



UNIWERSYTET RZESZOWSKI
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

INSTYTUT POLONISTYKI I DZIENNIKARSTWA

MIROSŁAW CZARNIK

**Problem Innego w dwóch tetralogiach – huculskiej Stanisława
Vincenza i galicyjskiej Juliana Strykowskiego**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
dra hab. prof. UR Zenona Ożoga

Rzeszów 2019

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	5
Rozdział I: Między Kresami a pograniczem – perspektywa metodologiczna.....	18
1.1 Kresy – centrum. Ale czyje?.....	19
1.1.1 Historia pojęcia.....	19
1.1.2 Centrum – peryferia.....	28
1.1.3 Aksjologiczny charakter Kresów.....	29
1.1.4 Świadomość kresowa.....	31
1.2 Mityzacja przestrzeni – od mitu zdobywczego po obronny.....	32
1.2.1 Czas kresowy.....	40
1.3 Literacki wymiar kresowości.....	41
1.3.1 Pisarz kresowy.....	42
1.3.2 Człowiek kresowy.....	49
1.3.3 Specyfika literatury kresowej.....	50
1.4 Miejsce Galicji w mitologii Kresów.....	53
1.4.1 Idylliczna wizja Cekanii.....	54
1.4.2 Mit galicyjski, czyli „religia dobrej pamięci”	56
1.4.3 Sztetl – od żydowskiej enklawy do areny integracji.....	62
1.5 Pogranicze.....	64
1.5.1 Złożoność pojęcia	66
1.5.2 Cechy kultury pogranicza.....	69
1.5.3 Pogranicza a granice.....	70
1.5.4 Człowiek pogranicza.....	72
1.5.5 Pogranicze polsko-żydowskie.....	74
Rozdział II: Inność fantazmatyczna w tetralogiach Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego.....	77
2.1 Mity – toposy.....	79
2.1.1 Sankcjonujący charakter topiki.....	79
2.1.2 Związki toposu z mitem.....	81
2.2 Dialektyka Inności.....	83
2.2.1 Relacja między Innym a obcym.....	84

2.2.2 Obcość a swojskość.....	86
2.3 Inność religijna.....	89
2.3.1 Wierność odwiecznym prawom jako Inność.....	90
2.3.2 Nauka jako trudna wartość.....	94
2.3.3 Zagadnienia religijne w ujęciu pokoleniowym.....	97
2.3.4 Marginalizacja religijnej Inności w <i>Na wysokiej połoninie</i>	101
2.3.5 <i>Apokatastasis</i> – swojski charakter zła.....	104
2.4 Fantazmat Inności kulturowej, światopoglądowej i społecznej.....	109
2.4.1 Huculska Inność poznawcza.....	109
2.4.2 Przemiany ideologiczne źródłem Inności.....	112
2.4.3 Inność chasydów.....	118
2.4.4 Obraz cadyka – dyskursywny charakter chasydzkiej religijności.....	130
2.4.5 Aksjologiczny wymiar swojskości.....	135
2.4.6 Inność – rytuały.....	145
2.4.7 Samoizolacja narodu – Inność nieuświadomiona.....	153
2.4.8 Przestrzeń jako ekspozycja Inności.....	162
2.4.9 Znaczenie gór w huculskiej metaprzestrzeni.....	178
2.4.10 Inność jako odgrywanie ról.....	190
2.4.11 Inność jako radykalna obcość.....	203
Rozdział III: Problematiczne dziedzictwo Kresów. Recepja Inności w ujęciu kolonialnym	208
3.1 Koncepcja <i>gente Ruthenus, natione Polonus</i>	219
3.2 Specyfika kolonialnego oddziaływania dworu i kościoła w <i>Na wysokiej połoninie</i>	222
3.3 Kolonialny charakter działalności gospodarczej.....	231
3.3.1 Handel – żydowska domena.....	234
3.4 Kolonialny aspekt historii Rarytasu.....	239
3.5 Język jako sposób kolonizacji.....	242
3.6 Inność na poziomie autobiografii.....	243
3.6.1 Strykowski – pisarz polski, żydowski czy polsko-żydowski?	249
3.7 Od fascynacji językiem polskim do autostereotypu gorszości.....	256
3.8 Niejednoznaczność postrzegania procesów kolonizacyjnych.....	260
3.8.1 <i>Sen Azryla</i> – kolonializm pożądaný.....	262

3.8.2 Język jako sposób pozbawienia podmiotowości.....	263
Rozdział IV: Postlektura tetralogii Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego – uniwersalistyczny potencjał tekstów.....	267
4.1 Ważność kategorii postpamięci dla badań nad tekstami Vincenza i Strykowskiego.....	272
4.2 Znaczenie Holokaustu dla współczesnego rozumienia tetralogii.....	276
4.2.1 „Od <i>Głosów w ciemności</i> do krematoriów”	277
4.2.2 Holokaust – wtórna motywacja <i>Na wysokiej połoninie</i>	283
4.3 Filozofia dialogu i postkolonializm – narzędzia współczesnego badania tetralogii.....	286
4.4 Wartość dialogu dla współczesnej oceny tetralogii.....	291
4.5 Współczesne rozpoznanie wartości ujawnianych w czwórksięgach Vincenza i Strykowskiego.....	296
4.6 Postkolonializm.....	307
4.6.1 Rys historyczny relacji polsko-ukraińskich.....	311
4.7 Stanisława Vincenza filozofia współistnienia w perspektywie powojennych stosunków polsko-żydowskich.....	317
4.7.1 Żydostwo jako problem.....	319
4.7.2 Odzyskiwanie wielkiego kontekstu.....	321
4.7.3 Pojąć ojczyznę na nowo.....	323
Zakończenie.....	334
Bibliografia.....	340

WSTĘP

W twórczości zarówno Stanisława Vincenza, jak i Juliana Strykowskiego znaleźć można mnogość wątków i motywów literackich, takich jak: wyraźne odwołania autobiograficzne, widoczne choćby w tekstowych projekcjach osobistych doświadczeń z przeszłości, chęć zachowania w społecznej pamięci odchodzącego w przeszłość wieloetnicznego świata czy też dążenie do świadomościowego utrwalenia wartości niesionych przez tradycję. Oczywiście wielowymiarowość pisarskiej działalności obydwu pisarzy jest znacznie okazalsza, obejmująca np. kwestie filozoficzne, rozważania religijne, a w przypadku Strykowskiego także problem zachłystnięcia się ideologią komunizmu i bolesnego rozliczenia z nią czy nawet skrywanego przez wiele lat homoseksualizmu. Większość z wymienionych kręgów tematycznych w szerszym czy węższym stopniu znajduje swą egzemplifikację także w dziełach będących obiektem naszego zainteresowania. Dlatego też uważamy, iż zarówno *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza, czyli tzw. „tetralogia huculska”, jak i „tetralogia galicyjska” Juliana Strykowskiego (*Głosy w ciemności*, *Austeria*, *Sen Azrila*, *Echo*)¹ mają charakter na tyle konwergentny, iż możliwe jest ich zestawianie i poszukiwanie w nich tematycznej wspólnoty, co jednak – zaznaczymy to wyraźnie – nie musi oznaczać zgodności w jej postrzeganiu.

Płaszczyzna, na której ogniskowało się zainteresowanie badawcze korelujące obydwie powieściowe cykle, powstała w wyniku przemian politycznych i społecznych, i idących w ślad za nimi przekształceń w życiu literackich po roku 1989, kiedy to – jak pisze Elżbieta Dutka – nastąpiła „emancypacja prowincji, wzrost znaczenia lokalnych środowisk”². Doszło wówczas do odejścia od narzucanej przez lata w rzeczywistości PRL-u monoetniczności kulturowej, uświadomienia wielkiego sentymentalnego potencjału niesionego przez „odkurzenie” wizji II

¹ Wszelkie odniesienia do dzieła Stanisława Vincenza zawarte w przestrzeni całego tekstu pochodzą z krajowego, PAX-owskiego wydania: 1. *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*. Warszawa 1980, 2. *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga pierwsza. Zwada*. Warszawa 1981, 3. *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga druga. Listy z nieba*. Warszawa 1982, 4. *Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek. Epilog*, Warszawa 1983 i sygnowane będą skrótami: *Prawda starowieku*, *Zwada*, *Listy z nieba* i *Barwinkowy wianek*. Odwołania do tetralogii Strykowskiego pochodzą z następujących wydań: *Głosy w ciemności*, Warszawa 1986; *Sen Azrila*, *Austeria* (wydanie zawierające obydwa teksty), Warszawa 1995; *Echo*, Warszawa 1988 i oznaczane będą tytułami.

Należy w tym miejscu wyjaśnić pewien problem terminologiczny: literatura przedmiotu operuje często w odniesieniu do interesującej nas części spuścizny literackiej Strykowskiego także terminami „dylogia” czy „trylogia”. Jeśli chodzi o „dylogię” – nazwa ta odnosi się do *Głosów w ciemności* i *Echa*, pierwszej i ostatniej części cyklu, opisującej losy rodziny reb Tojwiego. Określenie „trylogia” odnosi się zaś do czasu, kiedy to nie powstało jeszcze *Echo*, wydane w 1988 roku, 13 lat po *Śnie Azrila*, 22 – po *Austerii* i 32 – po *Głosach w ciemności*; zob. np. W. Jurasz, *Kto ty jesteś?*, „Res Publica” 1989, nr 5, s. 122.

² E. Dutka, *Zapisywanie miejsca. Szkice o Śląsku w literaturze przełomu wieków XX i XXI*, Katowice 2011, s. 11.

Rzeczypospolitej w jej terytorialnym kształcie i fascynacji światem kresowości, „małych ojczyzn”, „literatury miejsca”, „nurtów korzennych” czy „ojczyzn prywatnych”³, tak definiowanej przez Hannę Gosk:

Po roku 1989 pojawiała się w niej (autorka odnosi się tutaj do polskiej prozy – przyp. M.C.) świadomość wyjścia z pułapki absurdu, ukierunkowania przemian historycznych i przeświadczenie o konieczności pełnego odbudowania ram pamięci, przywrócenia sensowności historii lokalnej, co pociąga za sobą odwrót od historii (...) rozumianej jako dzieje polityczne, którą zastępuje zainteresowanie historią miejsc (...), rodzin (...), historią w wersji prywatnej, jednym słowem – wyniesienie zwykłości, którego początki pojawiły się w prozie polskiej jeszcze w latach trzydziestych, a które teraz ukazało swoją ogromną potencję znaczeniową⁴.

Spowodowało to, iż zarówno *Na wysokiej połoninie*, jak i czwórksiąg Strykowskiego, tak mocno eksponujące znaczenie lokalnej przestrzeni Galicji (w tym Vincenzowej Huculszczyzny) i opisujące nieznaną, bo już miniony świat Huculów i polskich Żydów, zajęły poczesne miejsce we wspomnianej literaturze „ojczyzn prywatnych” i to na tematach przez nią ewokowanych skupiała się przede wszystkim nie tylko czytelnicza, ale i badawcza aktywność⁵. Jednak literatura „małych ojczyzn”, święcąc w latach dziewięćdziesiątych XX wieku wielkie triumfy, ciesząc się zarówno czytelniczym, jak i krytycznym zainteresowaniem, obarczona była poważną skazą: próbowała ona kreować wizję lokalnych Arkadii, w których wszyscy ją zamieszkujący czują się jak u siebie, gdzie panują tolerancja i świadomość bezpieczeństwa. Takie unifikujące spojrzenie okazało się być zaledwie iluzją, co dobitnie uzmysłowiło

³ Pojęcia te definiuje Kamila Solon-Serek, „*Centrum, w którym skupia się światło*” – obraz polsko-żydowskiego miasteczka w prozie Piotra Szewca, [w:] *Polacy-Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. E. Prokop-Janiec, Kraków 2014, s. 164. O ścisłym związku literatury „małych ojczyzn” z mitem kresowości pisze Hans-Christian Trepte, *Od kresów wschodnich do kresów zachodnich. O narracyjnej tożsamości mitu kresowego w polskiej literaturze na obczyźnie*, przeł. J. Krzysztoforska-Doschek, [w:] *Między Galicją, Wiedniem i Europą: aspekty twórczości literackiej Andrzeja Kuśniewicza*, red. A. Woldan, Wiedeń 2008, s. 152.

⁴ H. Gosk, *Zamiast końca historii. Rozumienie oraz prezentacja procesu historycznego w polskiej prozie XX i XXI wieku podejmującej tematy współczesne*, Warszawa 2005, s. 173.

