiej kultury włącza gra elementami ludowymi, takimi na przykład jak przekonanie o ochronnych właściwościach świerczyny czy dębiny, wśród których to drzew bohaterki utworów niejednokrotnie szukają ukojenia. Ze słowiańskimi wierzeniami utrwalonymi w ludowej tradycji koreluje również motyw czarnego konia przynoszącego wieści o klęsce (*Jolenta*). Jego widok powiadamia o wyniku militarnego starcia analogicznie do rytuału wróżebnego stosowanego przez pogańskich Słowian²⁵, o czym była już mowa.

W zbiorze znaleźć można również opisy widma niemogącego się rozstać z miejscami, które odwiedzało za życia (*Halina*). O popularności takich przekonań w tradycji przedchrześcijańskiej piszą Kazimierz Moszyński²⁶ i Aleksander Brückner²⁷, podkreślający rolę manizmu w słowiańskich wierzeniach. Tę znaczącą część religii pierwotnych w Słowiańszczyźnie cechowała wiara w przywiązanie duchów do sadyby i obejścia, a więc najbliższego otoczenia. Reklewski adaptuje słowiańską antropomorfizację zjawisk przyrodniczych i interpretowanie ich jako powrotu dusz zmarłych, przy czym w ujęciu poety jest to powrót żołnierza z pól raszyńskich w rodzinne strony.

Niewątpliwie dla twórcy spod Sandomierza elementy te oznaczały przede wszystkim zwrot w stronę ludowości, nie zaś rekonstrukcje rodzimych wierzeń. Podkreślić należy jednak za Gieysztorem, że przy odkrywaniu słowiańskiej mitologii szczególne miejsce należy przyznać tradycji wiejskiej, stanowiącej dla badaczy najistotniejszy nośnik dawnych znaczeń i solidny fundament dla wszelkich rekonstrukcji w tym obszarze²⁸.

Twórczość Reklewskiego i obecne w niej inspiracje jawnie nawiązują do lokalnych wierzeń, dowodząc zawartego w nich potencjału artystycznego, będącego alternatywą dla wątpliwych, jak wówczas oceniano, wartości Europy zachodniej. We współczesnych autorowi czasach na szeroką skalę szukano w rodzimej tradycji antidotum na problemy polityczne, społeczne, a nawet filozoficzne. Autor sielanek również uległ tej tendencji, z jednej strony wykorzystując elementy folklorystyczne, z drugiej zaś najnowsze odkrycia na temat prasłowiańskiej duchowości. Trzeba jednak pamiętać o tym, że jego reinterpretacje rodzimej kultury zgodne z duchem klasycystycznym zdecydowanie podważają autentyczność przekazu i dowodzą mało

²⁵ A. Łukaszyk, dz. cyt., s. 30.

²⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Kraków 1934, s. 663.

²⁷ A. Brückner, dz. cyt., s. 175.

²⁸ A. Gieysztor, dz. cyt., s. 8.

zaawansowanej wiedzy autora *Pieni wiejskich* o słowiańskiej przeszłości. Nic w tym jednak dziwnego, skoro do dziś nie doczekaliśmy się rzetelnego jej usystematyzowania.

W analizowanym zbiorze opisana została kultura słowiańska z perspektywy ziemianina i żołnierza. Rozbieżność stanowiska autora z poglądami inteligencji jest wyraźnie widoczna na przykładzie historii legendarnej. Jej adaptacje dokonane przez Reklewskiego pozbawione są oświeceniowego sceptycyzmu i nośnych pierwiastków ideowych, służą wyłącznie budowaniu słowiańskiej przestrzeni. Z lektury tych wierszy wynika, że Reklewski nie jest historykiem ani antropologiem. W swoich opisach słowiańskich realiów stoi niejako z boku: jest biernym obserwatorem, chciałoby się powiedzieć, „pozbawionym słowiańskiej duszy”. Jego ogląd rodzimych wierzeń nosi wyraźne ślady klasycystycznego ducha, nie można jednak odmówić mu chęci zgłębienia rodzimej tradycji, a zatem i pewnego nowatorstwa w podejściu do kultury ludowej. Propaguje on pogląd, iż nie tylko warstwy wyższe mogą pozytywnie wpłynąć na losy chłopów, ale i pod strzechami kryją się wartości, o które literaci powinni wzbogacić narodową kulturę i sztukę. Reklewskiego cechuje przy tym skłonność do tendencyjnego poszukiwania analogii pomiędzy mitologią słowiańską a wierzeniami klasycznymi, charakterystyczna skądinąd nawet dla wielu badaczy żyjących w czasach nam współczesnych.

4.2. „Stara” i „nowa” religia w *Umwicie* Tymona Zaborowskiego

Każdy system teologiczny i mitologiczny coś oznacza i pomaga wyznającemu go społeczeństwu w rozumieniu samego siebie, w samoakceptacji, w dumie z przeszłości, w zaufaniu do tego, co jest i co będzie.

Georges Dumézil

W poczet pisarzy okresu porozbiorowego czerpiących ze słowiańskiej mitologii włączyć trzeba Tymona Zaborowskiego. Urodzony w 1799 roku w Liczkowcach poeta zasłynął jako piewca spokojnego podolskiego krajobrazu, ubogaconego doliną Zbrucza, z którego w roku 1848 wydobyta została znana figura słowiańskiego bożka. Zdaniem Marii Danilewicz-Zielińskiej młodość spędzona w tej oazie spokoju na kontemplacji natury wpłynęła nie tylko na twórczość młodego pisarza, ale na całe jego życie²⁹. Pomimo prawdziwie romantycznej biografii, nigdy nie wyzwolił się on od klasycystycznego wpływu swojego mentora, księdza Alojzego Osińskiego, który stał się też pierwszym krytykiem jego twórczości³⁰. Znajomość z autorem *Słownika mitologicznego* w dużej mierze ukierunkowała również historyczne zainteresowania młodego poety ku prasłowiańskiej przeszłości³¹. Wśród wielkich autorytetów mających wpływ na pisarstwo Zaborowskiego jego biografowie (Danilewiczowa, Biegeleisen³²) wskazują również Hugona Kołłątaja i Tadeusza Czackiego. Sformułowany przez pierwszego z nich porządek fizyczno-moralny ukształtował światopogląd młodego poety i najwyraźniej odbił się na podejściu poety do ludu³³.

Po przyjeździe Zaborowskiego do Warszawy w roku 1817 jego uwaga, w dużej mierze za sprawą tłumaczenia dzieł Voltaire’a, skierowała się ku twórczości dramatycznej. Spragniony sławy twórca marzył o zaprezentowaniu sztuki swojego autorstwa na deskach teatru³⁴. Upowszechniając pogląd, iż „Polska ma swoje piękności,

²⁹ M. Danilewicz-Zielińska, *Tymon Zaborowski: życie i twórczość*, Warszawa 1933, s. 7.

³⁰ J. Maternia, *Tymon Zaborowski (1799–1828)*, [w:] *Krzemieniec. Ateny Juliusza Słowackiego*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 2004, s. 221.

³¹ O. Komar, N. Chamajko, *Idol ze Zbrucza. Zabytek epoki romantyzmu?*, tłum. M. Parczewski, [w:] *Materiały i sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego*, t. 34, pod red. S. Czopka, Rzeszów 2013, s. 41.

³² H. Biegeleisen, *Tymon Zaborowski*, „Ateneum” 1883, t. 4, z. 11, s. 319.

³³ M. Danilewicz-Zielińska, dz. cyt., s. 14.

³⁴ Tamże, s. 35.

Polacy właściwe sobie cnoty”³⁵, w rodzimej historii i kulturze poszukiwał inspiracji dla napisania wyjątkowego dzieła, o czym świadczą częste wizyty w bibliotece Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk³⁶, którego postulaty, zdaniem młodego pisarza, oznaczały prawdziwy patriotyzm.

W stolicy Zaborowski został redaktorem „Ćwiczeń Naukowych”, pisma młodzieży z Liceum Krzemienieckiego, do którego uczęszczał wieszcz Miodoboru. W pracy wydawniczej ujawniło się jego zamiłowanie do tradycji ojczystej. W podejmowanych przez niego wyborach widać niechęć wobec publikowania autorów obcych, recenzji, a nawet rozpraw filozoficzno-moralnych³⁷. Konsekwentnie wybierał do druku teksty o tematyce narodowościowej i ludowej, torujące drogę historycznej wiedzy teoretycznej i tej wyniesionej z liczkowieckich zabytków. Okolice Zbrucza obfitowały bowiem w pozostałości minionych wieków.

Ten etap jego życia był jednak dosyć krótki. Pisarz opuścił Warszawę w atmosferze klęski, przytłoczony surową krytyką swojej twórczości, w tym również przekładu *Tankreda*³⁸ i fragmentów *Zdobycia Kijowa*. Powrót w rodzinne strony zapoczątkował zamiłowanie do otaczającej go natury, które towarzyszyło mu aż do tragicznej śmierci³⁹. Choć późniejsze dekady pograżyły jego dorobek w zapomnieniu, wspomnieć trzeba, iż w latach trzydziestych XIX wieku chętnie go czytano i wysoko ceniono, powielano i recytowano w literackich salonach, a samego Zaborowskiego stawiano na równi z Adamem Mickiewiczem⁴⁰. Z pewnością sprzyjał temu rozgłosowi skandal, jakim była samobójcza (?) śmierć poety.

Życiowe doświadczenia konsekwentnie kierowały więc zainteresowania Zaborowskiego ku najdawniejszym dziejom ojczyzny. W ostatnim liczkowieckim okresie twórczości sięgnął także po inspiracje prasłowiańskie, które znalazły odzwierciedlenie w pisanej od października 1823 roku sztuce zatytułowanej *Umwit*⁴¹.

Akcja dramatu rozgrywa się w okresie chrystianizacyjnym, a ściślej w czasach panowania Mieszka I, nad rzeką Prut. Stanowi ona w przestrzeni utworu naturalną granicę zetknięcia się dwóch odrębnych kultur, chrześcijańskiej i pogańskiej. Napięte

³⁵ Tamże, s. 41.

³⁶ Tamże, s. 33.

³⁷ M. Stankiewicz-Kopeć, *Pomiędzy klasycyzmem a romantyzmem. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817–1828*, Kraków 2009, s. 167.

³⁸ Tamże, s. 46.

³⁹ Tamże, s. 50.

⁴⁰ B. Czwońóg-Jadczak, *Tymon Zaborowski (1799–1828)*, [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, t. 3, Warszawa 1966, s. 639.

⁴¹ M. Danilewicz-Zielińska, s. 68.

na tym obszarze nastroje stanowią zasadniczy wątek fabularny. Znaczące jest, że autor nie wykorzystuje całego zaplecza swojej wiedzy o przeszłości⁴². Zamiast tego koncentruje się wokół problematyki religijnej. Za Moniką Stankiewicz-Kopeć zaakcentować należy, że gloryfikując religię chrześcijańską, Zaborowski wchodzi w polemikę z postulatami Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego⁴³, którego rozprawa, opublikowana we wspomnianych „Ćwiczeniach Naukowych”, musiała mu być doskonale znana.

Zaborowski realizuje w dziele regułę trzech jedności, która zdaniem Danilewiczowej, „zabiła” dramat⁴⁴. Ranga tematu wiodącego, a więc konwersji religijnej, rzeczywiście nieco zadziwia w kontekście klasycznego przedziału czasowego sztuki zamykającego się w jednej dobie. Problem ten zostaje jednak zaprezentowany przez pryzmat siły przeżyć bohaterów, czyniących utwór bardzo sugestywnym, gdy idzie o omawiane zagadnienie.

Wieszcz Miodoboru przyjmuje w tekście optykę chrześcijańską. Ukazuje nowego Boga jako personifikację miłości, wyrozumiałości i źródła siły człowieka. Wielokrotnie podkreśla duże znaczenie jednostki na tle wyznaniowej zbiorowości. Chrzęścijanie w dramacie troszczą się o swoich współbraci, stanowiąc wyjątkową wspólnotę realizującą przykazanie miłości. Przyjęcie chrześcijaństwa jawi się w tekście obietnicą wolności, niemal jej metaforą. Nie dziwi więc fakt, że w pomyślnym dla bohaterów finale utworu wszyscy oni decydują się na chrzest.