⁵ Pierwsza znacząca konferencja poświęcona twórczości Vincenza miała miejsce w Lublinie w 1987 roku, a zorganizowana została przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną KUL. Do innych ważniejszych należą: zrealizowane poza krajem konferencje w La Combe (1988), Budapeszcie (1988) i Lwowie (1989) oraz krajowe: *Życie i twórczość Stanisława Vincenza* (Uniwersytet Wrocławski 1989), *Stanisław Vincenz – dzieło i percepcja* (Karpacz 1994), *Stanisław Vincenz wobec tradycji kultury śródziemnomorskiej* (Sandomierz 1998), *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku* (Katolicki Uniwersytet Lubelski 2001). O zainteresowaniach badaczy twórczością Vincenza pisze także Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Lublin 1997, s. 5–6. Od lat 80. następuje również wzmożona działalność wydawnicza poświęcona Vincenzowi, szczegółową jej bibliografię przedstawia np. Piotr Nowaczyński, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. tenże, Lublin 2003, s. 397–431. Natomiast w odniesieniu do pisarstwa Juliana Strykowskiego, po twórczym zamilknięciu Jana Pałławskiego (autora takich rozpraw, jak: *O twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1986, *Kronikarz żydowskiego losu. Szkice o twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1993, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, Kielce 1999), w szerszym zakresie zajmują się tą twórczością już tylko Wiesław Kot, Krzysztof Dariusz Szatravski i Ireneusz Piekarski oraz bliski przyjaciel pisarza, autor jego biografii, Piotr Szewc. Ponadto Strykowski pojawia się po roku 2000 w orbicie zainteresowań badawczych *gender studies*, podejmujących w jego twórczości zagadnienie homoseksualizmu i poszukujących w warstwie treściowej ukrytego pożądanego do mężczyzny (teksty Grażyny Borkowskiej, Małgorzaty Sadowskiej czy Germana Ritza).

choćby ukazanie się początkiem roku 2000 podejmującej zagadnienie polskiej współodpowiedzialności za Holokaust książki Jana Tomasza Grossa pt. *Sąsiedzi*, po której – jak napisał Przemysław Czapliński – „literatura «małych ojczyzn» w ciągu jednej nocy posiwała”⁶. Okazało się bowiem, że ów nurt literacki w zbyt dużym zakresie posługuje się konwencjami i schematami, by w dłuższej perspektywie wciąż móc się aktualizować w zmieniającej się nieustannie rzeczywistości społecznej i historycznej. Jak pisał Robert Ostaszewski w odniesieniu do literatury „ojczyzn prywatnych” – „ładnie rosło, ale zwiędło”, jako główny powód zahamowania rozwoju tego rodzaju pisarstwa podając fikcyjność światów przedstawionych, co „podkopało wiarę czytelników w ocalającą moc tego rodzaju literatury”⁷. Dezaktualizacja wizji arkadyjskich „małych ojczyzn” spowodowała także stopniowe odchodzenie od twórczości interesujących nas pisarzy, pozbawienie jej atrakcyjności zaprawionej polonocentryzmem wspólnotowości sprawiło, iż zarówno Vincenz, jak i Strykowski wypadli z głównego nurtu czytelnich zainteresowań, wyraźnie spadła także aktywność badaczy eksplorujących ich literacką spuściznę. Proces ten widoczny jest choćby w funkcjonowaniu literatury przedmiotu dotyczącej twórczości obydwu pisarzy, co uwidacznia także niniejsza praca: w przypadku Strykowskiego można mówić bądź to o tekstach wręcz reliktowych, pochodzących z lat 50., 60. czy 70. (powstających w rytm wydawania przez autora kolejnych dzieł), bądź o badaniach wyraźnie ukierunkowanych metodologicznie na ukazanie związków dzieł autora galicyjskiego czwórksięgu z problematyką kresową i problematyką „małych ojczyzn”⁸. Geneza badań nad twórczością Vincenza jest co prawda inna – egzegeza jego pisarstwa przebiegała na gruncie polskiego literaturoznawstwa emigracyjnego, by w kraju zaistnieć dopiero w latach 80., a charakter amplitudy osiągnąć w latach 90., jednak spadek

⁶ P. Czapliński, *Posłowie*, [w:] A. D. Liskowacki, *Eine kleine. Quasi una allemanda*, Szczecin 2009, s. 223, cyt. za: E. Dutka, dz. cyt., s. 17. Według badaczki z Uniwersytetu Śląskiego „do ogłoszenia końca nurtu «małych ojczyzn» przyczyniły się także utwory, w których odnaleźć można było «ojczyzny wykreowane», «stworzone i opisane» (tytułowy Prawiek w książce Olgi Tokarczuk i miasteczko Ściegi w powieści *W czerwieni* Magdaleny Tulli), które zdaniem wielu krytyków obnażyły sztuczność i konwencjonalizację tego nurtu, stały się wręcz zwiastunem końca i autokompromitacji”, tamże. Owa konwencja, oparta na podkreślaniu arkadyjskości tego, co lokalne – jak zauważyła Kamila Solon-Serek – była jedną z najważniejszych strategii przedstawiania rzeczywistości w prozie „małych ojczyzn”; zob. tejże, dz. cyt., s. 170–171.

⁷ R. Ostaszewski, *Lokalni hodowcy „korzeni”*, „Dekada Literacka” 2002, nr 7–8, s. 43–44. Autor w swym tekście zauważa także drugi, niebagatelny powód odwracania się czytelników od tego rodzaju literatury: „poza tym pisarze zdecydowanie przegrzali koniunkturę na wszelkiego rodzaju literackie potyczki z regionalizmem, wydając dziesiątki bardzo podobnych do siebie książek, powielając nużący schemat. (...) Kilka obrazków z dzieciństwa, (...) wyraziście zaznaczona postać Obcego, odkrywanie śladów obcej kultury połączone z drobiazgowym katalogowaniem przedmiotów, badaniem mechanizmów pamięci...”, s. 44–45.

⁸ Związek nurtu kresowego z pisarstwem „małych ojczyzn” jest istotny, według Krzysztofa Uniłowskiego te literackie tendencje są wzajemnym dziejowym dopełnieniem, jako że „nurt kresowy był literaturą wygnańców, pisarstwo natomiast spod znaku «małych ojczyzn» okazało się literaturą osadników”, tegoż, *Małe ojczyzny i co dalej? Krytyka, rewizje i nawiązania do nurtu z lat dziewięćdziesiątych*, [w:] *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007, s. 56.

zainteresowania tekstami piewcy Huculszczyny ma te same, co w przypadku Strykowskiego przyczyny, czyli historyczne zakwestionowanie idylliczności lokalnie rozumianych ojczyzn.

Przedstawione powyżej uwarunkowania spowodowały, iż pisarska działalność Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego – jak to już zostało zauważone – od pewnego czasu pozostaje poza głównym nurtem badań literackich. Z uwagi na bezsprzeczną wartość twórczości obydwu pisarzy uważamy to za fakt krzywdzący, dlatego też celem niniejszej pracy będzie między innymi próba znalezienia możliwości szerszego powrotu ich pisarskiego dorobku (ograniczonego w tym przypadku do *Na wysokiej połoninie* i tetralogii galicyjskiej) do świadomości zarówno badawczej, jak i przede wszystkim czytelniczej. Zdajemy sobie przy tym sprawę, że próba rekonstrukcji odbiorczej aprobaty zakorzenionych w przeszłości tekstów Vincenza i Strykowskiego z wykorzystaniem dotychczasowych, zdezaktualizowanych już koncepcji metodologicznych będzie trudna, dlatego też w niniejszej dysertacji za punkt odniesienia uznajemy przekonanie Elżbiety Rybickiej o polifonii pamięci⁹ dotyczącej czasów minionych i przestrzeni przekształconych oraz potencjalności ich transpozycji w przyszłość. Umożliwi nam to nie tylko rozważania nad uniwersalistycznym charakterem obydwu tetralogii, ale także, z uwagi na niejednoznaczność i złożoność owej pamięci, skorzystanie z wielu współczesnych metodologii badań literackich¹⁰. Stąd też w czynnościach badawczych odwoływać się będziemy na przykład do założeń geopoetyki¹¹, filozofii dialogu¹² z elementami personalizmu, tematologii, a zwłaszcza kolonializmu i szeroko obecnie diskutowanego postkolonializmu.

⁹ Zob. E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014, s. 356–359. W przypadku twórczości Vincenza polifonia pamięci idzie w parze ze stwierdzeniem, że pisarstwo autora *Na wysokiej połoninie* jest egzemplifikacją polifoniczności literatury zgodnie z teorią Michaiła Bachtina. Pisz o tym J. Ługowska, *Folklorystyczne formy gatunkowe w strukturze literackiego dyskursu*, [w:] *Vincenz i krytycy...*, dz. cyt., s. 283; zob. też: W. Próchnicki, *Człowiek i dialog. „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza*, Kraków 1994 i M. Kaczmarek, *Narratologia pamięci. Casus Stanisława Vincenza*, „Teksty Drugie” 2006, nr 5.

¹⁰ Problem wielości metodologii w odniesieniu do interesującej nas problematyki dostrzega także Ewa Wiegandt; zob. teje, *Temat „małych ojczyzn” a mityzacja powieści*, [w:] *Wariacje na temat. Studia i szkice*, red. J. Abramowska, A. Czyżak, Z. Kopeć, Poznań 2003, s. 314.

¹¹ W tym względzie istotne dla naszych rozważań będzie wyjaśnienie Edwarda Kasperskiego: „Geopoetyka porzuca indywidualistyczne, monadyczne i atomistyczne rozumienie rzeczywistości. Neguje pogląd, iż poszczególne komponenty występują w niej *a priori* w izolacji i separacji od siebie. Kwestionuje ideę, że twory literackie, artystyczne i kulturowe mają charakter samoistny i samodzielny oraz że egzystują zasklepione w sobie i dla siebie. Przeczy, iż są one niezdolne do bycia w relacji, kontaktów, wymiany i komunikowania się z innymi bytami i otoczeniem”, tegoż, *Geopoetyka. Ku nowej przestrzeni – pierwszy krok w chmurach...*, [w:] *Geografia wyobrażona regionu. Literackie formy przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014, s. 29.

¹² Dla potrzeb niniejszej pracy dokonamy ujednolicenia nazewnictwa, włączając w zakres filozofii dialogu także tzw. filozofię spotkania, do której często zalicza się np. Emmanuela Lévinasa i Józefa Tischnera (zob. np. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987). W tym względzie kierować będziemy się poglądem Tadeusza Gadacza; zob. tegoż, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1, Kraków 2009, s. 32.

Potrzeba nowości w pracy nad twórczością Vincenza i Strykowskiego dotyczy nie tylko sposobu prowadzenia badań, ale także odmiennego spojrzenia na warstwę treściową obydwu tetralogii. W tym względzie formą drogowskazu badawczego będą dla nas spostrzeżenia Przemysław Czaplińskiego dostrzegającego skomplikowanie obecnych relacji polskości względem szeroko pojętej Inności oraz traktującego literaturę jako „laboratorium geografii wyobrażonej – jako miejsce kwestionowania i ustanawiania powiązań”¹³. Myśl tak koreluje z przekonaniem Marii Delaperrière, że „rozpoznanie inności należy do najważniejszych bodaj osiągnięć współczesnych badań literackich i kulturoznawczych”¹⁴.

Uznanie za konstytutywną problematyki Inności¹⁵ wydaje być zatem naturalne. Skoro kresowa czy „małoojczyzniana” arkadyjskość zostały zdemistyfikowane jako miejsca, w których niemożliwe było stopienie się różnych kultur we względnie jednolity amalgamat¹⁶, należy zwrócić baczniejszą uwagę na to, co różniące, wyeksponować Inność i rozważyć, czy musi ona stać w opozycji do „naszości”, a Inny być synonimem obcego lub wręcz wroga, od którego należy trzymać się z daleka. Zwłaszcza że w dzisiejszych stosunkach z Innymi emocje często zastępują chłodną, krytyczną ocenę wzajemnych relacji. Dlatego też, oprócz ukazania zróżnicowania Inności w interesujących nas tekstach, w dużej mierze wynikającego z postrzegania świata jako „uwarunkowanego przez narracje, obrazy, stereotypy i uprzedzenia”¹⁷, postaramy się odpowiedzieć na pytanie, czy istotnie – jak twierdzi Czapliński – przechodząc przez etap kwestionowania związków, możliwe jest odbudowanie relacji i uszanowanie Inności, bez zamiaru jej przekształcania.

¹³ Odnosząc się do najnowszej historii: dramatu Ukrainy, problemu uchodźczego, a nawet skomplikowanej sytuacji politycznej w Polsce, Czapliński twierdzi, że „nasze postrzeganie świata jest podłączone do kulturowych wyobrażeń – uwarunkowane przez narracje, obrazy, stereotypy i uprzedzenia”, tegoż, *Poruszona mapa*, Kraków 2016, s. 5–11. Odwołuje się przy tym do badań Edwarda W. Saida, zawartych w jego niezwykle ważnej dla współczesnego literaturoznawstwa książce pt. *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, zwłaszcza do rozdziału pt. *Kreacyjna geografia i jej przedstawienia: orientalizowanie ludzi Orientu*, s. 90–120. W pierwszym wydaniu książki Saida, do którego odwoływać się będziemy w dalszej części dysertacji, a tłumaczonej przez Witolda Kalinowskiego, tytuł przywoływanego rozdziału brzmi: *Geografia zrodzona z wyobraźni: orientalizacja Wschodu*, Warszawa 1991, s. 87–118.

¹⁴ M. Delaperrière, *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 18.

¹⁵ W literaturze przedmiotu spotyka się różne formy zapisu, najczęściej: Inny, „inny” bądź *inny*. Jak zauważa Marian Golka, „każda z tych form zwraca uwagę na specyficzność, ale i ogólność tej kategorii”, tegoż, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, s. 164–165. W niniejszej pracy w odniesieniu do problematyki Inności zawsze posługiwać będziemy się pisownią wielką literą, w symboliczny sposób dowartościowując to pojęcie, ale także uznając w nim w ten sposób potencjał aksjologiczny.

¹⁶ Problem polonocentrycznego postrzegania rzeczywistości kresowej, konsekwentnie omijającego Inność, zauważał już przed ponad dziesięcioma laty Daniel Beauvois i sugerował konieczność desakralizacji i demistyfikacji Kresów; zob. tegoż, *Wprowadzenie* [w:] *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1918*, przeł. K. Rutkowski, Lublin 2005 (wydanie II – 2011), s. 17–25. Warto przytoczyć w tym miejscu także słowa Elżbiety Rybickiej, która eksponowała obecną w najnowszym dyskursie literackim krytykę „małych ojczyzn”, dostrzegając w tej koncepcji przede wszystkim „eskapizm – ucieczkę od chaotycznej i niezrozumiałej teraźniejszości w nostalgicznie ewokowaną przeszłość”, tejże, dz. cyt., s. 335.

¹⁷ P. Czapliński, *Poruszona mapa*, dz. cyt., s. 9.

Pierwszy rozdział pracy ma charakter metodologiczny i obejmuje krąg zagadnień przygotowujących do prezentacji wieloaspektowego rozumienia Inności. Wyraźne określenie tożsamości Innego wymaga od nas w pierwszej kolejności eksplikacji pojęcia Kresów¹⁸ jako przestrzeni, w której została z nim wytworzona specyficzna relacja, bądź przynajmniej zauważono jego obecność. Dlatego też zaprezentowana zostanie geneza Kresów jako wschodnich przestrzeni I, a następnie II Rzeczypospolitej, na których kwitła polskość i gdzie pielęgnowane były uczucia narodowe. Kresowe uniwersum zostanie opisane jako miejsce zmieniające się wraz z upływem epok, niezmiennie jednak zachowujące najważniejsze elementy etosu rycerskiego, wraz z niewzruszonym przeświadczeniem o cywilizacyjnej misji polskości i aksjomatyczności bycia *antemurale christianitatis* – ostatnim bastionem rzymskiej religijności i zachodniej cywilizacji. Kierować nas to będzie ku konieczności scharakteryzowania Kresów także jako przestrzeni aksjologicznej. W niej to wyeksponowane zostaną wartości właściwe tzw. „tutejszości”¹⁹, a więc nacechowane pozytywnie, kojarzące się z wzajemną zgodą i zrozumieniem, ale także uświadomiony zostanie fakt, iż przestrzeń Kresów to etniczna, religijna i tożsamościowa „wieża Babel”²⁰, w której życiowe, religijne, narodowe, społeczne, polityczne etc. dążenia wcale nie muszą być zbieżne i mogą rodzić nie tylko odrębność, ale wręcz wrogość. Tym bardziej, że – co także zostanie zauważone – Polacy, nadając sobie prawo do bycia komponentem dominującym kulturowo, równocześnie stanowili etniczną mniejszość, znacznie ustępując liczebnie rdzennym mieszkańcom ziem kresowych – Rusinom²¹, co skłaniać będzie nas także do próby wyjaśnienia, dla kogo Kresy stanowią będą centrum, a dla kogo będą zaledwie peryferiami.

¹⁸ Podobnie jak to ma miejsce w przypadku pojmowania Inności, tak i w odniesieniu do Kresów możliwe jest stosowanie alternatywnego zapisu – wielką bądź małą literą. Jako że naszą intencją jest także wyeksponowanie roli Kresów w historii Polski, ukazanie ich jako miejsca wyraźnie geograficznie określonego i kształtującego tożsamość, a nie tylko pewnego ludzkiego doświadczenia czy formy graniczności, konsekwentnie w całej pracy używać będziemy zapisu wielką literą. Por. np. M. Głowacka-Grajper, *Společna i indywidualna kontynuacja pamięci ojczyzn kresowych*, [w:] *Pamięć utraconych ojczyzn*, red. E. Nowicka, A. Bilewicz, Warszawa 2012, s. 160.

¹⁹ Rozumiana zgodnie z intencją Ewy Wiegandt, jako „nieuświadomiona, instynktownie i spontanicznie zaakceptowana ojczyzna prywatna, odczuwana przez związek z rodzinnym krajobrazem i przyrodą”, teź, *Literackie formy świadomości kresowej*, „Polonistyka” 1997, nr 4, s. 199.

²⁰ Określenie Edwarda Kasperskiego; zob. tegoż, *Kresy w perspektywie metodologii*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008, s. 49.

²¹ Świadczy chociażby o tym tytuł książki Doroty Sapy, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1988. Ważnym w tym miejscu jest także wyjaśnienie stosowanych w dysertacji pojęć: „Rusin” i „Ukraińiec”. Stosowane są one zgodnie z nazewnictwem ludowym oraz definicją Jerzego Tomaszewskiego, według którego pojawienie się terminu „Ukraińiec” związane było z kształtowaniem się narodowej, ukraińskiej świadomości, zob. więcej: tegoż, *Ojczyzna nie tylko Polaków*, Warszawa 1985, s. 54, tegoż, *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985, s. 67–80. Tyleż ciekawy, co absurdalny pogląd na tożsamość narodową Ukraińców przywołuje Juliusz Zychowicz, powołując się na Ryszarda Łużnego: „pokutuje wciąż tu i ówdzie, zwłaszcza wśród ludzi starszego pokolenia, przekonanie, że Ukraińcy jako naród po prostu nie istnieją – są wymysłem Austriaków rodem z roku 1918, kiedy to rozpadająca się monarchia

Ta część pracy zawiera także rozumienie pojęcia „galicyjskości”, niezbędne dla wyjaśnienia relacji między kresowością tekstów Stanisława Vincenza a galicyjskim charakterem powieści Juliana Strykowski. Zaprezentowane zostanie w tym miejscu ulokowanie w mitologii Kresów Galicji jako jednego z kresowych komponentów, poprzez swój wspólnotowy charakter zdecydowanie wyróżniającego się w wieloetnicznej rzeczywistości Austro-Węgier. Będąc emanacją mitu habsburskiego, mit galicyjski wiązał się będzie z kresowością poprzez swój ponadnarodowy i wielojęzyczny charakter i tak jak ona stanowić już będzie tylko funkcję pamięci, z tą różnicą, że koniec świata c.k. monarchii przyniosła I, zaś Kresy zostały odrealnione w efekcie II wojny światowej.

Dlatego też wówczas, gdy było to już możliwe, czyli po przemianach roku 1989, nostalgicznie zaczęto powracać na Kresy, które miały przypominać o wielkości dawnej Polski. To jednak, co stanowiło wartość dla odzyskiwania polskiej tożsamości, nie musiało być wartościowe w wymiarze ogólnym. Zauważył to Marek Zieliński już w roku 1992, pisząc o manipulacyjnym stosunku do Kresów, które „służą jako hasło, co ma wskrzesić utraconą potęgę i narodową krzepę, kamufluje przeszłość. (...) Zamiast szukania nowych dróg, które pozwolą dotrzeć do sąsiadów, symbolika kresowa tworzy wrażenie – nader kłamliwe – (...) niezachwianej w swoich wpływach obecności na wschodzie”²². Traktowane w kategoriach rajy musiały mieć one ponadto jakieś restrykcyjne granice, jak księży sad w *Głosach w ciemności* Strykowski, do którego Aronek mógł zaglądać tylko przez gęsto rozmieszczone sztachety, a – jak twierdził Czesław Miłosz – „właściwością rajy jest to, że jest on ogrodem, czyli otacza go płot albo mur, za którym zaczyna się jakieś tamto, inne”²³. Stąd też w wygłosie rozdziału I zajmiemy się kwestią odejścia od metodologicznych znaczeń kresowości, by za bardziej wartościowe uznać pojęcie pogranicza, na którym granice są znoszone i występuje mnogość równorzędnych sposobów rozumienia świata. Spojrzenie to zgodne będzie ze współczesnym stanem badań, co potwierdzają słowa Stanisława Uliasa, twierdzącego, iż „wcześniejsze *bordering*, kojarzone z porządkowaniem i zdecydowaną kategoryzacją, zostały zastąpione przez *frontier studies*, które uzmysławiają rangę zmieniających się historycznie obszarów, na których ma miejsce ciągła rywalizacja wzorów kulturowych oraz zachodzi proces krzyżowania się różnych kodów kulturowych”²⁴.

habsburska, pragnąc przynajmniej zostawić po sobie trochę zamętu i nieładu, uzbroiła Ukraińców i oddała Lwów w ich ręce”, *Bogactwo kultury pogranicza. Dyskusja o kulturze ukraińskiej*, „Znak” 1988, nr 4, s. 5.

²² M. Zieliński, *Ucieczka na Kresy*, „Kresy” 1992, nr 9–10, s. 141.

²³ Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1996, s. 215. W kontekście analizy kresowości cytat ten analizuje także Marek Zaleski; zob. tegoż, *Formy pamięci*, Gdańsk 2004, s. 176–190.

²⁴ S. Uliasz, *Współczesne zainteresowania problematyką pogranicza*, [w:] *Pogranicza (nie tylko) Podkarpacia*, red. J. Pasterska, S. Uliasz, A. Luboń, Rzeszów 2016, s. 29. Autor w swych badaniach odwołał się do ustaleń

Świadomość znaczeń, jakie niosą ze sobą w stosunkach społecznych pojęcia kresowości i pograniczności, zostaną wykorzystane szerzej w rozdziale II. W nim to przyjrzymy się wyraźniej, w jaki sposób możliwe jest funkcjonowanie poszczególnych kresowych czy galicyjskich etnosów w relacjach z Innością z uwzględnieniem podmiotowości każdej ze społeczności²⁵. Okaże się bowiem, iż Inność nie musi tylko wynikać z wyższości cywilizacyjnej utożsamianej przez społeczność polską, a okazywanej względem innych kultur, ale może ona także przebiegać wewnątrz danej grupy społecznej, jak to będzie miało miejsce przede wszystkim w przypadku środowiska żydowskiego.

Obszerną analizę różnorodnych relacji względem Inności rozpoczniemy wyjaśnieniem pojęcia fantazmatu, istotnego z punktu widzenia poziomu skomplikowania międzyetnicznych i międzyreligijnych relacji dostrzeganych w tetralogiach Vincenza i Strykowskiego. Jak bowiem zauważył Mieczysław Dąbrowski –

Nie da się w nim oddzielić wyraźnie tego, co należy do sfery racjonalnego od tego, co rodzi się w przestrzeni onirycznej, wyobrażonej, dręczącej, wypartej i pożądanej zarazem. Jedno przenika drugie, splata się w dziwaczne niekiedy konstrukty obrazów i myśli, łączy to, co rodzime z tym, co egzotyczne, polskie z żydowskim, zasiedziałe z mobilnym, stare z nowym, prawdziwe z nieprawdziwym, wytwarzając jakiś nowy, swoisty rodzaj prawdy...²⁶.

Owo skomplikowanie wzajemnych stosunków dostrzegane będzie już na gruncie pojęć podstawowych dla prowadzonych rozważań, a egzemplifikowane mnogością znaczeń niesionych przez Inność. Wykorzystanie kulturoznawczych i socjologicznych badań prowadzonych nad Innością, przede wszystkim tych prowadzonych przez Bernharda Waldenfelsa i Mariana Golkę²⁷, pozwoli nam stworzyć pewien katalog relacji mieszczących się w jej pojmowaniu: od Inności jako swojskości bądź przynajmniej przychylnie postrzeganej odmienności, aż po obcość, w krańcowych przypadkach ewokującą wręcz tzw. „obcość radykalną” czy wręcz wrogość. Co więcej, Inność zauważana będzie także w odniesieniu do

Eugenii Prokop-Janiec; zob. też, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków 2013, s. 30–31. O tym, iż pogranicze stało się obecnie jednym z kluczowych pojęć humanistyki pisze też Małgorzata Mikołajczak w tekście *Geografia wyobrażona regionu – wstęp do regionalnej komparatystyki*, [w:] *Geografia wyobrażona regionu...*, dz. cyt., s. 7.

²⁵ Wynikać to będzie z możliwości dawanych przez pojęcie „pogranicza” jako kultury otwartej, w której nie dochodzi do zderzeń kulturowych, tylko do świadomości „bycia wśród Innych”. W odniesieniu do relacji polsko-żydowskich zob. więcej: B. Przymuszała, *Literatura polsko-żydowska a literatura Holocaustu – kwestia badań kulturowych*, [w:] *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, red. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010, s. 231–244, przywołany cytat pochodzi ze strony 240.

²⁶ M. Dąbrowski, *Fantazmatyka Kuśniewicza*, [w:] *Między Galicją, Wiedniem i Europą...*, dz. cyt., s. 48. O ważności zagadnienia fantazmatu w stosunkach społecznych pisali m.in. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, też, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991 i J. Olejniczak, *Autobiografia i fantazmaty*, [w:] *Fantazmaty i fetysze w literaturze polskiej XX (i XXI) wieku*, red. J. Wierzejska, T. Wójcik, A. Zieniewicz, Warszawa 2011.

²⁷ Zob. więcej: B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, tegoż, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009, M. Golka, dz. cyt.

pozaosobowych relacji, co zostanie zwerbalizowane poprzez opisanie natury, a przede wszystkim geograficznie rozumianej przestrzeni. Służyć temu będzie opisanie *sztetla* – typowego żydowskiego miasteczka, konstruowanego na podobieństwa getta, zamieszkiwanego jednak w sposób dobrowolny.

Zarówno w tetralogii Vincenza, jak i – co oczywiste – Strykowskiemu, ważną rolę w ukazywaniu stosunków społecznych pełnić będą Żydzi, naznaczeni w obydwu powieściowych cyklach szczególną autorską emocjonalnością²⁸. Należy w tym miejscu jednak zaznaczyć, iż w wielu powieściowych sytuacjach żydowskość będzie utożsamiana z chasydyzmem, specyficznym nurtem reformatorskim w łonie judaizmu, powstałym na Podolu w pierwszej połowie XVIII wieku. Odrębność wyznawców tego ruchu była na tyle widoczna, iż także w interesujących nas tekstach jawić się oni będą jako Inni względem nie tylko polskiego czy huculskiego (ukraińskiego) komponentu kulturowego, ale również pozostałej części społeczeństwa żydowskiego. Dla Strykowskiego jawili się oni bowiem przede wszystkim jako konserwatyści i wstecznicy i traktowani byli z nieskrywaną niechęcią, Vincenz zaś w ich rozbudowanej duchowości poszukiwał raczej tego, co wspólne z chrześcijaństwem, z sentymentem przypominając przestrzenne związki chasydyzmu z Huculszczyzną i wspominając wielkie postacie ruchu, w tym Baal Szem Towa – jego założyciela²⁹.