A jednak to nie walory chrześcijaństwa zdają się decydować o tej jednogłośnie, lecz wady religii „starej”. Scharakteryzowana zostaje ona przede wszystkim jako konfesja fałszywa. Główny antagonist, którym jest tytułowy bohater, obwołuje przypadkowe kamienie bóstwami, każąc się do nich modlić uległemu ludowi. Wykorzystuje przy tym aparat przemocy, a więc wojowników, pilnujących, by poganie byli wierni bogom. Kapłan posługuje się ponadto wyrachowaną manipulacją, nie kryjąc, że zależy mu przede wszystkim na władzy, którą zapewnić ma stworzona przez niego religia. W przeciwieństwie do innych literackich ujęć Prasłowiańszczyzny, jest ona u Zaborowskiego synonimem uciemiężenia oraz narzucania siłą odgórnych przekonań i idei.

⁴² M. Stankiewicz-Kopeć, dz. cyt., s. 172.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ M. Danilewicz-Zielińska, s. 212.

Umwit określony zostaje jako wielki kapłan słowiańskich idoli, to jest Peruna, Lela, Łady, Dziedzilji, Pogody i innych. To kolektywne ujęcie bóstw świadczy o jego naczelnej funkcji w duchowym życiu tamtejszego ludu. Dowodzi dużego wpływu na społeczność zgromadzoną wokół licznych świątyń, ale też na wiele dziedzin życia, którym patronować mają wymienione bałwany.

Kreacja taka wywodzi się z prasłowiańskiej tradycji. O roli kapłanów w życiu tamtejszych społeczeństw pisze Aleksander Brückner. Badacz zauważa istotny wpływ duchownych w organizacji życia społecznego⁴⁵. Nie tylko warunkowali oni aktywność obrzędową, wyznaczając terminy składania ofiar i modłów, ale też zastępowali lekarzy, wróżbitów, informowali o woli i zamiarach bóstw. Aleksander Gieysztor, za kroniką Helmolda, wskazuje na pełnienie przez połabskich kapłanów także funkcji sędziów⁴⁶. Działania te mieli podejmować wspólnie z lokalnym władcą, co najprawdopodobniej determinowało spory szacunek wśród ludu.

Do tego zestawienia Andrzej Szyjewski dodaje wizerunek kapłana jako interpretatora kosmologii oraz swata kojarzącego małżeństwa⁴⁷. Zaznacza ponadto, że na Połabiu duchowi przewodnicy stanowili najistotniejsze źródło deprecjonowania chrystianizacji.

Ustalenia te dotyczą wprawdzie przede wszystkim Słowian połabskich, jednak Szyjewski dowodzi, że mimo pewnych odrębności onomastycznych, osoba duchownego, objaśniającego prawidła nie tylko religii, ale i świata, typowa była dla całego obszaru Słowiańszczyzny⁴⁸. Archetyp ten znajduje swoją realizację w utworze. I tak Umwit podejmuje się skojarzenia i uświęcenia małżeństwa, powierzania i odwoływania z funkcji świeckich, a nawet ferowania wyroków sądowych. Jest despotycznym, ale rzeczywistym przywódcą zbiorowości, w której funkcjonuje hierarchia pozakościelna podlegająca tytułowemu bohaterowi.

To postać negatywna, ale tragiczna zarazem. Swoje autokratyczne ambicje realizuje w poczuciu wielkiej straty. Wojny z innowiercami odebrały mu syna i choć nie w stopniu ostatecznym, o czym był przekonany, nie umniejsza to jednak destrukcyjnego wpływu boleści na jego zachowania. Jednemu z rycerzy nadaje on imię syna, próbując niejako zastąpić nim utracone dziecko. Obdarza go względami, pomagając mu piąć się po szczeblach wojskowej kariery. Wykorzystuje ponadto swoją uprzywilejowaną

⁴⁵ A. Brückner, dz. cyt., s. 261.

⁴⁶ A. Gieysztor, dz. cyt., s. 222.

⁴⁷ A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 153.

⁴⁸ Tamże, s. 154.

pozycję, aby ożenić go z dziewczyną, którą ten kocha bez wzajemności. Małżeństwo zaowocowałoby bowiem znaczącą promocją chłopaka w społecznym porządku, czyniąc zeń marionetkowego przywódcę ludu.

Prasłowiańska religia jest dla Umwita wyłącznie narzędziem. Nie wykazuje on swojej postawą wiary czy nawet przywiązania do tradycji. Co więcej, w wygłaszanym samotnie monologu deklaruje gotowość do konwersji na wiarę chrześcijańską, jeśli tylko odzyska syna. Na uwagę zasługuje fakt, iż kapłan nie kieruje swych modłów ku słowiańskim bogom. Z prośbą o cud zwraca się do Boga tych, których sam zwalcza. Świadczy to o powierzchowności konfesji, za którą się opowiada oraz o braku przekonania co do prawdziwości głoszonych przez siebie doktryn.

Zasłепiony podziałami Umwit zrazu nie przyjmuje do wiadomości informacji, że jego syn żyje, a prośba do monoteistycznego Boga została wysłuchana. W swej zawziętości odrzuca możliwość, by potomek zacieklego przeciwnika chrześcijaństwa mógł wyznawać nową wiarę. Ostatecznie godzi się z tym i dotrzymuje danego nowemu Bogu słowa, zmieniając wyznanie i rozwiązując konflikt dramatyczny w planie fabuły utworu.

Opowieść ta, w zamiarze autora, świadczyć ma o wyższości chrześcijaństwa nad pogaństwem. Jedyny Bóg daje życie, pokój i szczęście, podczas gdy „bałwochwalstwo” przynieść może bohaterom, w tym również Umwitowi, wyłącznie śmierć i cierpienie. Obojętność pogańskich bożków wobec wyznawców motywowana jest wyłącznie ich nieobecnością, nieistnieniem. Widać w tym ślad refleksji nad systemami religijnymi, dla których nie funkcjonuje uniwersalne правило. Chrześcijański Bóg jawi się w utworze jako realna, choć bezcielesna Istota. Prasłowiańskich idoli nie jest zaś w stanie ukonstytuować nawet wiara owej pierwotnej zbiorowości. Być może spowodowane jest to nieszczerością pogan, których żarliwą religijność wzbudza dopiero przyjęcie nowego wyznania.

Kontrast między dwiema tradycjami widoczny jest wyraźnie już w pierwszej scenie, kiedy syn Umwita, Jermili, snuje rozważania nad nieoświeconą krainą swojego dzieciństwa. Ubolewa nad niewiarą rodaków i brakiem w ojcowiznie chrześcijańskich symboli. Monoteistyczne wyznanie wprost nazywa prawym, zaś reprezentującego słowiański panteon Lela określa mianem „głuchego widma”. Wypowiada równocześnie skargę na zacofanie współbraci, wolny od jakichkolwiek oznak przywiązania do

obyczajowości znanej mu z dzieciństwa. Mianuje rodzimą wiarę bałwochwalną i bezbożną, wyrażając się o ojczyźnie wręcz z niechęcią.

Jego samotne rozważania przerywa zwierzchnik Cydebur, stwierdzając, iż obydwaj oni są równi w oczach Boga, który przywilejów prawnych nie łączy ani z pochodzeniem, ani ze zdobytymi doświadczeniami. Niewątpliwie więc chrześcijanina cechuje wyrozumiałość, która wiele mówi na temat postrzegania jego współwyznawców. Rycerz doprecyzowuje ponadto, iż proces chrystianizacyjny w opisywanej przestrzeni zbliża się ku pomyślnemu końcowi. Paganie skupieni wokół Umwita są ostatnimi wyznawcami starej religii, za którą opowiadają się wyłącznie z powodu okrucieństwa duchowego przywódcy. Czasy świetności prastłowiańskiej kultury już minęły, a nowa epoka zwiastuje lepsze życie dla mieszkańców.

Między bohaterami wywiązuje się rozmowa na temat lojalności. Dowódca świadom jest pochodzenia Jermilego i obawia się, że wojownik pod wpływem sentymentów wystąpi przeciwko swoim obecnym współwyznawcom. Rzeczywiście, w młodym człowieku rozgrywa się wewnętrzna walka motywowana w szczególności tęsknotą za ojcem. Z jednej strony jest on szczerze oddany monoteistycznemu Bogu, z drugiej zaś tęskni za ludźmi, wśród których dorastał. Nie jest pewny, czy chrześcijańska postawa wymaga od niego bezwzględnego potępienia bałwochwalstwa, czy też dopuszcza uczucia względem osób kształtujących jego życie i osobowość. Wątpliwości rozstrzyga jego przełożony, tłumacząc, że nowa religia „dźwigać zaślepionego nad przepaścią każe”⁴⁹. W przywołanej scenie uderza pozorna bezkonfliktowość, charakteryzująca rozprzestrzeniającą się konfesję. Kreacja ta niemal pozwala zapomnieć, że promujący nową religię ludzie są żołnierzami nawracającymi pogan ogniem i mieczem, nie zaś pokojową ewangelizacją.

Ważnym czynnikiem zakorzeniającym Jermilego w przeszłości jest miłość do Leliny, córki namiestnika plemienia. Religijna konwersja dziewczyny pozwoliłaby wojownikowi na związanie z nią swojej przyszłości. Z kolei Lelina w nowej religii dostrzega szansę na wolność. Dużo bardziej przychylna jest chrześcijaninowi, niż temu, którego wybrał jej na męża Umwit, chętnie więc przyjmuje krzyż. Z prawdziwie młodzieńczą żarliwością angażuje się emocjonalnie w nowe wyzwanie, gotowa zaryzykować swe życie, byleby tylko odciąć się od manipulacji pogańskiego kapłana.

⁴⁹ T. Zaborowski, *Umwit*, [w:] tegoż, *Pisma zebrane*, oprac. M. Danilewicz-Zielińska, Warszawa 1936, s. 368.

Bardzo ciekawa jest postać jej ojca, Mistywoja. W didaskaliach zaprezentowany zostaje jako „Sudar czyli naczelnik narodu i ojciec pokolenia, zamieszkującego w Tatrach Pokucia między Czeremoszem i Prutem”⁵⁰. Starzec uosabia więc najwyższą władzę świecką w opisywanym plemieniu. W rzeczywistości jednak nie posiada żadnej kontroli nad ludem i jest całkowicie podporządkowany Umwitowi. Wynika to ze strachu przed gniewem bogów i ze skali wpływów duchownego, któremu udało się zdobyć władzę absolutną, popartą oddaniem wojska. W finale utworu Mistywój zdobywa się na protest dopiero w obliczu bluźnierstwa córki, napędzany obawą o jej życie. Nawet wówczas jednak nie uzyskuje wsparcia żołnierzy, którymi przez lata rzekomo dowodził; pozostają oni posłuszni Umwitowi.

Już w pierwszym akcie naczelnik daje się poznać jako osoba zastraszona i bezwolna. Jest przytłoczony despotyzmem tytułowego bohatera i jego destrukcyjnym wpływem na społeczeństwo. Wspomina „niegdysiejszy łaskawszy blask słońca”, któremu kres przyniosło panowanie okrutnika. Starzec i jego córka zdają się być napiętnowani niechęcią kapłana, która zaowocowała obojętnością do reprezentowanych przez niego bogów oraz praktyk religijnych. Jedyną radością jest dla sudara prawo córki do wyboru męża, a tym samym nowego naczelnika. W przelotnej chwili samotności starzec, bodaj jako jedyny, zwraca się w modlitwie do słowiańskich idoli. W apostrofie tej prosi o czystość uczuć jedynaczki, która ma zapewnić jej szczęśliwe i spokojne życie. Przemawia przez niego strach o konsekwencje postępowania dziewczyny, mogącej zbuntować się przeciwko woli kapłana.

Lelina lokuje swoje uczucia w Jermilim, synu zuchwałego duchownego. Jej ojciec początkowo wykazuje niezadowolenie z wyboru córki, poczytując jej wybranka za „odszczępieńca” i „ofiara błędu”. Daje w ten sposób pewne świadectwo pogańskiej wiary, do której jednak, jak się okazuje, nie czuje zbyt wielkiego przywiązania. Na wyznanie córki o fascynacji chrześcijaństwem reaguje nieledwie obojętnością, skupiony wyłącznie na czekającym go spotkaniu z Umwitem, mającym obwieścić mu „wolę bogów”.