Element ocenny w stosunku do wszystkich etnikonów zamieszkujących przestrzeń Galicji czy wężej Huculszczyzny, jako część analizy Inności, odsyłać nas będzie także do konieczności analizy pojęcia stereotypu oraz autostereotypu, co zostanie zrealizowane przede wszystkim w odwołaniu do badań Zbigniewa Bokszańskiego³⁰.

²⁸ O tym, iż twórczość Strykowskiego jest w dużej mierze nacechowana pragnieniem ocalenia żydowskiej przeszłości pisało wielu badaczy, np. W. Kot, *Wyznania ocalonego*, „W drodze” 1992, nr 11, s. 100–101, A. Nasiłowska, *Strykowski*, „Znak” 1992, nr 9, s. 137, zaś pośród mnogości tekstów Vincenza utrwalających pamięć o Żydach wyróżnić należy przede wszystkim *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993.

²⁹ Anna Sobolewska zauważyła, że „ta postawa (chasydyzm – przyp. M. C.) zbieżna z franciszkanizmem w obrębie chrześcijaństwa, była obca dotychczasowemu odczuciu religijnemu judaizmu. Bóg «przedstawiony» w dziele Vincenza, wspólny Bóg chasydów i chrześcijan tej ziemi, to Bóg nieskończonego miłosierdzia. Pisarz podkreśla żydowską wielkoduszość, z powagą traktuje słowa: «Rachmani-Bne-Rachmani», czyli «miłosierni – synowie miłosiernych», jak powiadają Żydzi o sobie”, też, *Kabalista z Czarnohory. Tematy żydowskie w twórczości Stanisława Vincenza*, [w:] też, *Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992, s. 150. Ciekawych korelacji chasydyzmu z kulturą polską doszukała się Ewa Wiegandt w opisie tańca wyznawców cadyka z Żydaczowa, pisząc: „charakterystyczne jest, że chwalcemu Boga ekstatycznemu tańcowi chasydów zostaje w powieści nadane znaczenie ruchu również pozornego. Jeszcze silniej, niż w przypadku chaotycznego wędrowania-uciekania, możemy w tym wypadku mówić o symbolice zaczarowanego koła. Nie darmo noc w austerii Tağa przypomina inną, przetańczoną w chacie bronowickiej”, też, „*Jak trwoga to do Boga*”. *Wybrane przykłady świadomości kryzysowej z twórczości Józefa Wittlina, Juliana Strykowskiego, Tadeusza Różewicza i Mirona Białoszewskiego*, [w:] *Niepokoje literatury. Studia o prozie polskiej XX wieku*, Poznań 2010, s. 62.

³⁰ Zob. Z. Bokszański, *Stereotyp a kultura*, Wrocław 1997.

Konsekwencją dostrzeżenia funkcjonowania stereotypów i będących ich efektem autostereotypów będzie analizowany w rozdziale III problem występowania w obydwu tetralogiach tendencji kolonialnych. Nie są w nich one rzecz jasna werbalizowane wprost, jako że w mityzowanej rzeczywistości kreowanej przez Vincenza i realistycznej, a czasem wręcz naturalistycznej u Strykowskiego nie było na nie miejsca, niemniej jednak takie ujęcie metodologiczne zdaje się być zasadnym. Wynika to z faktu dostrzegania podobieństw między melancholijną wizją kresowości eksponującą polonocentryczny punkt widzenia a założeniami dyskursu kolonialnego, uznającego kulturowe i cywilizacyjne wpływy za element kolonialnego wyzysku i ekspansjonistycznego narzucania Innym własnej wizji świata³¹.

Na marginesie naszych dociekań pozostawimy szeroko toczącą się dyskusję dotyczącą sytuacji Polski w perspektywie kolonialnej i to, czy w ogóle można mówić o Polsce jako kraju kolonialnym/skolonizowanym³². Zawiera ona szereg znaczących argumentów przyznających rację obydwu stronom kulturowego sporu, uważamy jednak, iż jego szczegółowe referowanie mogłoby uczynić interesującą nas problematykę mniej wyrazistą. Dlatego dokonamy selekcji punktów widzenia i za reprezentatywne uznamy słowa Marii Janion:

...będąc krajem postkolonialnym, nie jesteśmy przecież prawdziwymi Europejczykami, bo – jako Słowianie – jesteśmy wobec nich wtórni, bo odbiło się na nas rosyjsko-słowiańskie skundlenie. Byliśmy jednocześnie krajem kolonialnym i to kolonizującym pobratymczą Słowiańszczyzną. Do dziś odczuwamy wobec niej wyższość, ale i jakieś pokrewieństwo z jej „niższością”. Podobne cechy zawiera zresztą stosunek Polaków do Żydów³³,

oraz Aleksandra Fiuta, według którego „był w dziejach Polski okres historyczny, podczas którego to nie ona była terenem ekspansji, ale sama taką ekspansję prowadziła. (...) Jej kultura zepchnęła na margines kultury miejscowe”³⁴.

³¹ Zob. więcej: K. Chmielewska, *Tak i nie. Meandry polskiego dyskursu postkolonialnego i postzależnościowego*, [w:] *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk, E. Kraskowska, Kraków 2013, s. 570.

³² Do ważnych w tym względzie tekstów należą bez wątpienia *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* Ewy M. Thompson (przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000), uznającej, iż Rosja jako zaborca może być uznana za kolonizatora Polski, mimo że kolonizowani Polacy byli świadomi swej kulturowej wyższości. Co więcej, Thompson wspomina, że w XVIII wieku to Polacy mogli być uznani przez Rusinów (Ukraińców) i Litwinów za kolonizatora; zob. tamże, s. 120. Wśród zachodnich badaczy problematyki kolonializmu i postkolonializmu teorię, iż Polska była krajem kolonizowanym przez Rosję forsuje Clare Cavanagh, protestująca przeciwko pogładowi, że tylko kraje zachodniej Europy eksploatujące tereny na różnych kontynentach mogą być uznane za kraje kolonialne; zob. tejże, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3, s. 60–71. Przeciwna poglądom Thompson i Cavanagh jest Grażyna Borkowska, uznająca, że tego rodzaju kategoryzacja sprzeczna jest z intencją E. Saïda. Twierdzi ona, że „badacz (Saïd – przyp. M. C.) rezerwował to pojęcie dla relacji kultur, z których jedna z racji swej egzotyki lub oddalenia od uznanych centrów nie miała własnej reprezentacji – była skazana na cudzy dyskurs. Pojęcie to w żadnej mierze nie odnosi się do relacji między kulturami europejskimi oraz ich stosunku do Rosji”, tejże, *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 16.

³³ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna...*, dz. cyt., s. 328.

³⁴ A. Fiut, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006, s. 33.

Elementów kolonializmu wyrażonych nie wprost, niemniej wyrazistych, szukać będziemy w *Na wysokiej połoninie* i czwórksięgu Strykowskiego przed wszystkim w charakterystyce polskich instytucji kresowego życia społecznego, takich jak dwór szlachecki, świątynie, karczmy oraz w relacjach panujących w szeroko pojętej działalności gospodarczej, zwłaszcza handlowej. Uważamy, że to w nich właśnie najwyraźniej odbijać się będą polskie zakusy kolonizatorskie, będące pochodną przywoływanego już przeświadczenia o cywilizacyjnej i kulturowej wyższości Polaków nad pozostałymi kresowymi etnosami. Efektem tych zabiegów będzie uwypuklenie znaczenia języka jako środka kolonizującego, w obydwu tetralogiach znajdziemy bowiem wiele przykładów potwierdzających tezę, iż posługiwanie się językiem polskim traktowane jest jako awans społeczny, bądź przynajmniej zgłaszanie gotowości do takiego awansu. Z tego zaś wynikać będą również procesy akulturacyjne, które – jako kolejny z sygnałów kolonizatorskich – opisane zostaną w odwołaniu do obydwu cyklów powieściowych.

Ostatni rozdział dysertacji, zatytułowany *Postlektura tetralogii Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego – uniwersalistyczny potencjał tekstów*, zawierał będzie rozważania dotyczące możliwości uaktualnienia interesujących nas tekstów i rozszerzenia ich zakresu poza najpopularniejszy obecnie punkt widzenia dotyczący kolorytu funkcjonowania niepolskich grup etnicznych i egzotykcji ich obyczajów, czy też jeszcze tłącego się w społecznej pamięci sentymentu do ziem terytorialnie utraconych, ale – jak się często uważa – mentalnie odzyskanych po roku 1989.

Wykorzystamy w tym celu ustalenia tematologiczne Elżbiety Sarnowskiej-Temeriusz³⁵ oraz badania nad postpamięcią, czyli – najogólniej mówiąc – nad pamięcią kolejnych pokoleń o wydarzeniach, których one nie doświadczyły, a znają je przede wszystkim z subiektywnych rodzinnych przekazów³⁶. Jednak tym, czym wyrazimy największe zainteresowanie, będzie problematyka możliwości ujęcia dzisiejszej recepcji tetralogii w reguły badań postkolonialnych. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że – będąc świadomymi ważności ustaleń takich badaczy, jak Homi K. Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Leela Gandhi czy Robert Y. C. Young³⁷ – uznajemy je równocześnie za nie w pełni przystające do historycznych,

³⁵ Zob. E. Sarnowska-Temeriusz, *W kręgu badań tematologicznych*, [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1976.

³⁶ W odniesieniu do problematyki „małych ojczyzn” o postpamięci pisał B. Dąbrowski, *Postpamięć i trauma. Myśleć inaczej o literaturze małych ojczyzn (na przykładzie powieści Pawła Huellego i Stefana Chwina*, [w:] *Nowe dwudziestolecie (1989–2009). Rozpoznania, hierarchie, perspektywy*, red. H. Gosk, Warszawa 2010, s. 209–223.

³⁷ Zob. H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na świecie” 2008, nr 1–2, tegoż, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, G. Ch. Spivak, *Strategie postkolonialne*, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011, L. Gandhi, *Teoria*

społecznych i geograficznych uwarunkowań dotyczących Polski. Dlatego też z szerokiego obszaru studiów postkolonialnych wykorzystamy przede wszystkim takie pojęcia, jak: dekolonizacja, tożsamość narodowa i nacjonalizm, stereotypizacja, posiłkując się przy tym stwierdzeniem Włodzimierza Boleckiego, że „postkolonializm nie jest tu niczym innym niż – doskonale znany w europejskiej tradycji badawczej – opis stereotypów narodowych, kulturowych, religijnych, obyczajowych etc.”³⁸. Podjętej przez nas próbie współczesnego zuniwersalizowania tekstów Vincenza i Strykowskiego przyświecać będzie także ważne stwierdzenie Leeli Gandhi, która za Edwardem W. Saidem obrazowo stwierdziła, iż kolonializm jest podróżą w świat, znajdującą swój odpowiednik w postkolonialnej podróży do domu³⁹. Dodajmy – domu rozumianego jako miejsce bliskie dla wszystkich go zamieszkujących, bez różnicowania na mieszkańców gorszych i lepszych, czyli – w odniesieniu do naszych rozważań – przyznania prawa równorzędnego społecznego wyrażania się tak Polakom, jak i Ukraińcom oraz Żydom.

Spostrzeżenie to nieść będzie ze sobą istotne dla naszych rozważań konsekwencje. Okaże się bowiem, iż dzięki narzędziom teorii postkolonialnej możliwe będzie ukazanie paradoksu polskiej mentalności postkolonialnej, która – według Marii Janion –

Przejawia się (...) w poczuciu bezsilności i klęski, niższości i peryferyjności kraju oraz jego opowieści. Temu dość powszechnemu odczuciu niższości wobec „Zachodu” przeciwstawia się w obrębie tego samego paradygmatu mesjanistyczna duma w postaci narracji o naszych wyjątkowych cierpieniach i zasługach, o naszej wielkości i wyższości nad „niemoralnym Zachodem, o naszej misji na Wschodzie”⁴⁰.

Wydaje się, iż ta zauważona przez M. Janion „mesjanistyczna duma” staje się na powrót tą postawą, na którą – jako społeczeństwo – spoglądamy coraz łaskawiej, tym bardziej zatem warto wracać do twórczości Vincenza i Strykowskiego. W obliczu coraz częściej zauważanej akceptacji zachowań ksenofobicznych, rosnącej niechęci do Inności w każdym jej wymiarze: rasistowskim, etnicznym, religijnym czy seksualnym, uniwersalistyczny potencjał ich tekstów i przeświadczenie o możliwości wykreowania, używając pojęć Vincenzowych – „ojczyzny człowieczej”⁴¹, może się, w naszym przekonaniu, okazać wartościowym dla wzbogacenia

postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, R. J. C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przeł. M. Król, Kraków 2012.

³⁸ W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 10.

³⁹ Zob. L. Gandhi, dz. cyt., s. 121.

⁴⁰ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna...*, dz. cyt., s. 12. W bardzo podobnym duchu postkolonializm określa Leela Gandhi, zaznaczając, że „czymś innym jest postkolonialność rozumiana jako historyczna kondycja, a czymś innym postkolonializm jako terapeutyczna teoria, która leczy rany przeszłości”; zob. E. Domańska, *Badania postkolonialne*, posłowie do: L. Gandhi, dz. cyt., s. 162.

⁴¹ Koncepcja „ojczyzny człowieczej” zbieżna jest w podstawowych wyznacznikach z tzw. „nowym regionalizmem” czy też „ponowoczesną literaturą regionalną”, podkreślającą ogólnoludzki wymiar relacji

dzisiejszych relacji międzyludzkich. Stąd też wielką wagę przyłożymy do znaczenia dialogu, zwłaszcza w rozumieniu Emmanuela Lévinasa, w tzw. Drugim widzącego szansę na dowartościowanie siebie samego, a w konsekwencji także na zaakceptowanie konieczności, ale i doniosłości współistnienia z Innym, zaakceptowania jego odmienności, bez pokusy unifikacji.

społecznych i oznaczającą „łączenie prywatnych lekcji historii i regionów z powszechnymi lekcjami historii i epok”; zob. więcej: E. Dutka, dz. cyt., s. 10–25, zwłaszcza s. 18–19, E. Rybicka, dz. cyt., s. 347–349.