Przedstawia on mężczyźnie przyszłego męża córki. Aby zachować pozory posłuszeństwa nadprzyrodzonej sile, nazywa przypadkowego człowieka imieniem syna, Stryborem. Obdarza go przy tym szczególną protekcją, której powód zachowuje w

⁵⁰ Tamże, s. 365.

tajemnicy. Co więcej, korzysta ze swoich wpływów w walce o interes obcego, zamierzając ogłosić go publicznie swoim potomkiem i spadkobiercą.

Nietrudno domyślić się, że najsilniejszą motywacją Umwita pozostaje żądza władzy. Uzależnienie od siebie młodzieńca i wzbudzenie jego dozgonnej wdzięczności zapewnić mu mają bezwzględne posłuszeństwo i podporządkowanie. Swoje aspiracje ujawnia w obszernym, wygłoszonym samotnie monologu. Wybrzmiewa w nim pogarda nie tylko dla pogańskich idoli, ale również dla naiwności ich wyznawców, których z taką łatwością uwiódł. Naród czczący prasłowiańskich bogów zostaje scharakteryzowany w następujący sposób:

O! kiedy może dotąd głuche czcić bałwany,
Ubóstwiać głązy, które w oczach ludzi ślepych
Bogami czyni tylko sam obrzędów przepych,
Które przez mój głos dla nich istnieją jedynie,
Których ja trzymam próżne pod strażą świątynie,
Których wyroki zmyślam i jak mi potrzeba
Tłumaczę – ja pan ziemi tej i tego nieba⁵¹.

W zacytowanym fragmencie wyrażony zostaje pogląd o złudnym charakterze wiary pogan. Autorzy rozprawy *Idol ze Zbrucza. Zabytek z epoki romantyzmu?* dowodzą, że zestawienie w dramacie dwóch religii jest sumą przekonań samego autora, inspirującego się w procesie twórczym historycznymi relacjami Helmolda i Saxona Gramatyka⁵². Kronikarze ci akcentowali słuszność zwycięstwa chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej wiary.

Zaprezentowana w utworze część słowiańskiego panteonu wyjaśniona zostaje przez samego Umwita. Kapłan przywołuje naczelną funkcję Pioruna, czy też Peruna, o której wspominają współcześni badacze Słowiańszczyzny (Gieysztor, Strzelczyk, Szyjewski). Bóstwo to miało wybrać Strybora do objęcia władzy nad społecznością, a swoją wolę oznajmić wyznawcom poprzez trzykrotne uderzenie pioruna nad domem młodego mężczyzny. Zaborowski powiela więc przekonanie o gromowładności Peruna, bardzo dobrze udokumentowane w źródłach historycznych⁵³.

⁵¹ Tamże, s. 379.

⁵² O. Komar, N. Chamajko, dz. cyt., s. 41.

⁵³ A. Gieysztor, dz. cyt., s. 85.

W utworze Zaborowskiego najczęściej wymieniane jest imię Lela. W pobliżu jego świątyni rozgrywa się cała akcja dramatu. Tam też publicznego wyrzeczenia się pogańskiej wiary dokonuje Lelina. Na istnienie kultu bliźniąt Lelum i Polelum wskazuje kronika Macieja Miechowity⁵⁴. Współcześnie, w dużej mierze za sprawą publikacji Brücknera⁵⁵, występowanie takiego kultu jest kwestionowane. Te dwa imiona, zdaniem językoznawcy, miały być przywoływane jedynie w kontekście hulanek i pijatyk, nie zaś w funkcji modlitewnej. Krytyka autora *Mitologii słowiańskiej i polskiej* załamała się pod wpływem odkryć archeologicznych w Maklemburgii, gdzie odnaleziono posąg przedstawiający dwa bliźniacze bóstwa i towarzyszące im bóstwo żeńskie⁵⁶. Owa trzecia figurka może przedstawiać Ładę, matkę bliźniąt.

Pogański duchowny w utworze wspomina dwa elementy wymienionej triady, a więc Lela i Ładę. Zastanawia brak drugiego z braci, Polelum. Współcześnie rozpatruje się historyczność takiego kultu wyłącznie w formie dualistycznej. Są natomiast w literaturze ślady postrzegania Lelum Polelum jako jednej postaci (por. 2.1. niniejszej pracy). Idol ten występuje w utworze razem z Dziedzilią, co sugeruje inspirację myślą Adama Naruszewicza, który uznał te dwa bóstwa za patronów miłości⁵⁷. Zamysł taki potwierdzony jest przez zamiar zawarcia małżeństwa przez Lelinę i Strybora właśnie w świątyni Lela. Tak więc Zaborowski, podobnie jak Jezierski, wykazuje przekonanie, że imię tego bożka oznacza patrona pokoju i dobrobytu.

W utworze przywołane zostają również bóstwa rzekome, Łada i Pogoda. Trudno określić jednoznacznie ich funkcję w świecie przedstawionym. Autor najpewniej, oprócz opracowań historycznych, wykorzystywał także informacje zasłyszane z przekazów ustnych. Wskazują na to Oleksji Komar i Natalia Chamajko, którzy wnikliwie przestudiowali zainteresowanie poety Prasłowiańszczyzną⁵⁸. Dramat daje więc wyraz zdobywanej przez lata wiedzy autora.

Utwór można określić prawdziwym popisem kompetencji historycznych Zaborowskiego. Wyraża się to nie w samej znajomości słowiańskiego panteonu, opisanego w ramach dosyć wówczas rozpowszechnionych, ale w wielowymiarowości pradawnej religii, którą pokazał w losach bohaterów. Chrześcijańska perspektywa

⁵⁴ Tamże, s. 199.

⁵⁵ A. Brückner, dz. cyt., s. 39.

⁵⁶ A. Szyjewski, dz. cyt., s. 229.

⁵⁷ Za: O. Komar, N. Chamajko, dz. cyt., s. 42.

⁵⁸ Tamże.

przeplata się w tym dziele ze słowiańskim kolorytem lokalnym, na którego sugestywność wpływają zapewne doświadczenia samego autora.

Zaborowski nie poświęca uwagi obrzędowości Prasłowian. Koncentruje się na wykreowaniu postaci, których złożoność i autentyczność staje się siłą tekstu literackiego oraz świadectwem wystawionym upadłej religii. Dramat stanowi bowiem próbę zrozumienia i odzwierciedlenia problemów prasłowiańskiego społeczeństwa.

4.3. Związki pogaństwa i chrześcijaństwa w pismach patriotycznych Kazimierza Brodzińskiego

To, co bliskie staje się obce, dzikie, niepojęte, otwiera przepaść,
którą staramy się zasypać. Ale jest to niemożliwe. I tak właśnie trwa
Słowiańszczyzna.

Maria Janion

Słowianofilstwo Kazimierza Brodzińskiego w studium Zofii Klarnerówny nazwane zostało mesjanistycznym⁵⁹. Określenie to precyzyjnie podsumowuje twórczość tego poety. Jego zainteresowanie lokalną przeszłością najczęściej i najchętniej kojarzone jest z przekładami pieśni ludowych, z których pierwsze ogłosił już w latach 1818–1821⁶⁰. Ugruntowane od najwcześniejszego dzieciństwa poglądy na rdzennie polską tradycję, kojarzącą się poecie ze wspomnieniami młodości oraz z jego umiłowaniem ludu⁶¹, znajdują swój wyraz również, a być może przede wszystkim w tematyce patriotycznej. Uwagę na to zwrócił już Andrzej Feliks Grabski, pisząc o „antycypacji mesjanistycznych dziejów Polski”⁶², realizowanej przez Brodzińskiego.

Uprzywilejowanie okazywane przez poetę ludowi, wyrosłe z wdzięczności i dziecięcego przywiązania⁶³, wyewoluowało do rangi silnie ugruntowanych poglądów politycznych dotyczących owej warstwy społecznej, którą zaczął postrzegać przez pryzmat jej roli w dziejach narodu. Sam patriotyzm poety zmieniał swe oblicze, a za czynnik determinujący tę metamorfozę uznaje się obecnie powstanie listopadowe⁶⁴. W okresie przedpowstaniowym podejmował Brodziński wyraźną polemikę z romantycznymi ideałami, jak na przykład afirmacja młodości i entuzjazm młodzieńczy, podniesione przez Mickiewicza w *Odzie do młodości*⁶⁵ do rangi słów kluczowych nowej estetyki. Taka heterogeniczność znamieną była dla wielu wątków twórczości Brodzińskiego, jednak jego stosunek do przeszłości narodowej, ukonstytuowany przez ludową tradycję, pozostawał niezmienny przez cały okres jego aktywności literackiej.

⁵⁹ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 67.

⁶⁰ M. Jakóbiec-Semkowowa, dz. cyt., s. 3.

⁶¹ Tamże, s. 5–6.

⁶² A.F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 339.

⁶³ Z. Tabisz, *Kazimierz Brodziński o polskiej pieśni ludowej*, Katowice 1958, s. 5–8.

⁶⁴ I. Chrzanowski, *Wstęp*, [w:] K. Brodziński, *Mowy i pisma patryjotyczne oraz o powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej*, Kraków 1926, s. I–XXIV.

⁶⁵ Tamże, s. XV.

Należy wspomnieć również o niebagatelnym wpływie filozofii Johana Gottfrieda Herdera na całokształt twórczości Brodzińskiego⁶⁶, w tym również na jego pisma patriotyczne. Z tekstami Herdera zapoznał się poeta zanim jeszcze przybył do Warszawy jesienią 1814 roku; pod ich wpływem począł zgłębiać zagadnienia slawistyczne⁶⁷. Niewątpliwie historiozofia niemieckiego myśliciela najsilniej wpłynęła na kształt sielanek Brodzińskiego, aczkolwiek miała doktrynalny status w zakresie całości jego światopoglądu⁶⁸. Znamienne dla autora *Wiesława* umiłowanie ojczyzny i związanych z nią wartości, takich jak religia czy historia, łączy się ściśle z perspektywą słowianofilską, szczególnie zaznaczoną w pismach patriotycznych okresu powstania listopadowego.

Stałość słowianofilskich poglądów Brodzińskiego podkreśla już w *Przemowie* do wydania *Posłania do braci wygnańców i mowy o narodowości Polaków* z 1850 roku Józef Bohdan Zaleski, pisząc, że powstanie listopadowe postrzegał wcześniej Brodziński jako „szalony bajronizm i fałszywą, antysłowiańską egzaltację”⁶⁹. Słowa te świadczą o niechęci autora *Wiesława* do postaw sprzecznych z ideą słowianofilską.

Zapatrywania Brodzińskiego na prasłowiańską religię dają się dość precyzyjnie określić na podstawie jego rozpraw napisanych w reakcji na klęskę listopadowego zrywu. Mowę *O narodowości Polaków* rozpoczyna poeta przypowieścią o apostołe i ogniu. Znajduje się w niej opis spotkania krzewiciela chrześcijaństwa z poganką, która pilnuje płomieni na „skromnym ołtarzu”. Zapytana o ich pochodzenie odpowiada:

Jest to ogień z nieba [...], dawnym ojcom naszym spuszczone, płomień z niego rozniecili po tysiącnych ołtarzach osad, na które się rozkrzewili; u tych ołtarzy zajmują ogień na uczty gościnne, zapalają pochodnie ślubne i stosy pogrzebne; stąd na ofiary na żniwa w pokoju i za zwycięstwa po wojnie; bo mówią: z tym ogniem żyć, z tym ogniem ku niebu wracać nam trzeba⁷⁰.

Brodziński odwołuje się tu do jednego z naczelných przedmiotów prasłowiańskiego kultu, jakim jest ogień. Współczesna humanistyka dowodzi, iż w czasach przedchrześcijańskich był on na ziemiach polskich deifikowany. Aleksander

⁶⁶ A. Witkowska, *Kazimierz Brodziński*, Warszawa 1968, s. 215.

⁶⁷ M. Jakóbiec-Semkowowa, dz. cyt., s. 5.