ROZDZIAŁ I

Między Kresami a pograniczem – perspektywa metodologiczna

Trwałość pojęcia „Kresy”¹, jego obecność w narodowej świadomości Polaków już od wieku XVI-XVIII, a w sposób szczególny od wieku XIX, kiedy to w efekcie upadku powstania listopadowego pojęcie to tak często pojawiało się w literackiej twórczości romantyków i pozytywistów – przyczynia się do specyfiki jego odbioru. Różnorodność historycznych sytuacji, w których było przywoływane, niesie ze sobą wyraźne konsekwencje – problemy recepcyjne Kresów, wielość ich wizji czy rozpiętość ocen². Przez długi czas tak literaturoznawstwo, jak i antropologia kultury, mając świadomość tej poznawczej płynności, próbowały usztywniać charakter rozumienia kresowości, wychodząc ze słusznego skądinąd założenia, iż przestrzenne i etymologiczne pojęcie „kresu” wymaga istnienia równocześnie jakiegoś centrum, względem którego możliwe byłoby jego funkcjonowanie. Rodzi to jednak wyraźną ambiwalencję: docenianie wartości i kulturowego zasięgu centrum, wymaga równocześnie uzmysłowienia sobie tego, iż istnieją miejsca czy terytoria, w których wpływ tegoż centrum się wpierw osłabia, a następnie kończy, ustępując pola wartościom niedookreślonym bądź płynącym z innych ośrodków czy kultur.

Tego rodzaju metodologiczne spostrzeżenie nieuchronnie skutkować musi koniecznością przeniesienia go na płaszczyznę narodową, jako że – jak zauważyła Hanna Gosk – „pojęcie «Kresy» zajmuje jedno z ważniejszych miejsc w narodowym i państwowym mitotwórstwie i zawiera w sobie olbrzymi potencjał lokalnego patriotyzmu transformowanego stopniowo w patriotyzm państwowy”³. Tym samym skłania również do postawienia pytania, który z narodów – polski czy ukraiński (brak terytorium uznawanego za narodowo własne wyklucza z tego dylematu trzeci interesujący nas komponent kulturowy – Żydów) – będzie

¹ Pojęcia tego używam na określenie wschodnich województw II Rzeczypospolitej, co zgodne jest ze sposobem postrzegania większości badaczy zajmujących się tą problematyką. Bolesław Hadaczek uważa wręcz, iż Kresy stanowią „supernazwę (arcykategorię)” ogarniającą ziemie I i II Rzeczypospolitej; zob. tegoż, *Historia literatury kresowej*, Kraków 2011, s. 402. Odrębne zdanie w tej kwestii ma jednak np. Roman Wapiński, twierdzący, iż kresami można nazwać ziemie byłego zaboru rosyjskiego leżące poza Królestwem Polskim, bez uwzględniania wschodniej części Galicji; zob. tegoż, *Kresy: alternatywa czy zależność?* [w:] *Między Polską etniczną a historyczną. Polska myśl polityczna XIX i XX w.*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1988, s. 9.

² Szerokość zagadnienia i związane z tym kłopoty z krytyczną refleksją dostrzegł Edward Kasperski, przewidując metodologiczne kłopoty związane z ich literackim i antropologicznym badaniem; zob. tegoż, *Kresy w perspektywie metodologii*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008, s. 49.

³ H. Gosk, *Polski dyskurs kresowy w niefikcjonalnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 21.

owym centrum, tożsamym z rozsądnikiem wartości i wyższej kultury, który zaś będzie tym podległym, świecącym co najwyżej odbitym blaskiem, wtórnym i niesamodzielnym. Jest ono jak najbardziej zasadne, jako że mit Kresów w swym dziewiętnasto- i dwudziestowiecznym znaczeniu występował (rzecz zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę uwarunkowania polityczne i historyczne, o których będzie jeszcze mowa), przede wszystkim w postaci etnocentrycznej, czyli wyrażał swoisty etniczny punkt widzenia zarówno na historię, jak i geografię ziem kresowych, tak przecież niejednorodnych pod względem narodowościowym⁴. Można zatem stwierdzić, iż Kresy zogniskowane były wokół określonego centrum. Co jednak może być za nie uznane?

1.1 Kresy – centrum. Ale czyje?

1.1.1 Historia pojęcia

Tak postawione pytanie pozornie wydaje się oczywiste. Zgodnie z obiegową myślą przywołaną przez Hannę Gosk, iż „centrum kreuje ten, kto ma władzę”⁵, to Polacy – i tylko Polacy – byli twórcami kresowego paradygmatu kulturowego i cywilizacyjnego, a Kresy kojarzyły się z barwnością, innością czy kuszącym egzotykiem ewokowanymi przez liczne niepolskie komponenty kulturowe, równocześnie będąc jedynie peryferiami otaczającymi polskie centrum. Należy jednak przy tym zauważyć, że terytoria, które – używając współczesnej terminologii – można nazwać Ukrainą, niezmiennie stanowiły i nadal stanowią temat drażliwy, w którym, jak zauważył Daniel Beauvois, „emocje zastępują prawdę”, a „każde przypomnienie (polskiej tam obecności – przyp. M.C.) wkracza w sferę mitu, przywołuje czar utraconego świata, w którym żyło się tak szczęśliwie”⁶. Warto zatem rozważyć, co sprawia, iż interesujące nas pojęcie kresowości charakteryzuje się taką ambiwalencją znaczeń i dokonać jego wszechstronnej, wielopłaszczyznowej analizy, wyjaśniającej owe semantyczne kontrowersje.

Pierwotnie Kresami, jak zauważa Zygmunt Gloger, nazywano stanowiska wojskowe „rozstawione na pobereżu Podola i Ukrainy, jako straż graniczne od napadu Tatarów

⁴ E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*, [w:] *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 107.

⁵ H. Gosk, dz. cyt., s. 22.

⁶ D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005, s. 17.

i Hajdamaków, a zarazem do przesyłania listów i znaków alarmu służące”⁷. Było to więc określenie emocjonalnie neutralne, jednak w krótkim czasie, poprzez skojarzenie z „krajem końca”, krańcem jakiegoś świata, zyskało mitotwórczą nośność i od końca XV wieku wiązane było z losami Rzeczypospolitej. Kresy, jako „dom polskiego bytu” i „ostatnia połać swojskości”⁸, kojarzone były z rosnącą w początkach nowożytności rolą Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako „przedmurza chrześcijaństwa”, kraju znajdującego się na pierwszej linii frontu walki z muzułmańskimi Turkami, mającego ratować Europę przed zalewem islamu i chronić wiarę katolicką. Co więcej, przeświadczenie o tym, iż to Rzeczpospolita jest prawowitym gospodarzem Kresów, wynikało nie tylko z wartości krwi przelanej przeciw Turkom, ale również Tatarom, Kozakom czy wreszcie Rosji, a także ze spełniania misji cywilizacyjnej⁹. Terytoria te, jak pisze Jan Stanisław Bystroń, stanowiły wówczas „niebezpieczną i ponętą szkołę dla ludzi rzutkich, odważnych, przedsiębiorczych; jedni uczyli się tu rycerskiego rzemiosła, inni zaś dorabiali się fortun”¹⁰. W podobny sposób charakteryzowane są Kresy w tekście, który traktowany być może jako inicjujący wielką popularność pojęcia nie tylko w literaturze, ale także polskiej kulturze narodowej, uznawany za modelowy dla tradycji kresowej¹¹. I choć popularność wydanego w 1855 roku *Mohorta* Wincentego Pola, gdyż to o nim mowa, nie była szczególnie długa, to rozumienie kresowości w nim zawarte zaczęło żyć własnym życiem, by po latach w czytelniczey świadomości oznaczać tylko aksjologiczną wartość ziem południowo-wschodniej I i II Rzeczypospolitej. W rzeczywistości zaś, zgodnie z ideą Pola – powstańca z roku 1831 – Kresy stanowiły rodzaj „krajów końca”, odznaczającej się specyficznym, wojskowym postrzeganiem prawa, życiem o charakterze militarno-rolniczym i stanowiącej kontaminację dwóch elementów:

- służby według kolejności „na kresie”, wspominanych już posterunkach granicznych pełniących także funkcję pocztową oraz

⁷ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, wyd. 2, t. 3, Warszawa 1972, s. 98–99, cyt. za: J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX w.*, [w:] *Między Polską etniczną a historyczną...*, dz. cyt., s. 48. Artykuł J. Kolbuszewskiego pomieszczony został także w „Odrze” 1982, nr 12; zob. także J. Kolbuszewski, *Kresy. Szkic o dziejach pojęcia*, [w:] „Prace Filologiczne...”, dz. cyt., s. 22.

⁸ Tamże, s. 47.

⁹ Zob. D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1998, s. 50.

¹⁰ J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1996, s. 43. Temat ten szeroko opisał chociażby J. Tazbir w swej książce *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.

¹¹ Zob. J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 2006, s. 13. O ważności roli, jaką w promowaniu kresowości odegrał *Mohort*, pisze także Tadeusz Chrzanowski, [w:] tegoż, *Kresy, czyli obszary tęsknot*, Kraków 2009, s. 6. Chrzanowski twierdzi ponadto, że obok *Mohorta* należy w tym względzie zwrócić uwagę także na wcześniejszy utwór Wincentego Pola, *Pieśń o ziemi naszej* (1843).

- tzw. „prawa kreskiego”, obowiązującego na przygranicznym terytorium i bliskiego permanentnemu stanowi wyjątkowemu, co razem tworzyło specyfikę życia i relacji społecznych na tamtym terenie¹².

Analizując chronologię rozwoju pojęcia można stwierdzić, że nie byłoby zapewne tak ukształtowanej przez Pola opowieści o pół-mitycznym, pół-prawdziwym Mohorcie, dowódcy nadgranicznej, kresowej stanicy, gdyby nie zauważona przez Kolbuszewskiego silna tendencja do idealizacji ziem kresowych, mająca miejsca już z końcem XVI, a szczególnie w XVII wieku i związana z twórczością pisarzy urodzonych we Lwowie bądź jego okolicach: Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, Szymona Szymonowica (być może pochodzenia rusińskiego) i Józefa Bartłomieja Zimorowica¹³. To oni właśnie zapoczątkowali obowiązujący przez wieki i karmiony tragizmem historii tamtych terenów topos arkadyjski, z jego nośnym stereotypem Ukrainy jako krainy mlekiem i miodem płynącej, przekształcający się w wyniku klęsk militarnych i społecznych w wizję raju utraconego czy „Arkadii zniszczonej”¹⁴.

Po okresie oświeceniowego, pragmatycznego racjonalizmu, na drugi plan odsuwającego to wszystko, co balansuje na granicy realności i mitu, a zatem także emocjonalnego pojmowania Kresów, tematyka ta ze zdwojoną siłą powróciła w kluczowym dla tworzenia się polskiego paradygmatu kulturowego wieku XIX, z jego badaniami nad kulturą ludową i folklorystyką. Były one wartościowe dla pojmowania kresowości i z nim koherentne, należy jednak pamiętać, iż był to równocześnie czas, w którym, wraz z utratą suwerenności państwa, rozmyła się także idea przestrzennego centrum. Z jednej strony powodowało to zogniskowanie uczuć narodowych wokół tego, co minione, czyli państwa rozumianego w sposób przedrozbiorowy, z drugiej zaś sprzyjało „ucieczce na kresy”¹⁵ – regionalizacji tożsamości narodowej, poszukiwaniu w lokalnej jedności substytutu silnej i społecznie zgodnej ojczyzny. Dość oczywistą wydaje się być konsekwencja takiego postrzegania patriotyzmu – miłość stron rodzinnych, szczególnie jeśli położone one były na obrzeżach dawnej Rzeczypospolitej, wydobywanie ich kolorytu lokalnego, docenienie twórczości ludowej,

¹² Zob. J. Kolbuszewski, *Kresy. Szkic o dziejach pojęcia*, dz. cyt., s. 23.

¹³ Zob. J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX w.*, dz. cyt., s. 48. Według autora, duży wpływ na późniejszy rozwój pojęcia w tym kierunku miała zwłaszcza utrata Kamieńca Podolskiego, kluczowej dla wschodniego bezpieczeństwa Rzeczypospolitej twierdzy kresowej w roku 1672.

¹⁴ Tamże, s. 50.

¹⁵ W tym miejscu pojęcie to jest wykorzystane polemicznie w stosunku do intencji Marka Zielińskiego, który uważał, że takie zachowanie jest niczym innym, niż odgrzewaniem dawnych resentymentów i animozji. Należy jednak pamiętać, iż Zieliński mówił o współczesnych tendencjach literackich i kulturowych, natomiast myśl romantyczna nie uwzględniała jeszcze ukraińskich dążeń niepodległościowych, leżących u podstawy poglądów wspomnianego autora; zob. M. Zieliński, *Ucieczka na Kresy*, „Kresy” 1992, nr 9–10; zob. także J. Święch, *Kresy i centrum*, [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. S. Uliasz, Rzeszów 1998, s. 41.

uogólnione zostały do miłości całego państwa, nawet jeśli było ono już wówczas tylko walorem pamięci.