⁶⁸ A. Witkowska, *Wstęp*, [w:] K. Brodziński, *Wybór pism*, wybór i oprac. A. Witkowska, BN I/191, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, s. LXVII.

⁶⁹ J.B. Zaleski, *Przemowa*, [w:] K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców i Mowa o narodowości Polaków*, Paryż 1850, s. IV.

⁷⁰ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, s. 53.

Gieysztor kult ów wiąże z samym żywiołem, nie zaś późniejszą jego personifikacją – Swarogiem⁷¹. Jednak nie wszyscy przychylają się do twierdzenia, iż idol ten w ogóle istniał. Zdaniem Kazimierza Moszyńskiego, Swaróg był raczej ówczesną nazwą ognia, nie zaś imieniem reprezentującego go bóstwa⁷². Badacze zgodni są jednak co do tego, że żywioł ów uznawany był za siłę najpotężniejszą, przez co czczono go i szukano w jego blasku schronienia i pomocy. Stwierdzić zatem należy, iż ogień stanowił w kulturze prasłowiańskiej obiekt najsilniej związany z kultem i wierzeniami. Konstatacja ta wymaga jednak doprecyzowania wyjątkiem wskazanym przez Aleksandra Brücknera, który dowiódł, że owa sakralna cześć nie obejmowała tzw. ognia domowego⁷³, który nie był wliczany w sferę *sacrum*, choć z jego krzesania i podtrzymywania wynikała mnogość obrzędów i rytuałów.

Doniosłym sposobem obrzędowego wykorzystania ognia, do którego odnosi się Brodziński, były stosy pogrzebowe. Zwyczaj palenia zmarłych na ziemiach Słowiańszczyzny utrzymał się do X–XI w.⁷⁴ Obalenie przekonania o oczyszczających właściwościach ognia stanowiło bodaj największą przeszkodę dla krzewienia chrześcijaństwa, które w sakramencie chrztu przypisało je wodzie. Chroniczność tę wykorzystuje w swojej opowieści Brodziński, stwierdzając, że właśnie przywiązanie do ognia przekute zostało w wewnętrzny, boski żar, jednoczący naród. Choć przypowieść jest zdecydowanie ahistoryczna, poeta zawiera w niej obraz korelacji, jaka w jego mniemaniu zachodzi pomiędzy słowiańską tradycją a współczesnym mu, zakorzenionym w chrześcijaństwie patriotyzmie.

Wątek ten widoczny jest również w *Posłaniu do braci wygnańców*, gdzie Brodziński wielokrotnie zwraca się do odbiorcy. Niejednokrotnie trudno jest określić, czy adresatem są Polacy, czy też Słowianie w ogóle. Poeta nawiązuje do szeroko spopularyzowanej wśród słowianofilów idei szczepu⁷⁵ i „rodzinności narodów”⁷⁶. I tak wśród jawnie afirmowanych rodaków odnaleźć można także i Słowian:

Słowianie, słowem się obnoście, a nie piszcie wiele, jako ci, u których serce przeszło na papier, którzy przestają na papierowej wolności i wierze. Pióra Niemcom zostawcie, bo w pierzu ich pokój i marzenia, a w piśmiennictwie wolność i czyny. Onym dała natura unosić

⁷¹ A. Gieysztor, dz. cyt., s. 135.

⁷² K. Moszyński, dz. cyt., s. 503

⁷³ A. Brückner, dz. cyt., s. 119.

⁷⁴ L.J. Pełka, *U stóp słowiańskiego parnasu. Bogowie i gusła*, Poznań 2021, s. 152.

⁷⁵ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 58.

⁷⁶ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, s. 10.

się piórkami swobodnie w krainy marzeń i jak skowronkom do miękkiej pościółki z piórek powracać. Ale wy, nie tylko krzyż Chrystusa, ale i ciało matki wszędzie na barkach waszych dźwigacie i wytchnąć nie możecie, aż ją zmartwychwstałą ujrzycie⁷⁷.

Zdaje się więc „Słowian” traktować jako synonim Polaków. Nie jest to jednak tendencja stała dla twórcy, gdyż w początkach *Posłania...* w martyrologicznej wizji narodu polskiego, niczym Chrystus nierozpoznanego wśród braci, owych zdrajców, którzy pozostawili Polaków samych sobie, nazywa on również Sławianami⁷⁸. W innych miejscach, przeplatanych niezmiennie pochwałą swych rodaków, wspomina ponadto o szczepie, który ramię w ramię stanął przeciwko zakonowi krzyżackiemu⁷⁹. Synonimiczne traktowanie polskości i słowiańskości dowodzi ścisłych więzi, jakie występują w obrębie tej grupy etnicznej, i nawiązuje do obecnego w tradycji podobieństwa nazw „Polak” i „Sarmata”⁸⁰.

Monolityczność słowiańskiego szczepu podkreślona jest także poprzez opozycję Słowianie – Niemcy. Widoczna jest ona w kilku fragmentach tekstu i każdorazowo sprowadzona zostaje do zaakcentowania wyższości plemienia słowiańskiego nad germańskim. Niemcy bowiem, zdaniem Brodzińskiego, to nie tylko poganie i ciemiężcy, ale również, o czym świadczy cytowany fragment, naród skory do głoszenia patetycznych idei, a równocześnie niezdolny do pielęgnowania własnej narodowej wolności. Jest ona im dana *ad initio*, przez co nie są w stanie należycie jej docenić. W tej lekceważącej postawie Brodziński dostrzega zagrożenie wolności. Nie dotyczy ono jednak Słowian, którzy, ciężko doświadczeni, będą w przyszłości potrafili cenić wartość, którą z trudem odzyskają. Przekonanie to znamienne jest dla całej twórczości pisarza.

W inspirowanych powstaniem listopadowym rozprawach Brodziński przychyła się również do koncepcji przewodniczenia Polski całej Słowiańszczyźnie. Jakkolwiek zdaniem krajowych słowianofilów równość miała być jedną z najbardziej charakterystycznych cech tego regionu świata⁸¹, pojawiały się postulaty głoszące dominację Polaków w słowiańskiej przestrzeni. W myśl tych idei wstawili się oni w

⁷⁷ Tamże, s. 38.

⁷⁸ Tamże, s. 7.

⁷⁹ Tamże, s. 15.

⁸⁰ Por. J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 43.

⁸¹ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 83.

całej Europie dzięki obronie krajów chrześcijańskich przed napieraniem religii islamskiej⁸². Stanowili też zbiorowość najsilniej rozwiniętą cywilizacyjnie.

Już na samym początku mowy *O narodowości Polaków* autor podkreśla pozycję Polski wśród Słowian: „Ten to jest duch ziomkowie! Który was cudownie kilkanaście wieków ożywiał, na czoło nieprzeliczonych ludów słowiańskich wyniósł, niepodobne zwycięstwa podobnymi czynił”⁸³. Wspomniany duch jest metaforycznym ogniem, który spaja naród, a wywodzi się właśnie z kultury prasłowiańskiej. Brodziński w swej interpretacji idzie jednak o krok dalej. Jego zdaniem wierzenia rodzime, w dużej mierze wspólne przecież dla wszystkich Słowian, w sposób szczególny zaznaczyły się w narodzie polskim, czyniąc zeń wyjątkowy etnos. Autor uzasadnia swoje twierdzenie, pisząc, że o uprzywilejowaniu świadczy charakterystyczne dla Polaków poczucie narodowej jedności. To ono właśnie, w połączeniu z zakorzenieniem kultywowanych tradycji w najdawniejszej przeszłości, dowodzi zasadności politycznego przewodnictwa należnego narodowi polskiemu. Brodziński tę tezę obrazuje „barwną” analogią:

Niegdyś każdy naród siebie uważał za cel i środek wszystkiego, tak jak ziemię uważano za środek świata, około której wszystko krąży. Kopernik odkrył system świata fizycznego i naród polski (powiem to śmiało i z dumą narodową) sam przeczuł istotny ruch świata moralnego; on uznał, że każdy naród być powinien częścią całości i krążyć koło niej, jak planety około swego ogniska; każdy potrzebną sporność i równowagę stanowi, i tylko ślepy egoizm tego nie widzi. Naród polski, powtarzam, jest przez natchnienie filozofem, Kopernikiem w świecie moralnym. Nie zrozumiany, prześladowany trwa w swoim, zyska wyznawców i cierniowa korona jego zmieni się w wieniec zwycięstwa i obywatelstwa⁸⁴.

A zatem najważniejszym dla Polski wyróżnikiem jest natchnienie zesłane przez Boga. Mesjanistyczne wątki wielokrotnie uwidaczniają się w patriotycznych rozważaniach Brodzińskiego. Szczególnego znaczenia ta boska protekcja nabiera wobec wartości moralnych, do których odnosi się autor. Ponadto Alina Witkowska akcentuje wpływ powstania listopadowego na metamorfozę poglądów poety, który w twórczości porewolucyjnej realizuje Schillerowską postawę względem tragizmu⁸⁵. Bazuje ona na założeniu braku korelacji między winą i karą (por. 3.1. niniejszej pracy). Pogląd ten w twórczości popowstaniowej odnosi Brodziński do historii Polski, nie znajdując

⁸² Tamże, s. 148.

⁸³ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, s. 53–54.

⁸⁴ Tamże, s. 55.

⁸⁵ A. Witkowska, *Wstęp...*, s. CIX.

przyczyn jej tragicznych losów. Staje się to punktem wyjścia dla martyrologicznej wizji doskonałej ojczyzny.

Owe nieco abstrakcyjne rozważania poeta uzupełnia znacznie bardziej skonkretyzowaną argumentacją. Przede wszystkim Polska znajduje się na granicy pomiędzy Wschodem i Zachodem, a więc między światem barbarzyńskim i cywilizowanym. Służba Polaków jest służbą całej Europie i Słowiańszczyźnie. Znamiennym jest fakt, że naznaczona zostaje ona, zdaniem autora, wartościami chrześcijańskimi, gdyż rodacy skłonni są, niczym Chrystus, nadstawić drugi policzek, i wytrwale, z pokorą ochraniać tych, którzy okazywali niewdzięczność, a nawet agresję⁸⁶. Zaślepienie Słowian napadających współbraci, czego przykład stanowią choćby Rosjanie, w przekonaniu poety musi się kiedyś zakończyć, wówczas cały szczep zrozumie znacznie Polski w świecie.

Brodziński manifestuje ideę przewodnictwa Rzeczypospolitej również poprzez próby udowodnienia pionierstwa Polaków na gruncie powszechnie wówczas szanowanej i cenionej wolności. Mieszkańcy Rzeczypospolitej jako pierwsi swą niezawisłość złożyli w ofierze, by pokazać braciom szczepowym zagrożenie, które zawisło nad Europą. Dla Brodzińskiego nie ma znaczenia fakt, że wyrzeczenie to nie było dobrowolne. Co więcej, nie miałoby miejsca, gdyby zaistniał sposób jego uniknięcia. Uwaga pisarza skupia się na kolejnym okresie, wynikłym właśnie z utraty przez Polskę niezawisłości. Etapem tym jest odzyskanie wolności, o którym poeta święcie jest przekonany. Niezachwiana wiara w czekający naród sukces świadczy o wyjątkowości tej grupy nawet wówczas, gdy ów cel jest jeszcze odległy. Brodziński wyraża głębokie przekonanie, że Polacy pokażą swym szczepowym braciom prawdziwe oblicze walki niepodległościowej i ducha narodowego.

Nieco dalej autor wylicza historyczne przypadki z dziejów Europy, w których Polska uchroniła się od podbojów i wpływów, jakim niezdolne były oprzeć się potęgi takie, jak Anglia, Hiszpania czy Włochy, nie wspominając o narodach słowiańskich podbitych przez Niemców, Mongołów czy Szwedów⁸⁷. Dowodzi to jak zaciekle Polacy, w przeciwieństwie do innych narodów, skłonni byli bronić swojego dziedzictwa. Brodziński zbliża się zatem nieco do idei panslawistycznych, pośrednio stwierdzając, że zniewolenie przez Rosjan stanowi mniejsze zło niż podleganie obcym etnosom, gdyż Słowianie wschodni są również przedstawicielami tej samej kultury co Polacy. Fakt ten

⁸⁶ Tamże, s. 56.

⁸⁷ Tamże, s. 57.

nie wpływa oczywiście na wyrażaną przez autora chęć narodowego wyswobodzenia. Nie bez powodu bowiem Brodziński pisze, iż lud polski „żadnych przy tym nie doznał wstrząśnień, któreby ród jego mogły skazić albo przemienić”⁸⁸. Wnioskować więc można, że po niewoli rosyjskiej Polska podniesie się kulturowo nienaruszona, nie wynosząc z tego etapu dziejów żadnych poważniejszych szkód. Ta optymistyczna wizja przemawiać ma za duchowym przewodnictwem Polaków w słowiańskim świecie.

Autor wierzy ponadto, że wyswobodzenie się narodu z niewoli stanowić będzie w przyszłości przykład i wzór do naśladowania dla reszty szczepu. Polskie ambicje dostrzegł już nawet sam car, który początkowo przychylny im⁸⁹, w późniejszym czasie zdecydował się ograniczyć nadane Królestwu Kongresowemu swobody⁹⁰. Poeta uznaje ten fakt za ostateczne potwierdzenie wagi krajowych dążeń narodowowyzwoleńczych i ich wpływu na polityczny kształt ówczesnej Europy.

Powyższe idee zaznaczają się też w drugim z pism Brodzińskiego, opublikowanym w emigracyjnym wydaniu paryskim. W *Posłaniu do braci wygnańców* autor postuluje konieczność przywrócenia rodzinności narodów⁹¹. Jego zdaniem, każdy z nich, niczym człowiek, posiada własne cechy charakterystyczne, ale pełnię swej siły jest w stanie odkryć dopiero przy współpracy podobnych społeczności. Taką rodzinę narodowościową stanowią oczywiście Słowianie, do których Polacy przyszli niczym Chrystus do swych uczniów i nie zostali rozpoznani⁹². Wizja ta jawnie koreluje z romantyczną koncepcją Polski jako Mesjasza narodów, lecz w tym przypadku wyraźnie odnosi się do narodów słowiańskich. Określani przez Brodzińskiego mianem „upadłych ludów”⁹³ Słowianie wyzbyci zostali wszelkich szlachetnych wzorców, w tym umiłowania wolności. Przetrwało ono tylko w Polakach, którzy zobligowani są nieść ten skarb innym. Wolność zdolna jest odrodzić się tylko na „starym pniu”⁹⁴. Autor *Wiesława* twierdzi więc, że z afirmacji przeszłości wyrasta niezależność państwowa. W najczystszej formie owa przeszłość przetrwała właśnie w narodzie polskim.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ T. Matłęgiewicz, *O „wielkie dzieło przyrodzenia, zjednoczenie się Sławian w potężnym narodzie Rosjan”, czyli prorosyjski program Stanisława Staszica w Królestwie Polskim*, [w:] *Między realizmem a apostazją narodową. Koncepcje prorosyjskie w polskiej myśli politycznej*, pod red. M. Zakrzewskiego, Kraków 2015, s. 39.

⁹⁰ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, s. 67.

⁹¹ Tamże, s. 9.

⁹² Tamże, s. 7.

⁹³ Tamże, s. 27.

⁹⁴ Tamże, s. 43.

Wyraźne stanowisko obiera Brodziński także w kwestii religii. Jego przywiązanie do katolicyzmu jest niewątpliwe, polemizuje on w tym względzie z jedną z opcji słowianofilskich, traktujących, za Zorianem Dołęgą-Chodakowskim, całokształt chrześcijaństwa jako siłę destrukcyjną⁹⁵. Poeta, choć w wielu kwestiach zgadzał się ze słynnym badaczem Słowiańszczyzny⁹⁶, nie przyjmuje podobnego założenia. Polacy są dla niego rycerzami Jezusa i Maryi, a rodzimy patriotyzm nierozdzielnie wiąże on z wiernością wyznaniową. W omówionej wyżej przypowieści o ogniu pisarz łączy ze sobą dwie religie, pogańską i chrześcijańską, twierdząc, że jedna wynika z drugiej. Jako zdecydowany przeciwnik wszelkich kulturowych modyfikacji, Brodziński stwierdza, że chrześcijaństwo nie przemieniło oblicza ludu polskiego, lecz go zdecydowanie rozwinęło⁹⁷.

Warto wszakże jeszcze zaznaczyć, że wierności tradycji przypisuje Brodziński pierwszeństwo nad religią katolicką, uznaje ją za wartość nadrzędną. Konkretyzuje tę myśl w następujących słowach:

Nad tym ci wrogi nasze pracują aby nas niedobitych w obcy naród przemienić. Oni najwięcej przeszłość naszą usiłują zatracić i pokolenie nasze wyniszczyć, tak jak niegdyś, gdy Sławianom niewolę na krzyżu przynoszono, głoszono, iż wolni ich niegdyś ojcowie wszyscy w piekle goreją, ale oni rzekli: „Więc nie chcemy zbawienia, jeżeli ojców naszych widzieć nie będziemy, i wolimy goreć z nimi w otchłani” – tak dla ojców chrztu odstępując, raczej mordować się dali⁹⁸.

Wypowiedź ta może nieco dziwić w przypadku twórcy jawnie wyznającego wartości chrześcijańskie. Na jego bezkompromisowość w tym względzie wskazuje Magdalena Patro-Kucab, akcentując obrazowe nawiązanie Brodzińskiego do postaci Hioba⁹⁹. Pisarz wykracza jednak poza optykę swojej konfesji, rozszerzając i pogłębiając własne przedpowstaniowe poglądy na religię prasłowiańską. Prezentuje stanowisko godne historyka. Wszak wiadomym było już wówczas, iż pogańscy Słowianie mało entuzjastycznie podchodzili do chrześcijaństwa, a sam proces chrystianizacji był tyleż zmuszonym, ile długotrwałym. Z owego przywiązania do religii przodków poeta czyni

⁹⁵ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 46.

⁹⁶ M. Jakóbiec-Semkowowa, dz. cyt., s. 12.

⁹⁷ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, s. 57.

⁹⁸ Tamże, s. 42.

⁹⁹ M. Patro-Kucab, „...jest to głos ojczyzny z jej serca i ducha wydobyty”. *O późnej twórczości poetyckiej Kazimierza Brodzińskiego*, Rzeszów 2011, s. 150.

jednak atut. Nie potępia negatywnego wobec nowej wiary stosunku, lecz dostrzega w nim istotnie lojalną postawę kulturową, wartą powielania. Dlatego słowiańska tradycja stanowi dla Brodzińskiego prawdziwie narodowotwórczy czynnik. Jego zdaniem Polacy zobligowani są do kultywowania obyczajowości chrześcijańskiej z siłą, z jaką ich przodkowie byli przywiązani do własnych wierzeń. W ten sposób Brodziński jako słowianofil łączy w swej myśli społeczno-filozoficznej ideę słowiańskiej jedności kulturowej, godnej zachowania w tradycji z wartościami chrześcijańskimi.

Przywiązanie do kulturowej schedy postrzega Brodziński jako cechę charakterystyczną słowiańskich narodów. Już w 1818 roku w rozprawie zatytułowanej *O klasyczności i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej* zwraca uwagę, za Germaine de Staël na relację zależności pomiędzy przestrzenią geograficzną a zamieszkującymi ją ludami. W myśl tej teorii znamienne dla Greków „błogi stan niewinności i pokoju” przedstawiony zostaje w opisach pasterskiego życia, których nie sposób naśladować w innej rzeczywistości. Wyobraźnię ludów wschodnich poeta porównuje z tamtejszym niebem i tajemniczością religijnych obrządków, zaś prostota poezji skandynawskiej wynikać ma z surowego i srogiego temperamentu mieszkańców Północy. Analogicznie poezja polska jest, jego zdaniem, sztuką związaną z rolniczym usposobieniem Polaków, które przekłada się na narodowy gatunek literacki – sielankę.

Same mity wydają się być dla Brodzińskiego opowieściami, które należy poddać prawidłowemu odczytaniu. Za taką uznaje on przedhistoryczny kult natury. Poeta wiąże go z osobą Najświętszej Maryi Panny. Niejednokrotnie w swych pismach zwraca uwagę, iż Polacy poprzez rolnictwo niezwykle silnie związani byli z przyrodą, gdyż po utracie wolności tylko uprawa ziemi im pozostała¹⁰⁰. Na ową bliskość i wyraz, jaki znajduje ona w kulcie maryjnym, wskazują, zdaniem Brodzińskiego, liczne uroczystości o ważkim znaczeniu dla rolników, które w centrum stawiają osobę Matki Bożej, chociażby „tajemnicze święta Maryi Panny gromniczej, poczęcia, siewnej, zielnej, bolesnej itp.”¹⁰¹.

Fakt nałożenia się świąt chrześcijańskich na lokalne pogańskie zwyczaje niejednokrotnie podkreślają badacze Słowiańszczyzny. Przykład stanowi tu choćby wspomniane już święto Matki Boskiej Zielnej i obchodzone przy tej okazji dożynki, która to tradycja, jak stwierdza Aleksander Brückner, wywodzi się jeszcze z obchodów

¹⁰⁰ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, s. 32.

¹⁰¹ Tamże.

ku czci Świętowida, mających miejsce na Rusi i Bałkanach¹⁰². Również Aleksander Gieysztor i Kazimierz Moszyński wskazują na liczne chrześcijańskie obrzędy, które w kalendarzu pokrywają się z datami celebracji pogańskich. Brodziński dostrzega w tym wyraźną kontynuację i bezpośrednie powiązanie z kulturą praojców.

Przedchrześcijańskie korzenie przypisuje on także kultowi Maryi, odnotowując, że pierwotnie matka Jezusa czczona była przez pogan w postaci natury w ogóle. Ów prastary kult matki ziemi Gieysztor powiązał z postacią bogini Mokoszy¹⁰³. Zdaniem Brücknera w nieco zmienionej postaci przetrwał on wśród Słowian, najdłużej spośród całego mitologicznego panteonu¹⁰⁴. Proces desemantyzacji w wierzeniach opisuje szerzej Andrzej Szyjewski, nazywając go za Claude Lévi-Straussem „zasadą bricolage’u”¹⁰⁵. Mitologia w tym ujęciu stanowi system, który daje się dowolnie komponować z gotowych bloków semantycznych. Na starym schemacie mitotwórcy może w każdej chwili nadbudować nowy. Najważniejszą zasadą organizującego się porządku jest korelacja poszczególnych elementów z ich tracącymi aktualność opozycjami. Z tego powodu Maryja w pismach Brodzińskiego stanowi kolejne, właściwe już upostaciowienie pierwotnych wyobrażeń:

Maryja córka zubożonego rodu Dawida, przy cieśli w ubogim miasteczku żyjąca, cudowna matka zbawiciela ludzkości, świętym natchnieniem obwołaną została królową ludu Piasta, kołodzieja w miasteczku, któremu aniołowie zwiastowali koronę ludu, dla chrześcijaństwa walczyć przeznaczonego. W Tracji u ludu jeszcze pogańskiego, skąd wielu ród nasz wywodzi, Maryja najprzód była ubóstwioną jako wyobrażająca naturę¹⁰⁶.

Brodziński podkreśla, że taki pogański rodowód nie kwestionuje uprzywilejowanego miejsca Maryi w religii chrześcijańskiej, lecz jeszcze bardziej je legitymizuje, uprawdopodobnia. Przodkowie Słowian czcili ją pod postacią natury, gdyż jako poganie nie potrafili właściwie sprecyzować swoich wierzeń.

Tego rodzaju wnioski dowodzą, iż słowianofilskie idee Brodzińskiego są istotnym tematem jego wydanych pośmiertnie pism patriotycznych. Poeta w ostatniej

¹⁰² A. Brückner, dz. cyt., s. 52–53.

¹⁰³ A. Gieysztor, dz. cyt., s. 202.

¹⁰⁴ A. Brückner, dz. cyt., s. 153.

¹⁰⁵ A. Szyjewski, dz. cyt., s. 17. Por. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 30.

¹⁰⁶ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, s. 60.

fazie swej twórczości zawiera całość przemysłów, do których doprowadziły go fascynacja słowiańską ludowością oraz gorliwy patriotyzm.