Atrakcyjność Kresów, które stawały się pojęciem coraz mniej geograficznym, a coraz więcej historycznym¹⁶ dla romantycznej kultury polskiej nie wynika tylko z faktu bycia wyrazem „ducha narodowego”¹⁷, ale również z immanentnego dla światopoglądu połowy wieku XIX zapotrzebowania na egzotyzm i dzikość natury oraz nieodgadniony charakter bytu. Doskonale wiemy z wielkiej literatury romantycznej, gdzie ich poszukiwano: Orient, w tym opiewany przez Mickiewicza Krym, wzburzone morza z płócien Williama Turnera czy groza krajobrazu, tak częsta w malarstwie Caspara Davida Friedricha – mocno zakorzeniły się w świadomości nawet niezbyt wnikliwego obserwatora kulturowego świata romantyzmu. Krajobraz wschodnich terytoriów dawnej Polski w niczym jednak im nie ustępował, czego dowodzą następujące spostrzeżenia: po pierwsze – pierwotność ludowej tradycji, z uwagi na jej oddalenie od głównych nurtów kultury została wiernie przechowana i niemodyfikowana ani czasem, ani chwilowymi literackimi modami; po drugie zaś – fascynującym wydawał się kresowy tryb życia w styczności z prawnie przyrodą i w ciągłym sąsiedztwie z niezmiennie zagrażającym od wschodu wrogiem. Operowanie przez literaturę kategoriami estetycznymi krańcowo odmiennymi od dotychczas używanych sprawiło, iż każde odwołanie się do kresowych krajobrazów powodowało ich mitologizację, fundując wyraźnie tak trwały – jak się okazało – kulturowy i literacki mit Kresów, w którym oderwały się one w niedługiej perspektywie czasowej od konkretnych terytoriów, by rozwijać się przede wszystkim w umysłach ludzi¹⁸. Odbywało się to w trzech zasadniczych kierunkach, określonych przez Jacka Kolbuszewskiego: pierwszym z nich była mitologizacja krajobrazów kresowych, kolejnym – eksploatowanie problematyki kozackiej utożsamianej z problematyką ludową i wreszcie ostatnim – romantyczne nawroty do szlacheckiej przeszłości Polski, tak widoczne w twórczości chociażby Sienkiewicza¹⁹. Ten sam autor przywoływał sylwetki wielu wybitnych i pomniejszych poetów, by wspomnieć chociażby Adama Mickiewicza, Józefa Bohdana Zaleskiego jako reprezentanta tzw. „szkoły ukraińskiej”, Juliusza Słowackiego, Wincentego

¹⁶ Zob. Z. Fras, *Kresy i pogranicza*, [w:] *Kresy i pogranicza. Historia, kultura, obyczaje*, red. Z. Fras, A. Staniszewski, Olsztyn 1995, s. 8. Podobnie uważa Jerzy Święch, twierdząc, iż „specyfiką polskich kresów było to, iż zataczały one wraz z rozwojem wydarzeń historycznych coraz szersze kręgi koncentryczne”; zob. tegoż, dz. cyt., s. 42.

¹⁷ J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁸ Zob. S. Uliasz, *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, Rzeszów 2001, s. 28.

¹⁹ J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów...*, dz. cyt., s. 56–59. W powieściach Sienkiewicza odnaleźć można bez trudu także to, co Kolbuszewski nazywa „mitologizacją Kresów”. Zauważa to choćby Marceli Kosman, pisząc, iż z Sienkiewiczem rozpoczęła się wręcz „prawdziwa kanonizacja Kresów”; zob. tegoż, *O Kresach w historii i legendzie. Studia i szkice z dziejów polskiej granicy wschodniej*, cz. I, Poznań 2011, s. 71.

Pola, Augusta Bielowskiego, Lucjana Siemieńskiego, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Antoniego Czajkowskiego, Władysława Syrokomlę i wielu innych, chętnie eksploatujących ludową i historyczną problematykę litewską i przede wszystkim ukraińską²⁰. Specyfika tej pracy i przyjęte założenia dają możliwość zaledwie wspomnienia tychże postaci, zarysowania znaczenia Kresów dla literatury romantyzmu, a udowodnienia tego jednym zaledwie, ale niekwestionowalnym przykładem, zaczerpniętym z naszej narodowej epopei – *Pana Tadeusza*. W niej to, jak w soczewce, odbija się romantyczna estetyczna łagodność dostrzegana w opisie kraju lat dziecinnych, do których arcypoeta przenosił swą „utęsknioną duszę”:

Do tych pagórków leśnych, do tych łąk zielonych,
Szeroko nad błękitnym Niemnem rozciągnionych;
Do tych pól malowanych złotem rozmaitem,
Wyzłacanych pszenicą, posrebrzanych żytem,
Gdzie bursztynowy świerzop, gryka jak śnieg biała...

Słowa te mogą stanowić czytelną transpozycję na tereny litewskie tego, co Hadaczek nazywa „jasnym mitem Ukrainy”²¹ i utożsamia z twórczością – jak sam mówi – „pierwszego z kresoromantyków”²², Józefa Bohdana Zaleskiego.

Radykalne zmiany w postrzeganiu kresowego uniwersum przyniósł polski pozytywizm. Upadek powstania styczniowego skutkował bowiem głęboką zmianą ideologii i kultury narodowej i odejściem od kultuwowania legendy kresowej, można by wręcz rzec, że nastąpiło wówczas powolne zapominanie Kresów i zarzucanie ich wielkiego potencjału światopoglądowego. Powody tego były różnorakie, naszkicujmy je zatem w formie prostego wypunktowania:

1. Wielkie represje, które po powstaniu spadły na Polaków i skutkowały potrzebą skupienia się na codzienności, by przetrwać w polskość w obliczu wieloaspektowej rusyfikacji zmierzającej do integracji z Rosją²³.
2. Koncentracja życia w miastach, będąca efektem szybkiego rozwoju przemysłu potrzebującego rąk do pracy.
3. Charakter programu pozytywistycznego, którego koncepcje skupiały się na potrzebie industrializacji, w której dostrzegano szanse na rozwój narodu bez państwa, jego bogacenie się, by w przyszłości móc skutecznie, dzięki majątności i społecznej świadomości całego społeczeństwa, odzyskać upragnioną niepodległość.

²⁰ Tamże, s. 55.

²¹ Zob. B. Hadaczek, dz. cyt., s. 155–157.

²² Tamże, s. 155.

²³ Szeroko na ten temat pisze Bolesław Hadaczek; zob. tegoż, dz. cyt., s. 160–202.

Postrzeganie Kresów radykalnie zmienia się w latach osiemdziesiątych XIX wieku, wraz z wybuchem wielkiej popularności *Trylogii* Henryka Sienkiewicza, w odniesieniu, rzecz jasna, do *Ogniem i mieczem* oraz *Pana Wołodyjowskiego*. Pomimo diametralnie różnych odczytań (vide – zachwyty Zaleskiego, widzącego w tym cyklu restytucję ukraińskiej Arkadii i niesmak Kraszewskiego, dla którego *Trylogia* była „kąpielą w krwi i pojeniem łzami”²⁴), tekst uznany został za arcydzieło, a Jacka Kolbuszewskiego skłonił do nazwania terenów kreślonych przez Sienkiewicza „metaprzestrzenią przygody”, w której dochodzi do „upowszechnienia legendy kresowej” wśród współczesnych pisarzowi czytelników, co „nadało jej nowy kształt i znacznie ją uprościło, by nie rzec: spauperyzowało”²⁵. Brzmi to nieco obrazoburczo, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż to właśnie Sienkiewicz uważany jest za współtwórcę czy wręcz kodyfikatora mitu kresowego, jednak w sposób bardzo przekonujący udowadnia to stwierdzenie Tadeusz Bujnicki, zauważając, iż „«kresowa przygoda Sienkiewicza» w sposób rzeczywisty rozpoczęła się na amerykańskim «Dzikim Zachodzie» w latach 1876–1878”²⁶, kiedy to „najpoczytniejszy polski pisarz”²⁷ przebywał w Stanach Zjednoczonych. Pobyt ten bezsprzecznie zaważył na Sienkiewiczowskim opisie specyfiki kresowej, co potwierdza Kazimierz Wyka, komentując *Listy z podróży do Ameryki* – „jest to opis Dzikiego Zachodu amerykańskiego w następnym dziesięcioleciu po wojnie secesyjnej. Ale jednocześnie są to Dzikie Pola ukraińskie...”²⁸. Wszystko to sprawia, że wizja Kresów w twórczości Sienkiewicza nabiera znamion właściwych kulturze popularnej z jej wątkami baśniowymi, wykorzystując chociażby typowe dla westernu chwytły kompozycyjne czy konstrukcję świata przedstawionego z wyraźną figurą wciąż przemieszczającego się dobrego szeryfa (w przypadku *Ogniem i mieczem* „dobrych szeryfów” – Skrzetuskiego, Wołodyjowskiego i Zagłoby), zaprowadzającego ład i pokonującego wszelkie zło.

I choć Sienkiewicz, dążąc do realizacji hasła „ku pokrzepieniu serc”, świadomie poświęcił historyczny obiektywizm na rzecz idealizacji Polaków i ich działań²⁹, to jednak, na co zwraca uwagę Tadeusz Bujnicki, pisarz ze swej podróży do Ameryki wyniósł głębokie zainteresowanie innością i odrębnością narodową, religijną, a nawet ideową³⁰. Ma to swoje

²⁴ *Trylogia Henryka Sienkiewicza. Studia, szkice i polemiki*, oprac. T. Jodełka-Burzecki, Warszawa 1962, s. 16, cyt. za: J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów...*, dz. cyt., s. 67.

²⁵ Tamże, s. 69.

²⁶ T. Bujnicki, *Sienkiewiczowskie wyobrażenie kresów*, [w:] „Prace Filologiczne...”, dz. cyt., s. 220.

²⁷ Takim nazwał Henryka Sienkiewicza Julian Krzyżanowski; zob. tegoż, *U źródeł powieści Sienkiewicza*, [w:] *Prace o literaturze i teatrze ofiarowane Zygmuntowi Szwejkowskiemu*, praca zbiorowa, Wrocław 1966, s. 206.

²⁸ K. Wyka, *O sztuce pisarskiej Sienkiewicza*, [w:] *Henryk Sienkiewicz. Twórczość i recepcja światowa*, red. A. Piorunowa, K. Wyka, Kraków 1968, s. 27, cyt. za: T. Bujnicki, dz. cyt., s. 220.

²⁹ Zob. np. D. Sapa, dz. cyt., s. 41.

³⁰ Zob. T. Bujnicki, dz. cyt., s. 222.

wyraźne odzwierciedlenie w przestrzeni *Trylogii*, w której Kresy zbliżają się do współczesnego pojmowania fenomenu pogranicza – przestrzeni o charakterze niemal aksjologicznym, obszaru transgresji kultur, z ich wieloetnicznym wyposażeniem. W takiej rzeczywistości, nawet pomimo mocniejszych polonocentrycznych akcentów, wydarzenia połowy XVII wieku przedstawiają się raczej jako bratobójcza wojna domowa, w której każda ze stron ma swoje racje, a opozycja między polskością a ukraińskością (we wszystkich jej wymiarach) jest zacierana na rzecz eksponowania koncepcji Rzeczypospolitej Obojga (Trojga) Narodów³¹. W ten sposób osiągnięta została wizja kresowości, którą Edward Kasperski nazywa „bogatą”, czyli zakładającą heterogeniczność pojmowaną zwłaszcza jako różnoetniczność³².

Wobec wielkiej siły czytelniczego oddziaływania *Trylogii*, w Młodej Polsce nie występuje szczególne zainteresowanie problematyką kresową. Specyficzne zainteresowania kulturowe epoki, radykalny zwrot ku zagadnieniom ludzkiej egzystencji i problemom ontologicznym spowodowały, iż literatura tego okresu zawiera zaledwie odwołania do wschodnich przestrzeni dawnej Rzeczypospolitej i to w związku z restytuowaną tradycją romantyczną³³. Problematyka ta została jednak przejęta przez malarzy, wśród których w szczególnie sposób wyróżniali się: Leon Wyczółkowski, Józef Chełmoński, Jan Stanisławski, a zwłaszcza Teodor Axentowicz (powszechnie uważa się, iż jego mitologizacja Huculów poprzedza literacką wizję Stanisława Vincenza), Fryderyk Pautsch, Władysław Jaroński i Kazimierz Sichulski. Wszyscy oni z upodobaniem ruszali w plenery Ukrainy, czy – wężej – Huculszczyzny, zafascynowani nieskażoną przez cywilizację bujną przyrodą oraz egzotyką prastarego folkloru³⁴.

³¹ Zbieżne stanowisko w tym względzie mają zarówno T. Bujnicki, jak i D. Sapa w cytowanych powyżej tekstach. O tym, że takie „myślenie Sienkiewiczem” było trwałe, świadczy twórczość Tadeusza Konwickiego, który pisał: „Bo mnie czułości do Ukrainy nauczył Sienkiewicz. Do tej Ukrainy, co lubiła sobie «rezaty Lachiw», co kochała hajdamackie szaleństwa, co uwielbiała z tęsknoty do wolności wsadzić swój kudłaty łeb w srogą niewolę. Nie wiem, jak to się stało, ale ten mesjasz naszego patriotyzmu zostawił po sobie woskowe kukły czcigodnych Polaków i cudownych, ciągle żywych, porywających, namiętnych, wspaniałych, głęboko ludzkich Ukraińców, a także Litwinów czy Tatarów. Pan Sienkiewicz nauczył mnie piękna ziemi ukraińskiej, tych wonnych stepów i tajemniczych jarów, tych prawdziwie rzecznych rzek i niesamowitych uroczysk, tego nieba i tych chmur, co bywają tylko nad Ukrainą. Po tych cudach już się nie chce słuchać jego bają o Sandomierszczyźnie, o Karpatach czy jeziorach mazurskich. A pospłatał rzecz tak misternie, że ani odróżnić, co w ukraińskim polskie, a co w polskim ukraińskie. I doprowadził do tego, że ta wielka nienawiść między Hajdamakami oraz Lachami utkana jest z samych nitek miłości, wzajemnej fascynacji, dziwnego metafizycznego pociągu”; zob. tegoż, *Kalendarz i klepsydra*, Warszawa 2005, s. 128–129.