Z pism tych wysnuć można wniosek dotyczący stosunku poety do Słowiańszczyzny. Stanowi ona kulturowe dziedzictwo Polaków, podwaliny narodowego bytu. W popowstaniowych rozprawach brakuje jednak bezpośrednich odwołań do słowiańskiej obyczajowości. Co więcej, wyraźnie zaznacza się w nich problematyka chrześcijańska i wpływ tej religii na narodowego ducha, aczkolwiek Brodziński traktuje ją jako zrekonstruowaną kontynuację. Współczesność, choć nieco odmieniona, stanowi bezpośredni wynik kultywowania wartości, którym hołdowali przodkowie.

Wychowany w duchu poszanowania tradycji Brodziński, choć żyjący w podbitym przez innych Słowian narodzie, choć wyznawca religii chrześcijańskiej, nie mógł nie być słowianofilem. Wierzył bowiem, o czym wyraźnie świadczą zapisy wygłoszonych przezeń mów, że w ówczesnej Europie znaczenie Słowiańszczyzny winno zostać docenione. Z kolei w słowiańskim szczepie nadrzędne miejsce przysługuje Rzeczypospolitej. Kryzys państwa polskiego, lub raczej niezachwiana wiara w jego zażegnanie, stanowiła dla poety silny, świadczący o polskiej hegemonii argument.

Podsumowanie

Celem pracy było dowiedzenie obecności mitologii słowiańskiej w literaturze polskiego oświecenia. Na podstawie omówionych utworów podjęto próbę wskazania nowego rodzaju mitologizacji w tekstach przełomu XVIII i XIX wieku oraz określenia funkcji i sposobów przedstawienia elementów kultury przedchrześcijańskiej.

W perspektywie diachronicznej widoczna jest ewolucja ujęć wątków słowiańskich. Początkowo wynikały one z najistotniejszych postulatów epoki. Prymarne znaczenie umysłowości było przyczyną powstania i rozwijania się nowych gałęzi nauki, które umożliwiły wyodrębnienie się nowego paradygmatu. Nowatorstwo badań historycznych, archeologicznych i etnograficznych pozwoliło osiemnastowiecznej inteligencji na dostrzeżenie w słowiańskiej mitologii zbioru informacji o społeczeństwie pierwotnym i organizujących je wierzeniach będących obfitym materiałem analitycznym.

Do tej rewolucji myślowej przyczyniły się doktrynalne dla epoki koncepcje filozoficzne, to jest liberalizm, fizjokratyzm i deizm. Postulaty wolnościowe, społeczno-ekonomiczne i teologiczne przyniosły uznanie dla alternatywy wyczerpanych wzorców humanistycznych i uaktualnienie kategorii człowieka nowożytnego. Zaczął on być postrzegany jako jednostka zakorzeniona w tradycji, czerpiąca z sumy dokonań przodków, które poddać trzeba aksjologicznej rewizji.

Nastroje te sprzyjały dociekaniom antropologicznym, które doprowadziły do redefinicji pojęcia *mitu*. Został on pozbawiony nacechowania fikcjonalnego, zamiast tego oświeceni dostrzegli w nim potencjał kulturotwórczy. Jako element wierzeń społeczeństw pierwotnych został on nobilitowany; ówcześni zwrócili uwagę także na mitologię lokalną, w której poszukiwali rozwiązania problemu tożsamościowego i własnego archetypu.

W epoce rozumu czynnikiem determinującym przeniesienie wątków słowiańskich na grunt literatury był również dramatyczny kryzys państwowości w XVIII wieku. Począwszy od czasów saskich, jego zażegnanie stanowiło centrum rozważań myślicieli. Poszukiwania przyczyn degradacji sięgały początków polskiej narodowości i, zgodnie z duchem russoizmu, wyróżniały kulturę pierwotną jako pozbawioną cywilizacyjnych zagrożeń.

Pogłębianie się recesji skutkowało coraz liczniejszymi odwołaniami do prasłowiańskiej przeszłości. Tendencję tę sytuować można w perspektywie hasła powrotu do natury. Wobec przełomu, jakim był ostateczny upadek polskiej państwowości, tym bardziej zwrócono się ku rodzimej tradycji, która zaczęła być utożsamiana ze źródłem narodowej siły, a jej zgłębnienie i kultywowanie urosło do rangi jednego z obowiązków patriotycznych.

Na przestrzeni trzech faz epoki oświeceniowej dokonał się więc proces, który można określić słowiańskim przełomem. Jego przebieg powiązany był ściśle z charakterem czasów i doniosłymi wydarzeniami historycznymi. Relatywnie wąskie i tendencyjne opisanie rodzimych wierzeń w literaturze wynika z wczesnego etapu rozważań nad mitologią słowiańską w XVIII wieku. Swoistość ta przejawia się poprzez powielanie tych samych postaci i motywów w różnych utworach oraz w niemożności wyzbycia się przez twórców optyki chrześcijańskiej czy klasycystycznej.

Obok omówionych już w literaturze przedmiotu opcji słowianofilskich i wątków legendarnych, na kartach dzieł z omawianego okresu dają się wyróżnić także wpływy realizujące najnowsze koncepcje mitoznawcze. W niniejszej pracy wyodrębnione zostały trzy sposoby ujęć pradawnej obyczajowości. Pierwszy skoncentrowany jest na próbach zrekonstruowania słowiańskiego ducha. Franciszek Salezy Jezierski wykorzystał do tego kostium historyczny, który służyć ma uwiarygodnieniu przekazu. W jego opisie społeczeństwa prasłowiańskiego nie brakuje informacji o rytuałach i obrzędach. W tym wariacie mieszczą się ponadto próby holistycznej interpretacji polskiej etnogenezy, wyrażone poprzez zainteresowanie innymi słowiańskimi narodami.

Drugą istotną opcją wyróżnioną w rozprawie jest wykorzystanie Słowiańszczyzny w postulatach narodotwórczych. To najbardziej uniwersalna perspektywa zaznaczająca się we wszystkich analizowanych tekstach. Do kategoryzacji wykorzystano jednak te, w których pisarze zawarli opcje polityczne, w tym providencjalizm i panslawizm oraz koncepcje mające doprowadzić do odzyskania wolności.

Ostatni model determinowany jest przez perspektywę refleksji nad religią. Wyróżniono tu trzy reprezentacje: punkt widzenia klasycystyczny, prowadzący do tworzenia alternatywnego systemu na bazie już poznanej; optykę chrześcijańską kontestacyjną, stawiającą dwie tradycje w wyraźnej opozycji oraz orientację

chrześcijańską apologizującą, w myśl której „nowa” religia czerpie bezpośrednio ze „starej”.

W pracy potwierdzone zostało także funkcjonowanie na kartach literatury oświeceniowej archetypu Słowianina. Wyznaczają go przede wszystkim wyraziste postaci pogańskich wodzów, Piasta i Lecha. Odzwierciedlają oni powstałe w obliczu kryzysu aspiracje i nadzieje polityczne. Słowianie to jednak również bohater zbiorowy, współtworzący mit arkadyjski poprzez apoteozę szczepowej przeszłości.

Wykorzystane metody badawcze pozwoliły na wysnucie istotnych wniosków. Dzięki narratywistycznej perspektywie oświeceniowa historiografia stała się świadectwem postrzegania Słowiańszczyzny w XVIII wieku, nie zaś tylko medium informacji na temat stanu wiedzy o niej. *Sztuka interpretacji* tekstów literackich umożliwiła odczytanie mitologicznych źródeł i intencji ich wykorzystania. Ta elastyczna metoda ułatwiła również uwzględnienie kontekstów XXI-wiecznych, jakimi były najnowsze ustalenia humanistyki na temat prareligii. Szczególnie przydatny okazał się aparat pojęciowy zaczerpnięty z krytyki mitograficznej oraz paralelne ujęcie literatury i mitów.

Przeprowadzone tu badania podkreślają potrzebę ciągłej rewizji umysłowości oświeceniowej. Wpisują się w coraz popularniejsze nurty rozważań nad tą epoką, akcentujące pozaracjonalne motywy w literaturze XVIII wieku¹. Nie świadczy to jednak o niekoherencji ówczesnej myśli humanistycznej. Fantastyczne z pozoru postaci i zjawiska okazują się mieć głęboką antropologiczną genezę, a ich wykorzystanie dowodzi naukowej wiedzy o społecznościach przedchrześcijańskich. Ten mentalny fundament stanowi zasadniczy wyróżnik oświeceniowych ujęć mitologii od ich późniejszych, romantycznych kontynuacji².

Ugruntowany w literaturze przedmiotu polityczny aspekt słowianofilstwa starano się w rozprawie uzupełnić kulturowym. Udowodniono, że obok deprecjonowanych legend państwowych funkcjonował w piśmiennictwie także wzorzec prasłowiański, osadzony w dorobku intelektualnym i podlegający stałemu wpływowi

¹ Por. *Oświecenie nieoświecone. Człowiek, natura i magia*, pod red. D. Kowalewskiej, A. Roćko, F. Wolańskiego, Warszawa 2018.

² O mitologizacji kultu Słowian w epoce romantyzmu pisał L.J. Pełka, *U stóp słowiańskiego parnasu. Bogowie i gusła*, Poznań 2021, s. 181. Badacz zaakcentował zogniskowanie zainteresowań romantyków wokół gminnych wyobrażeń i niepodejmowanie rzetelnych prób rekonstrukcji religii pierwotnej, również w historiografii. Stanowisko to uznać należy za zasadniczo różne od oświeceniowych dążeń ku poznaniu religii przodków.

rozwijających się dziedzin nauki. Dysertacja stanowi więc pewne rozwinięcie problematyki zawartej dotąd w literaturze przedmiotu.

Największą trudnością okazało się rozproszenie materiału mitologicznego w tekstach literackich. Wielu twórców przywoływało na kartach swoich utworów wyłącznie imiona bóstw słowiańskich, co dowodziło popularności motywu mitologicznego, ale mogło być traktowane wyłącznie jako kontekst. Drugim problemem była jednorodność tematów w obrębie wielu różnych źródeł, a więc powielanie tych samych elementów prasłowiańskiego kultu przy jednoczesnym zróżnicowaniu ich funkcji. Prowadziło to do dylematów interpretacyjnych.

Mitologia słowiańska stanowi nadal wyzwanie dla całej szeroko pojętej humanistyki. Jej kulturowy potencjał przez dziesięciolecia był niedoceniany i marginalizowany. W XVIII wieku położony został solidny fundament pod próby określenia znaczenia etnicznej tożsamości, które w dalszym ciągu są kontynuowane i rozwijane. W obliczu najnowszych ustaleń historyków i archeologów wiele już można powiedzieć na temat prasłowiańskiej kultury. Pomaga to w odkrywaniu kolejnych powiązań współczesnej cywilizacji z minioną. Wiele z nich, jak choćby tradycja ludowa, stanowi nośnik znaczeń, których proveniencja pozostaje zagadką. Żmudny proces ich deszyfracji przybliżyć nas może, jak pisał antropolog³, ku właściwej człowiekowi moralnej mądrości.

³ B. Malinowski, *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia religia*, tłum. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990, s. 303.

Bibliografia

LITERATURA PODMIOTOWA

A. ŹRÓDŁA

1. *Do Juliana Ursyna Niemcewicza na odjazd jego z Krakowa przez jednego z czcicieli patriotyzmu dnia 10 stycznia 1803 roku*, [w:] *Między rozpaczą i nadzieją. Antologia poezji porozbiorowej lat 1793–1806*, wstęp P. Żbikowski, wybór i oprac. M. Nalepa, Kraków 2006.
2. Bielowski A., *Klechda. Na gruzach dawnej świątyni*, „Haliczanin” 1830, t. 1, s. 121.
3. Bielowski A., *Pieśni serbskie*, „Haliczanin” 1830, t. 2, s. 208.
4. Bielowski A., *Ziewonija*, „Haliczanin” 1830, t. 2, s. 301.
5. Brodziński K., *Bóstwo*, „Pamiętnik Warszawski” 1819, t. 15, nr 7, s. 571.
6. Brodziński K., *Mowy i pisma patriotyczne oraz o powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej*, Kraków 1926.
7. Brodziński K., *Pisma Kazimirza Brodzińskiego*, t.1: *Poezje oryginalne i naśladowania*, Poznań 1872.
8. Chmielowski B., *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły iak na classes podzielona, mądrym dla memoriału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana*, wybór i oprac. M. Lipska i in., tłum. W. Zaryczny, Kraków 1966.
9. Brosses C. de, *O kulcie fetyszów*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa 1992.
10. Godebski C., *O literaturze zagranicznej. Ciąg dalszy literatury ruskiej*, „Zabawy Przyjemne i Pożyteczne” 1806, t. 5.
11. Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, wstęp E. Adler, tłum. J. Gałęcki, t. 1, Warszawa 1962.
12. Herder J.G., *Wybór pism*, wybór i oprac. T. Namowicz, tłum. J. Gałęcki i in., Wrocław 1988, BN II/222.
13. Jezierski F.S., *O bezkrólewicach w Polsce i o wybieraniu królów poczynawszy od śmierci Zygmunta Augusta Jagielly aż do naszych czasów*, oprac. W. Kaczorowski, Opole 2017.