³² Zob. E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity...*, dz. cyt., s. 119.

³³ Pozornie przeczy temu praca Bolesława Hadaczka, szeroko opisującego tematykę kresową w epoce Młodej Polski, precyzyjnie kategoryzującego ją na świat północnokresowy, południowokresowy i wschodniogalicyski; zob. tegoż, dz. cyt., s. 203–250, niemniej założenia niniejszej pracy i inne, w stosunku do tekstu Hadaczka, jej cele, nie wymagają tak dogłębnej analizy.

³⁴ Kwestie malarskich związków z Kresami szeroko opisuje Jan Andrzej Choroszy, [w:] tegoż, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, s. 180–195 oraz Stanisław Sławomir Niciejka, który stwierdził, że „Huculszczyzna ze swoją surową, dziką, nieskażoną cywilizacją przyrodą jawiła się polskim malarzom jako raj,

Dwudziestolecie międzywojenne przynosi radykalny zwrot w pojmowaniu Kresów. Z jednej strony, wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości, znów miały one szansę powrócić ze sfery mentalnej do historycznej rzeczywistości, z drugiej jednak – dynamiczny charakter polityki tamtych czasów powodował wzmocnienie mitycznego, arkadyjskiego charakteru wschodnich terytoriów kresowej krainy. Wydawać by się mogło, iż mamy w tym miejscu do czynienia z pewną sprzecznością, jest ona wszakże łatwo rozstrzygalna. Istotą tej dychotomii jest bowiem zrozumienie ówczesnej sytuacji politycznej i wydarzeń historycznych: konsekwencje Rewolucji Październikowej, skutkującej utratą wielu polskich majątków na Wschodzie, zmiany terytorialne na rzecz Ukrainy po pokoju brzeskim czy wreszcie zacięte walki z Ukraińcami o kształt państwowych granic na Podolu, Wołyniu, a przede wszystkim obrona Lwowa przez Orlęta – naznaczyły rozumienie Kresów w sposób definitywny³⁵. Przez kilka pierwszych lat niepodległości, której trzeba było bronić, podstawowymi odwołaniami kresowymi stały się „ikonosfera kresowa” oraz „Księga oblężenia”³⁶, w której to wielkiego znaczenia nabrały odwołania do *Mohorta*, a Lwów porównywany był do Sienkiewiczowskiego Zbaraża i traktowany jako „bastion polskości”³⁷. Spowodowało to także niezwykle trwałe skutki społeczne, fundując stereotyp antagonizujący walczące strony i deprecjonujący ukraińskich przeciwników Polski i polskości.

W latach 30. XX wieku zaobserwować można modyfikację mitu kresowej Arkadii. Świadomość, iż nie może on już pełnić roli ogólnonarodowej, spowodowała transpozycję uczuć – powroty do rzeczywistości kresowej stały się li tylko powrotami do jej atmosfery z lat minionych, czasu dziecięcej szczęśliwości. Stały się mitem „prywatnym”³⁸. Tego rodzaju mitologizacja wyraźnie widoczna jest chociażby w twórczości Józefa Czechowicza, by wspomnieć np. *Przez kresy*, wiersz zawarty w zbiorze *Ballada z tamtej strony* z roku 1932. Wiersz ten jest opisem przyrody z perspektywy osoby podróżującej przez Kresy na wiejskim wozie, zachwycającej się ich pięknem w ostatnich promieniach zachodzącego słońca. Kresy

i to zarówno dla romantycznych realistów – takich jak Józef Jaroszyński (...), jak i «dotkniętych impresjonizmem» – jak choćby Leon Wyczółkowski”, a Sichulskiego, Jarockiego i Pautscha nazwał „trzema huculistami”; zob. tegoż, *Kresowa Atlantyda. Historia i mitologia miast kresowych*, t. IV, Opole 2014, s. 132–133.

³⁵ Piotr Kowalski zauważył, że w takiej sytuacji granica stała się „osobliwym punktem krytycznym, poza którym zaczyna się świat niezrozumiały (dlatego pozbawiony sensu), niebezpieczny, nieuporządkowany (bo *tamten* ład z punktu widzenia *naszego* ładu wydaje się nienormalny i dziki)”; zob. tegoż, *Granice i mediacje. Uwagi o antropologicznej lekturze świata*, [w:] *Góry – literatura – kultura*, t. 1, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1996, s. 8.

³⁶ Zob. S. Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Rzeszów 1994, s. 53.

³⁷ Tamże, s. 70.

³⁸ Zob. J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów...*, dz. cyt., s. 76–77.

jawią się w nim jako odrealnione, ukształtowane somnambulicznie czy onirycznie, umieszczone poza czasem i topograficznie rozumianą przestrzenią, idealizowane:

(...) nad wieczorem o rżyska zawadza
księżyc ciemny czerwony
wołam
złoty kołacz

nic nie ma nawet snu tylko kół skrzyp
mgława noc jawa rozlewna
wołam kołacz złoty
wołam koła dołem polem kołacz złoty³⁹.

Lata po II wojnie światowej, z oczywistych, politycznych względów stanowią czas długich przemilczeń tematu kresowości, kiedy to literatura kresowa mogła być co najwyżej bądź to wyrazicielką pamięci, bądź formą zbiorowej, indywidualnej terapii⁴⁰. Od roku 1989, na fali procesów rewindykacji wspomnień, dochodzi natomiast do „erupcji pamięci”⁴¹ i „przerabiania nostalgii”⁴², kreujących Kresy jako przestrzeń wreszcie możliwych wspomnień o potędze Polski lub – przeciwnie – nostalgicznych westchnień za „prywatną ojczyzną”⁴³. Stąd zatem pochodzi ewokowany przez literaturę tego okresu, zwłaszcza w jej wymiarze popularnym, szereg zestawów obrazowych, w których synonim Kresów mogą stanowić: Arkadia, „kraina mlekiem i miodem płynąca”, „szczęśliwy świat”, raj, czy też „ostatnia połać swojskości”⁴⁴, ale również „Arkadia zarażona”, Inferno, obszar krwawych walk, nędzy, chorób i głodu. Szerzej przyjdzie nam je rozpatrywać w dalszej części pracy.

³⁹ <http://literat.ug.edu.pl/czchwc/050.htm> (dostęp: 22.09.2016 r.).

⁴⁰ D. Lisak-Gębała, *Literackie świadectwa kresowej melancholii*, [w:] *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska, B. Małczyński, Opole-Wrocław 2010, s. 103.

⁴¹ Tamże, s. 101.

⁴² Zob. P. Czapliński, *Przerabianie nostalgii albo proza lat dziewięćdziesiątych w poszukiwaniu utraconej teraźniejszości*, „Kresy” 1999, nr 1, s. 70.

⁴³ W latach dziewięćdziesiątych XX w. Władysław Panas, myśląc o Kresach, pisał o „odzyskiwaniu wielkiego kontekstu” i wspominał wręcz o „epidemii” na kresową tematykę; zob. tegoż, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996, s. 605.

⁴⁴ Tendencje te świetnie ukazał Jan Andrzej Choroszy kontaminując tytuły utworów różnych pisarzy kresowych: „od wielu lat, jak kiedyś, polska literatura zapala świeczki utraconym rajom. Pisarze kartkują współczesne senniki, nawracają w różne strefy wyspy ocalenia, w rojstach przeczekują zmierzch świata, wplatają się w żmut, by nie zmiotło, zawiało doliny Issy...”; zob. tegoż, *Epitafium drugiego raju*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 14, s. 10.

1.1.2 Centrum – peryferia

Socjologicznie rzecz ujmując, centrum utożsamiane może być z pojęciowym środkiem jako formą organizacji zarówno przestrzeni geograficznej, jak i kulturowej, charakteryzującej się „największą koncentracją cech kulturowych dla niego specyficznych”⁴⁵. Stąd też narodowa kategoryzacja pojęcia wydaje się oczywista: centrum utożsamiane będzie z polskością, natomiast Ukraińcy i Żydzi stanowić będą ten komponent społeczny, który przynależy do przestrzennego nie-centrum, peryferiów, prowincji. Taka deklaracja etnicznej przynależności, zgodnie z różnicującą propozycją Aleksandra Posern-Zielińskiego, uznana może być za „etniczność ideologiczną”, na której podłożu „kształtuje się etniczna duma (*ethnic pride*), powstają organizacje mające na celu budzenie ducha etnicznego i walkę o własną przestrzeń”⁴⁶ oraz zabiegające o wzmocnienie wspólnoty. Sytuacja postrzegania Kresów nie może być jednak ujęta w ten kuszący, bo wydający się jednoznacznym i oczywistym sposób, o czym przesądza kilka spostrzeżeń. Po pierwsze, jak zauważa Stanisław Uliasz, znaczenie pojęcia traci nacechowanie geograficzno-przestrzenne, a nabiera mitycznego, zgodnego z pojęciem „przestrzeni intelektualnej” Yi-Fu Tuana⁴⁷, dotyczącego przede wszystkim wartości⁴⁸. Drugiej przyczyny zaciemniania narodowego postrzegania relacji centrum – peryferia szukać należy w historii dawnej Rzeczypospolitej z jej wielonarodowością, ale także wertykalnym podziałem hierarchii społecznej. Możemy w tym miejscu po raz pierwszy użyć konstytutywnego dla głównego sensu naszych rozważań pojęcia „Inny” i „obcy”, niemniej będą rozumiane one w specyficzny, właściwy Polsce szlacheckiej sposób. Jak bowiem twierdzi Janusz Tazbir, aż do czasów oświecenia ilościowa przewaga innych narodowości nad Polakami, nawet na ich rdzennych terenach, nie była traktowana jako coś niebezpiecznego, mogącego zagrozić polskiej, dominującej kulturze. Sarmacka megalomania skutkowałą oczywiście postrzeganiem różnych narodowo czy wyznaniowo grup jako obcych-gorszych, niemniej uznawano ich ważność dla rozwoju handlu czy rzemiosła. Bardziej bano się chłopów, z uwagi na olbrzymią ilościową dysproporcję, która mogła – w przypadku społecznych niepokojów – obrócić się

⁴⁵ K. Handke, *Pojęcie „region” a symbolika „środka”*, [w:] *Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość*, red. taż, Warszawa 1993, s. 107.

⁴⁶ A. Posern-Zieliński, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005, s. 89. O procesie ekwiwalentyzacji Kresów po ich utracie w Kresy ideologiczne pisze także Stanisław Uliasz, [w:] tegoż, *Literatura Kresów...*, dz. cyt., s. 121.

⁴⁷ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 130.

⁴⁸ Zob. S. Uliasz, *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, dz. cyt., s. 29. To ujęcie zbieżne jest z pojmowaniem przestrzeni przez Mirceę Eliadego i jego pojęcie „symbolizmu środka”; zob. tegoż, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.

przeciwko szlachcie⁴⁹. Tak więc „obcy” w tym przypadku nie oznaczał tylko odmiennego z pochodzenia czy wyznania, ale także członka własnego narodu, mającego jednak inne aspiracje społeczne. Jak się więc okazuje, podział centrum – peryferia, mógł mieć także charakter stanowy, związany nie tyle z etnicznym pochodzeniem, co z miejscem zajmowanym na drabinie społecznej. Trzecia wreszcie kontrowersja związana jest z odwróceniem standardowo nadawanym pojęciom „centrum” i „peryferium” znaczeń, co odsyłać nas będzie do zauważonego przez Eugeniusza Czaplejewicza paradoksu Kresów. Ten związany z Uniwersytetem Warszawskim badacz dostrzegł, iż w niektórych przypadkach bycie na granicach (*vide*: peryferia), „będąc sytuacją nie tylko typową dla człowieka Kresów, lecz doświadczaną przez niego w wymiarze spotęgowanym w największym stopniu – uczy i przysposabia do uniwersalizmu daleko bardziej, a nade wszystko głębiej, niż życie w centrum, które pozbyło się już swych granic i zapomniało o nich”⁵⁰. Co do słuszności tych słów nie pozostawia zresztą wątpliwości Stanisław Vincenz, pisząc w *Po stronie dialogu*, iż „uniwersalizm prawdziwy (...) czerpie soki z regionalizmu”⁵¹. Jak się zatem okazuje, negatywna konotacja semantyczna peryferiów, w określonych uwarunkowaniach staje się fałszywą, a prowincjonalne, by nie rzec – zaściankowe Kresy przez swój uniwersalizujący potencjał mogą być, wedle formuły Czaplejewicza, „biegunem europejskości”, z których świat widać lepiej, a ich regionalizm nie stanowi wady, lecz zaletę⁵².

1.1.3 Aksjologiczny charakter Kresów

Jak zatem widać na podstawie dotychczasowych ustaleń, Kresy wraz z upływem czasu zmieniały wyraźnie swój kształt semantyczny, sukcesywnie odchodząc od rozumienia ich w kategoriach przestrzennych (*notabene* – im były one terytorialnie mniej polskie, tym mentalnie rozlewały się coraz szerzej w kierunku północno- i południowo-wschodnim) ku świadomości, iż ich geograficzność służy tylko świadomości aksjologizacji przestrzeni⁵³. Ta

⁴⁹ Zob. J. Tazbir, *Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władyka, Warszawa 1994, s. 16. Tekst ten znajduje się także [w:] *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, red. T. Pilch, Warszawa 2000, s. 37–56.

⁵⁰ E. Czaplejewicz, *Kresy i Europa*, [w:] *Literatura i różnorodność...*, dz. cyt., s. 10. Spostrzeżenie to zostanie w dalszej części pracy zauważone zarówno w twórczości Stanisława Vincenza, jak i w nieco mniejszym stopniu, w tekstach Juliana Strykowski.