14. Jezierski F.S., *Trzy utwory z czasów Sejmu Wielkiego*, oprac. B. Treger, Kraków–Warszawa 2005.
15. Jezierski F.S., *Wybór pism*, wstęp J. Ziomek, oprac. Z. Skwarczyński, Kraków 1952.
16. Karpiński F., *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, wyd. przygot. E. Aleksandrowska, Warszawa 1987.
17. Kołłątaj H., *Porządek fizyczno-moralny*, t. 1, Kraków 1842.
18. Kołłątaj H., *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*, Kraków 1842.
19. Korwin-Piotrowski J., *Aenalogia to jest dowód jasny i prawdziwy zkondsiepoczelo Królestwo Polskie z różnych awtorów zebrany i na polski język przetłumaczony*, rkps Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, sygn. 1347.
20. Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000.
21. Malinowski B., *Dziela*, t. 7: *Mit, magia, religia*, kom. red. A. Kłoskowska i in., red. nauk. A.K. Paluch, tłum. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990.
22. Malinowski B., *Dziela*, t. 8: *Jednostka, społeczność, kultura*, kom. red. J. Mucha i in., red. nauk. A.K. Paluch, tłum. S. Kaprański i in., Warszawa 2000.
23. Nabelak L., *Zabytki starożytnej poezji sławiańskiej*, „Haliczanin” 1830, t.1.
24. Naruszewicz A., *Historia narodu polskiego*, Kraków 1859.
25. Niemcewicz J.U., *Piast. Tragedia opera*, wstęp i oprac. A. Mateusiak, red. nauk. B. Wolska, Łódź 2012.
26. *Oświeceni o literaturze. Wypowiedzi pisarzy polskich 1740–1800*, oprac. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1993.
27. Reklewski W., *Pienia wiejskie*, Warszawa 2007.
28. Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. B. Baczek, Warszawa 1966.
29. Sapieha A., *Podróże w krajach słowiańskich odbywane*, przedm. L. Durković-Jakšić, Wrocław 1983.
30. Vico G., *Nauka nowa*, wstęp i oprac. S. Krzemień-Ojak, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
31. Woronicz J.P., *Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk i in., Wrocław 2002, BN I/299.
32. Woronicz J.P., *Poezye*, t. 1–2, Kraków 1832.

33. Zaborowski T., *Pisma zebrane*, oprac. M. Danilewicz-Zielińska, Warszawa 1936.

B. KONTEKSTY

1. Arystoteles, *Poetyka*, tłum. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989, BN II/209.
2. Bielski M., *Kronika polska*, wyd. K.J. Turowskiego, Sanok 1856.
3. Brodziński K., *Dzieła. Pisma estetyczno-krytyczne*, oprac. Z.J. Nowak, t. 2, Wrocław 1964.
4. Brodziński K., *Posłanie do braci wygnańców i Mowa o narodowości Polaków*, Paryż 1850.
5. Brodziński K., *Wybór pism*, wybór i oprac. A. Witkowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, BN I/191.
6. Czartoryski A.J., *Żywot Juliana Ursyna Niemcewicza*, oprac. A. Czaja, Warszawa 2012.
7. Długosz J., *Dzieła wszystkie*, Kraków 1867.
8. Gergowicz E.S., *Mitologia słowiańska w zarysie*, Lwów 1872.
9. Karpiński F., *Poezje wybrane*, oprac. T. Chachulski, Warszawa 2005, BNI/89.
10. *Korespondencja Adama Naruszewicza 1762–1796*, oprac. J. Platt, pod red. T. Mikulskiego, Wrocław 1959.
11. *Korrespondencya w materyach obraz kraju i narodu polskiego rozjaśniających*, cz. 1, Warszawa 1807
12. Kromer M., *Kronika polska*, wyd. K. Pollaka, Sanok 1857.
13. *Kronika Polska przez Prokosza w wieku X napisana, z dodatkami kroniki Kognimira, pisarza wieku XI i przypisami krytycznymi komentatora wieku XVIII, pierwszy raz wydrukowana z rękopisma nowo wynalezionej*, Warszawa 1825.
14. *Kronika Thietmara*, wyd. M.Z. Jedlicki, Kraków 2002.
15. Majewski W.S., *Zabój, Sławój i Ludiek. Tłumaczenie*, „Pamiętnik Warszawski” 1820, t. 12, 94.
16. Mickiewicz A., *Dzieła*, t. 5, oprac. Z. Dokurno, Warszawa 1966.
17. Niemcewicz J.U., *Podróże historyczne po ziemiach polskich między rokiem 1811 a 1828 odbyte*, Paryż–Petersburg 1858.

18. *Poezje Gustawa. Grupy poetyckie w Warszawie. Literacka emancypacja pokolenia powstańczego w prasie warszawskiej lat 1829–1830*, wybór i oprac. Z. Ożóg-Winiarska, J. Winiarski, Rzeszów 2020.
19. *Polska tragedia neoklasycystyczna*, wybór i oprac. D. Ratajczak, Wrocław 1989, BN I/260.
20. Popławski A., *Pisma pedagogiczne*, oprac. S. Tync, Wrocław 1957.
21. Rousseau J.J., *Nowa Heloiza*, tłum. i oprac. E. Rządowska, Wrocław 1962, BN II/136.
22. Staszic S., *Pisma filozoficzne i społeczne*, wstęp i oprac. B. Suchodolski, t. 1, Warszawa 1954.
23. Wybicki J., *Listy patriotyczne*, oprac. K. Opalek, Wrocław 1955, BN I/155.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA

A. BIBLIOGRAFIE, SŁOWNIKI, ENCYKLOPEDIE I KOMPENDIA

1. *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, pod red. J. Maciejewskiego, R. Lotha, W. Albrecht-Szymanowskiej, t. 2, Warszawa 2001.
2. *Pisarze polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, t. 1–3, Warszawa 1994.
3. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod red. F. Sulimierskiego, B. Chlebowego, W. Walewskiego, t. 1, Warszawa 1880.
4. *Słownik języka polskiego*, pod red. E. Polańskiego, T. Nowaka, M. Szopa, Katowice 2004.
5. *Słownik języka polskiego*, t. 1: A–L, pod red. S.B. Linde, Warszawa 1807.
6. *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 1991.
7. *Słownik najstarszych nazwisk polskich – pochodzenie językowe nazwisk omówionych w historii nazwisk polskich*, pod red. Z. Kowalik-Kalety, L. Dacewicza, B. Raszewskiej-Żurek, t. 1, Warszawa 2007.

8. *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, t. 1: A–E, pod red. W. Kowalenki, G. Labudy, T. Lehra-Spławińskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961.
9. Wójcik Z.J., *Sapieha Aleksander Antoni*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, pod red. S. Kieniewicz i A. Gieysztor, t. 34, Wrocław 1992–1993, s. 570.
10. Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990.

B. OPRACOWANIA BIOGRAFICZNE I HISTORYCZNOLITERACKIE

1. Adler E., *Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1964.
2. Aleksandrowicz A., *Izabela Czartoryska. Polskość i europejskość*, Lublin 1998.
3. Aleksandrowicz A., *Z problematyki kultu drzew w poezji F.D. Książczyny (cz. II)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1989, Sectio FF, nr 7(12).
4. *Antyk oświeconych. Studia i rozprawy o miejscu starożytności w kulturze polskiej XVIII wieku*, pod red. T. Chachulskiego, Warszawa 2012.
5. Baranowska M., *O wadze nauki historii. Refleksja Jana Jakuba Rousseau*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2015, t. 67.
6. Biegeleisen H., *Tymon Zaborowski*, „Ateneum” 1883, t. 4, z. 11.
7. Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Poznań 1997.
8. Chachaj M., *Dramy i tragedie historyczne Juliana Ursyna Niemcewicza*, Lublin 2007.
9. Chachaj M., „*Piast*” – zapomniana tragedioopera Juliana Ursyna Niemcewicza, „Wiek Oświecenia” 2007, nr 23.
10. Chachulski T., *Franciszek Karpiński*, Warszawa 1998.
11. *Czytanie Naruszewicza. Interpretacje*, pod red. T. Chachulskiego, Wrocław 2000.
12. *Czytanie Trembeckiego*, pod red. J. Snopka, W. Kaliszewskiego, B. Mazurkowej, t. 2, Warszawa 2016.
13. Danilewicz-Zielińska M., *Tymon Zaborowski. Życie i twórczość*, Warszawa 1933.

14. Filip G., Patro-Kucab M., *Obraz sarmatyzmu utrwalony w polskiej leksyce i przestrzeni społecznej – wybrane zagadnienia i przykłady*, „Słowo” 2013, nr 4.
15. Goriaczko-Borkowska A., *Twórczość poetycka Augusta Bielowskiego*, Wrocław 1965.
16. Hernas Cz., *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, Warszawa 1965.
17. Jakóbiec-Semkowowa M., *Kazimierz Brodziński i słowiańska pieśń ludowa*, Wrocław 1975.
18. Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.
19. Jougan A., Ks. Prymas Woronicz. *Monografia*, cz. 1, Lwów 1908.
20. Julian Ursyn Niemcewicz. *Pisarz, historyk, świadek epoki*, pod red. J. Wójcickiego, Warszawa 2002.
21. Kawalec A., „Romantyczne” podróże Augusta Bielowskiego, „UR Journal Of Humanities And Social Sciences” 2020, nr2(15).
22. Kelera J., *Tragedia oświeceniowo-sentymentalna w Polsce przed rokiem 1795*, „Pamiętnik Literacki” 1958, z. 3–4.
23. Klarnerówna Z., *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926.
24. Kleiner J., *Sentymentalizm i preromantyzm. Studia inedita z literatury porozbiorowej 1795–1822*, wydał z rękopisu i oprac. J. Starnawski, Kraków 1975.
25. Klimowicz M., *Oświecenie*, Warszawa 2002.
26. Kolankiewicz L., *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Gdańsk 1999.
27. Kornhauser J., *Świadomość regionalna i mit odrębności*, Kraków 2001.
28. Kostkiewiczowa T., *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, Warszawa 1994.
29. Kostkiewiczowa T., *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wrocław 2002.
30. *Krzemieniec. Ateny Juliusza Słowackiego*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 2004.
31. Kubik D., *Słowiańszczyzna wyobrażona. Próba opisu XIX-wiecznego dyskursu slawistycznego*, „Pamiętnik Słowiański” 2012, nr 62.

32. Libera Z., *Poezja polska 1800–1830*, Warszawa 1984.
33. Lipatow A., *Słowiańszczyzna – Polska – Rosja. Studia o literaturze i kulturze*, Warszawa 1999.
34. Łossowska I., *Między historyzmem oświeceniowym a romantycznym. Rzecz i powieści Franciszka Salezego Jezierskiego „Rzepicha”*, „Analecta” 1999, nr 8(5), z. 1.
35. Łużny R., *Kto, kiedy, gdzie i po co napisał „Słowo o wyprawie Igorowej”*, „Slavia Orientalis” 1994, nr 2.
36. Maciejewski J., *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego*, [w:] *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia*, pod red. Z. Golińskiego, seria 2, Wrocław 1977.
37. Maślanka J., *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984.
38. Maślanka J., *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
39. Michalski J., *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1977.
40. *Mit, człowiek, literatura*, pod red. S. Stabryły, Warszawa 1992.
41. Moroz-Grzelak L., *Herderowska filozofia dziejów w „przebudzeniu” narodów słowiańskich*, „ΣΟΦΙΑ Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2006, nr 6.
42. *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Lublin 1995.
43. Nalepa M., *Granice państwowe, narodowe i kulturowe w prozie wspomnieniowej Juliana Ursyna Niemcewicza*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2019, nr 23.
44. Nalepa M., *Panegiryk á rebours. Hugona Kołłątaja mentalna topografia Moskwy z 1807/1808 roku*, „Napis” 2019, nr 25.
45. Nalepa M., *Rozpacz i próby jej przezwyciężenia w poezji porozbiorowej (1793–1806)*, Rzeszów 2003.
46. Nalepa M., *Sarmacki „złoty róg” i pomnik „trwalszy od spiża”. Rozrachunki, pożegnania w wierszu Franciszka Karpińskiego „Myśli jesienne...”*, „Bibliotekarz Podlaski” 2017, nr 4(37).
47. Nalepa M., *Żałobny orszak poetów*, Rzeszów 2001.

48. *Na przełomie Oświecenia i Romantyzmu. O sytuacji w literaturze polskiej lat 1793–1830*, pod red. P. Żbikowskiego, Rzeszów 1999.
49. Patro-Kucab M., „...jest to głos ojczyzny z jej serca i ducha wydobyty”. O późnej twórczości poetyckiej Kazimierza Brodzińskiego, Rzeszów 2011.
50. Piszczkowski M., *Zagadnienia wiejskie w literaturze polskiego oświecenia*, cz. 1, Kraków 1960.
51. *Podkarpacie Literackie*, t.1: *Wirydarz staropolski i oświeceniowy*, pod red. R. Magrysia, J. Kowal, G. Trościńskiego, Rzeszów 2020.
52. Porębski C., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Warszawa 1999.
53. Rejman Z., *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, Chotomów 1992.
54. *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, pod red. M. Kuziaka, B. Maciejewskiego, cz. 2, Kraków 2016.
55. *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy, Z. Zwolińskiego, Warszawa 2004.
56. Rutkowska M., *Sądy współczesnych o powieści polskiej XVIII wieku. Z problemów terminologii*, „Pamiętnik Literacki” 1965, nr 56, z. 3.
57. Rybicka-Nowacka H., „*Nowe Ateny*” *Benedykta Chmielowskiego*, Warszawa 1974.
58. Skowronek J., *Z magnackiego gniazda do napoleońskiego wywiadu. Aleksander Sapieha*, Warszawa 1992.
59. Skręt R., *Kazimierz Brodziński jako historyk literatury*, Kraków 1962.
60. Sobol R., *Ze studiów nad Karpińskim*, Wrocław 1967.
61. Stankiewicz-Kopeć M., *Pomiędzy klasycyzmem a romantyzmem. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817–1828*, Kraków 2009.
62. *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, pod red. Z. Stefanowskiej, Warszawa 1973.
63. Szczepan E., *Pogrobowiec oświecenia czy nowator? Dziewiętnastowieczna twórczość dramatyczna Juliana Ursyna Niemcewicza*, Szczecin 2011.
64. *Szkoła ukraińska w romantyzmie polskim. Szkice polsko-ukraińskie*, pod red. S. Makowskiego, U. Makowskiej, M. Nesteruk, Warszawa 2012.
65. Szykowski M., *Dzieje nowożytnej tragedii polskiej. Typ pseudoklasyczny*, Kraków 1920.

66. Tabisz Z., *Kazimierz Brodziński o polskiej pieśni ludowej*, Katowice 1958.
67. Timofiejew A., *Legiony i vitae lex. Problemy twórczości Cypriana Godebskiego*, Lublin 2002.
68. Treger B., *Kaznodzieja i prześmiewca. Uwagi o niektórych zagadnieniach twórczości i życia Franciszka Salezego Jezierskiego*, „Napis” 1999, nr 5.
69. Wichowa M., *Ksiądz Benedykt Chmielowski jako uczony barokowy*, „Napis” 1999, nr 5.
70. Wiśniewska-Krupa J., *Magia w romantycznym świecie Prasłowiańszczyzny. Kraszewski, Lenartowicz, Berwiński*, Lublin 2021.
71. Witkowska A., *Kazimierz Brodziński*, Warszawa 1968.
72. Witkowska A., „*Sławianie, my lubim sielanki...*”, Warszawa 1972.
73. Witkowska A., Przybylski R., *Romantyzm*, Warszawa 2007.
74. Witkowski M., *W kręgu „Śpiewów historycznych” Niemcewicza*, Poznań 1979.
75. Wojnar-Sujecka J., *Franciszek Salezy Jezierski. Zarys poglądów*, Warszawa 1956.
76. Woroniecki E., *Stanisław Trembecki jako słowianofil*, „Biblioteka Warszawska” 1913, t. 1.
77. Zając G., *Fabula powieści polskiego oświecenia*, Kraków 2002.
78. Zawadzka S.E., *Jan Jakub Rousseau jako przedstawiciel racjonalizmu Oświecenia francuskiego*, Warszawa 2009.
79. Zawadzki W., *Ludwik Nabelak. Opowieść historyczna*, Lwów 1886.
80. *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t.2: *Wiek XVIII Oświecenie*, pod red. B. Suchodolskiego, Warszawa 1956.
81. *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo, folklorystyka, problematyka historyczna*, pod red. M. Basaj i in., Warszawa 1983.
82. Zgorzelski C., *Od Oświecenia do Romantyzmu i współczesności. Szkice historycznoliterackie*, Kraków 1978.
83. Żbikowski P., „...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce...” *Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*, Wrocław 1998.
84. Żbikowski P., *Teatr i początki krytyki teatralnej w Polsce*, „Pamiętnik Literacki” 2011, z. 4.

85. Żbikowski P., *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego oświecenia i zwiastuny romantyzmu*, Wrocław 2007.

C. OPRACOWANIA TEORETYCZNOLITERACKIE

1. Markiewicz H., *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989.
2. Sławiński J., *Miejsce interpretacji*, Gdańsk 2006.
3. *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, pod red. H. Markiewicza, T. Walas, t. 3, Kraków 2011.
4. Tokarz B., *Spotkania. Czasoprzestrzeń przekładu artystycznego*, Katowice 2010.
5. White H., *Proza historyczna*, pod red. E. Domańskiej, Kraków 2009.
6. *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, pod red. P. Bukowskiego, M. Heydela, Kraków 2009.

D. OPRACOWANIA HISTORIOGRAFICZNE I HISTORYCZNE

1. Abramowicz A., *Podróżnicy po przeszłości. Szkice z dziejów archeologii*, Łódź 1970.
2. *Adam Naruszewicz i historiografia oświecenia*, pod red. K. Bartkiewicza, Zielona Góra 1998.
3. *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, pod red. A. Rosika, P. Wiszewskiego, Wrocław 2004.
4. Banaszkiewicz J., *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986.
5. Bartkiewicz K., *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby oświecenia*, Poznań 1979.
6. Bercoff G.B., *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, tłum. E. Gołębicka, W. Jekiel, A. Zakrzewski, Izabelin 1998.
7. Bogucka M., *Kultura, naród, trwanie. Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku*, Warszawa 2008.
8. Deszczyńska M., *Historia sacra i dzieje narodowe. Refleksja historyczna lat 1795–1830 nad rolą religii i Kościoła w przeszłości Polski*, Warszawa 2003.

9. *Dzieje folklorystyki polskiej. Epoka przedkolbergowska*, pod red. H. Kapełuś, J. Krzyżanowskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.
10. Grabski A.F., *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976.
11. Hodana T., *Najnowsze spory o autentyczność „Słowa o wyprawie Igora”*, „Przegląd Rusycystyczny” 2011, nr 3(135).
12. Janowski M., *Narodziny inteligencji (1750–1831)*, Warszawa 2008.
13. Jasienica P., *Polska Piastów*, Warszawa 1985.
14. Kalinka W., *Dzieła*, t. 5: *Sejm czteroletni*, t. 1, Kraków 1895.
15. Kalinka W., *Dzieła*, t. 9: *Konstytucja Trzeciego Maja*, Kraków 1896.
16. Kostrzewski J., *Kultura prapolska*, Warszawa 1962.
17. Lewicki T., *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich*, „Archeologia” 1952–1953, nr 5.
18. Łotys Z., *Kwestia chłopska w świadomości społecznej polskiego Oświecenia*, Olsztyn 2011.
19. *Materiały i sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego*, pod red. S. Czopka, t. 34, Rzeszów 2013.
20. Maternicki J., *Wielokształtność historii. Rozważania o kulturze historycznej i badaniach historiograficznych*, Warszawa 1990.
21. Małarczyk J., *Historia doktryn polityczno-prawnych czasów nowożytnych. Odrodzenie i oświecenie*, Lublin 1995.
22. *Między realizmem a apostazją narodową. Koncepcje prorosyjskie w polskiej myśli politycznej*, pod red. M. Zakrzewskiego, Kraków 2015.
23. *O nowy model historycznych badań regionalnych*, pod red. K.A. Makowskiego, Poznań 2007.
24. Paszyński W., *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków*, Kraków 2016.
25. Serejski M.H., *Europa a rozbiory Polski*, Warszawa 2009.
26. Serejski M.H., *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.
27. Tazbir J., *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971.
28. Tazbir J., *Sarmaci i świat*, Kraków 2001.
29. Tazbir J., *Z dziejów fałszerstw historycznych w Polsce w pierwszej połowie XIX wieku*, „Przegląd Historyczny” 1966, nr 4 (57).

30. Ulewicz T., *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, Kraków 1950.

E. OPRACOWANIA HISTORYCZNOFILOZOFICZNE

1. Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, wstęp S. Pietraszko, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972.
2. Hinz H., *Filozofia Hugona Kollątaja*, Wrocław 1973.
3. Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, Warszawa 1979.
4. Szymaniec P., *Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2018, z. 1.
5. Szyszkowska M., *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.
6. Tokarczyk R.A., *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, Białystok 1998.
7. Trzcińska I., *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011.

F. OPRACOWANIA MITOZNAWCZE

1. Armstrong K., *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.
2. Brückner A., *Dzieje kultury polskiej*, t. 1: *Od czasów przedhistorycznych do roku 1506*, Warszawa 1939.
3. Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985.
4. Dybizbański M., Szturc M., *Mitoznawstwo porównawcze*, Kraków 2006.
5. Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
6. Frye N., *Mit, fikcja i przemieszczenie*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, nr 60.
7. Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.
8. Kajkowski K., *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017.
9. Klik M., *Teorie mitu*, Warszawa 2016.

10. Kuczkowski A., *Słowiańskie „święte” góry na terenie ziem polskich we wczesnym średniowieczu. Próba zarysowania problematyki*, „Slavia Atiqua” 2007, t. 48.
11. Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
12. Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979.
13. Łuczyński M., *Semantyka obrzędów wiosennych związanych z Marzanną i Jaryłą. Próba rekonstrukcji „prasłowiańskiego tekstu”*, „Respectus Philologicus” 2006, nr 10(15).
14. Łukaszuk A., *Wierzchowce bogów. Motyw konia w wierzeniach i sztuce Słowian i Skandynawów*, Szczecin 2012.
15. Michalski M., *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku*, Poznań 2013.
16. Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, Kraków 1934.
17. Niżnik J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3.
18. *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, pod red. M. Dulinicz, Warszawa–Lublin 2003.
19. Spence L., *Introduction to Mythology*, Londyn 1994.
20. *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, pod red. W. Chudziaka, S. Moździocha, Toruń–Wrocław–Warszawa 2006.
21. Strzelczyk J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998.
22. *Studia mitoznawcze. Filozoficzne i socjologiczne aspekty mitu*, pod red. I. Błocian, E. Kwiatkowskiej, Toruń 2010.
23. Szczepanik P., *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*, Toruń 2020.
24. Szczepanik P., *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*, Szczecin 2018.
25. Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.
26. Trębaczewicz-Oziemska T., *Rola kapłanów pogańskich w życiu plemion Słowian połabskich*, „Acta Archaeologica Lodzensia” 1968, nr 7.
27. Urbańczyk S., *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991.
28. Ziejka F., *W kręgu mitów polskich*, Kraków 1977.