⁵¹ S. Vincenz, *O możliwościach rozpowszechniania kultury i literatury polskiej*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa 1983, s. 88.

⁵² Zob. E. Czaplejewicz, dz. cyt., s. 3. Regionalizm pojmowany jest tu zgodnie z intencją Kwiryny Handke, określającej „region” jako nie-centrum, nie-środek, a więc tożsamej z peryferium; zob. tejże, dz. cyt., s. 107.

⁵³ Zob. J. Kolbuszewski, *Kresy. Szkic o dziejach pojęcia*, dz. cyt., s. 23.

sfera wartości ogniskuje się w pojęciu „słowiańskiej Atlantydy”⁵⁴, czyli miejscu, w którym spotykają się nie tylko cywilizacje, ale także różnorakie tradycje, kultury, religie, języki itd. Wszystkie one, choć odmienne i integralne, koegzystują, tworząc swoisty tygiel kulturowy, konglomerat budowany nierzadko na zasadzie *coincidentia oppositorum*, w myśl której przeciwieństwo może współtworzyć i wzbogacać całość, nie będąc wyrzucanym na margines.

Tak rozumiane Kresy pozostawać będą zatem duchowym miejscem o charakterze transgranicznym, w którym możliwa jest niezakłócona wymiana wartości, jednak, jak słusznie zauważa Barbara Sokołowska, taka ufność w siłę aksjologii i otwartość na przyjmowanie Inności może być niebezpieczna. Stanie się tak wówczas, jeżeli obok wartości pozytywnych, w strukturę etyczną przenikną także wartości patologiczne, będące realnym zagrożeniem dla danej kultury, mogące skutkować ich zanikiem lub przynajmniej wyjałowieniem⁵⁵. O nich przyjdzie nam jeszcze mówić, w tym miejscu dopełnimy obrazu uniwersalizmu niesionego przez kresową wspólnotę zgodnie z rozróżnieniem wprowadzonym przez Stanisława Uliasz:

1. Polimorficzność rozumiana jako wielopostaciowość i wielokształtność przy jednoczesnej przynależności do słowiańskiej wspólnoty historycznej. Kresowość wyróżniała się zatem dwujęzycznością i obecnością ludzi o co najmniej podwójnej tożsamości, czyli swobodnie poruszających się w obrębie kilku kultur.
2. Kulturowy federalizm, rozumiany jako dialog kultur i otwartość na innych. Według Uliasza siedł on w parze z ideą spotkania narodów i odpowiedzialnością za drugiego człowieka.
3. Ranga tożsamości indywidualnej i narodowej, w której idea polskości nie była wspomagana granicami politycznymi, a Inność mieściła się w rozumieniu lokalnej społeczności.
4. Pogranicze, uzyskujące dwojaką postać: jako obrzeże i jako sfera potencjalnego przenikania, wspólne pole zagrożeń i nadziei⁵⁶.

⁵⁴ Użył go Stanisław Vincenz w *Słowie wstępnym* do ostatniej części *Na wysokiej połoninie*, Barwinkowego wianka, Warszawa 1983, s. 302.

⁵⁵ Zob. B. Sokołowska, *Aksjologia „małej ojczyzny” w kontekście rozważań o piarstwie Stanisława Vincenza*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997, s. 139.

⁵⁶ Zob. S. Uliasz, *Literatura Kresów...*, dz. cyt., s. 27–28. W tym przypadku pojęcie „pogranicza” użyte jest przez autora jako synonim Kresów.

1.1.4 Świadomość kresowa

Dotychczasowe ustalenia wyraźnie wskazują sugerowaną na początku rozdziału komplikację w rozumieniu pojęcia „Kresy”. Różnicuje się ono znacząco w zależności od czasu historycznego, światopoglądu dominującego w danym okresie, waha się między byciem centrum a ciążeniem ku peryferyjności, obejmuje różne narodowości i stany społeczne, mieści się w realnych, geograficznych granicach lub traci ich ostrość albo wręcz staje się rzeczywistością wyobrażoną. Wszystko to wpływa na kształtowanie się specyficznej świadomości kresowej, którą Józef Chlebowczyk definiował następująco:

Cechować ją będzie niespotykana gdzie indziej amplituda postaw i zachowań społecznych, od nierefleksyjnego indyferentyzmu narodowego do programowego, świadomego uniwersalizmu z jednej strony, a z drugiej – od zdeklarowanego patriotyzmu do najdrastyczniejszych przejawów nacjonalistycznego zacietrzewienia, fanatyzmu oraz szowinizmu⁵⁷.

W pełni zgodnym z teorią Chlebowczyka jest najważniejszy bodaj komponent kresowej świadomości, czyli koncepcja małych ojczyzn. Jej specyficzny, niepowtarzalny charakter wynika z dostrzeżonej już hybrydyczności kultury kresowej, w której łączyły się różne pierwiastki kulturowe sankcjonowane przez wielonarodowość i wieloreligijność. Prowadzi to, jak zauważyła Ewa Wiegandt, do kształtowania się ojczyzn prywatnych, lokalnych, których specyfikę rozumiał tylko ten, kto był ich częścią. W wyraźny sposób wpływało to na poczucie przynależności do wąsko określonej wspólnoty, charakteryzującej się motywowaną kulturowo, a nie np. psychologicznie, odrębnością⁵⁸, i tworzeniem poczucia tutejszości, odczuwanej przez związek z rodzinnym krajobrazem i przyrodą. Ta prywatyzacja ojczyzny prowadzi także do wytworzenia specyficznej konstrukcji kresowego człowieka, która – w sposób naturalny i społecznie akceptowany pojmowana w przestrzeni lokalnej – na zewnątrz jawiła się jako pejoratywna koncepcja mieszańca, nawet, jeśli byłby to świadomy wybór. Taki człowiek osadzony w kulturze Kresów stał się częstym obiektem zainteresowania literatury, nierzadko wykraczającej poza umowne ramy literatury kresowej i zmierzającej ku uniwersalizmowi, mającemu swe korzenie w regionalizmie. Eugeniusz Czaplejewicz, analizując teksty pisarzy związanych z Kresami, zauważył, iż Czesław Miłosz, oprócz stron rodzinnych, zwraca się często ku kulturze amerykańskiej, Stanisław Vincenz i Julian Strykowski przywołują elementy włoskiego kanonu kulturowego, o Szwajcarii pisali Vincenz i Jerzy Stempowski, kulturę

⁵⁷ J. Chlebowczyk, *Procesy narodziłwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa-Kraków 1975, s. 24.

⁵⁸ Zob. E. Wiegandt, *Literackie formy świadomości kresowej*, „Polonistyka” 1997, nr 4, s. 196–201. Tekst znajduje się również [w:] *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, red. E. Rzewuska, Lublin 1997, s. 33–41.

Austro-Węgier doceniali Vincenz, Andrzej Kuśniewicz i Bruno Schulz, a koloryt żydowskości widoczny jest u wszystkich wymienionych pisarzy⁵⁹. We wszystkich tych miejscach, jak konkluduje Czaplejewicz, sytuacja kulturowa przypominała tę znaną z polskich Kresów, ukazywaną w różnych stadiach jej rozwoju, a „tuziemiec” w swej charakterystyce bliski był „człowiekowi kresowemu”.

Jako że przywołana koncepcja „człowieka kresowego” zostanie szerzej omówiona w dalszej części rozdziału, w tym miejscu służąc jedynie jako składowa świadomości kresowej, warto przejść do analizy innych cech tę świadomość dopełniających. Jak to już zostało zasygnalizowane, ukonkretniała ona ogólny mit Kresów do staropolskiego ich ujęcia jako przedmurza chrześcijaństwa oraz romantycznego utożsamienia z bastionem polskości, co z kolei wyznaczyło – jak zauważyła Wiegandt – kierunek uniwersalizacji kresowych wartości⁶⁰. Miało nim być przewyciężenie mającej swe źródło w etnocentrycznym spojrzeniu na kulturę opozycji swoje – obce, ukonkretnianej przez relację pojęć „zakorzenienie” – „wykorzenienie” jako prostej, binarnej opozycji mieszczącej się w pojmowaniu regionalizmu. Jak bowiem zauważyła francuska myślicielka Simone Weil, „wykorzenienie”, to nic innego, jak oderwanie od miejsc rodzinnych, zerwanie z bliską mentalnie przeszłością. Skutkuje ono swoistą, jak to określa Weil, „dezorientacją aksjologiczną”⁶¹ wynikającą z utraty tego „nieprzestrzennego centrum”⁶²: wiary, tradycji, poczucia przynależności do wspólnoty przechowującej wartości. Płynność wartości skutkuje zaś niepewnością i utratą bezpieczeństwa. W tej sytuacji wartość „zakorzenienia” jawi się jako oczywisty, pozwalający, zgodnie z intencją tej chrześcijańskiej myślicielki żydowskiego pochodzenia, na zapobieżenie aksjologicznej chwiejności. Podobnie wypowiadał się także Leszek Kołakowski, gdy pisał: „Istnieje potrzeba zakorzenienia. (...) Potrzeba zakorzenienia życia w świecie, gdzie czujemy się u siebie, jest normalna”⁶³.

1.2 Mityzacja przestrzeni – od mitu zdobywczego po obronny

W tak zarysowanej przestrzeni tekstu, pojęcie Kresów w sposób oczywisty odsyłać musi do zauważonego już, acz niedoprecyzowanego rozumienia dawnych południowo-wschodnich

⁵⁹ Zob. E. Czaplejewicz, *Czym jest literatura kresowa?*, [w:] *Kresy w literaturze*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 53.

⁶⁰ Zob. E. Wiegandt, dz. cyt., s. 198.

⁶¹ S. Weil, *Zakorzenienie*, [w:] *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Warszawa 1983, s. 247.

⁶² Tamże, s. 249.

⁶³ *Komunizm, Kościół i czarownice. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Adam Michnik*, „Gazeta Wyborcza” 1992, nr 274, s. 13.

terenów Rzeczypospolitej jako mitu, dodajmy, szeroko rozumianego, werbalizowanego w micie kresowym utożsamianym z Arkadią⁶⁴. Jako że na przestrzeni dziejów nie był on definiowany jednoznacznie, warto dostrzec jego rozwijające się w czasie znaczenia.

Mit obecny był już w kulturze antyku, np. Homerowi służył do alegoryzowania, wykładania ukrytego sensu, dla Platona zaś był równoznaczny z fantastyczną opowieścią, sprzeczną z religią i moralnością. Rozdzielenie mitu od wiary, które dokonało się nieco później, i przyznanie mu statusu opowieści zmyślonej umożliwiło wytworzenie mitologii traktowanej jako zamknięty repertuar, którego nie sposób uzupełnić, i utożsamianej z systemem wierzeń Greków i Rzymian. Rozumienie mitu lokowało go wówczas w semantycznej bliskości bajki utożsamianej z pięknem, ale nigdy z prawdą.

Ewolucja pojęcia przyspieszyła wraz z nadejściem romantyzmu, kiedy to bajka w znaczeniu mitu wyparta została całkowicie, a odwrót od literatury łacińskiej i literatur romańskich doprowadził do źródłowego poznania kultury greckiej, a w konsekwencji do uznania za prawdę i świętość tego, co pierwotne. Coraz częściej odchodzono także od pojęcia mitologii, traktując ją jako wtórną w stosunku do mitu. Odkrycie innych mitologii, np. germańskiej, orientalnej czy słowiańskich, doprowadziło do upadku grecko-rzymskiego „monopolu” na mit i wyodrębnienia przez Josepha Görresa jednego mitu początkowego, pramitu (*Urmythos*), będącego źródłem tak świętości i prawdy, jak i piękna. On to, stanowiąc prazasadę, rozpadał się na poszczególne systemy tracąc powoli swą świętość, by w końcu „umrzeć” jako mitologia, równoznaczna przez to z ujściem, a nie źródłem⁶⁵.

Na dalszych terminologicznych losach kategorii mitu zaważył XIX-wieczny rozwój nowych dziedzin nauki, wykorzystujących autorytet i badania Jana Jakuba Rousseau. Etnologia, antropologia kultury i antropologia społeczna, nauki blisko ze sobą spokrewnione i zajmujące się podobnymi problemami, czerpiąc w sposób twórczy z doświadczeń autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, wytworzyły w konsekwencji nową optykę spojrzenia na rozumienie przyrody i człowieka. W dziełach inicjatorów antropologii, Edwarda Tylera i Lewisa Morgana, a także ich następców (by wymienić chociażby Claude’a Levi-Straussa i Bronisława Malinowskiego), poznawanie

⁶⁴ Pojęcie „mitu kresowego” (mitu Kresów) mocno zakorzeniło się w literaturoznawstwie i dotyczy przede wszystkim terytoriów południowo-wschodniej Rzeczypospolitej. Rzadziej rozciągane jest na wszystkie terytoria wschodnie, w takiej jednak sytuacji badacze rozbijają ogólne pojęcie na mity przestrzenne, narodowe, np. Maria Janion używa określeń „mit litewski” czy „mit ukraiński”, przeciwstawiając je zresztą sobie; zob. tejsze, *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 184. Podobnie kwestie te ujmuje Jan Błoński; zob. E. Nowicka, *Kresy romantyków*, [w:] „Polonistyka” 1997, nr 4, s. 202.

⁶⁵ Zob. E. Kuźma, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, [w:] *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1992, s. 45.

skomplikowanej ludzkiej natury odbywa się poprzez poznawanie innoziemców⁶⁶. Konsekwencje takiej postawy okażą się dla nas niezwykle istotne w dalszej części pracy, gdyż dzięki niej uaktywnione zostaną kategorie poznawcze zwrócone ku odkryciu w cudzoziemcu („Innym”, „obcym”) atrybutów „tuziemstwa” równoznacznego z poczuciem pełni człowieczeństwa, a także uzasadniony zostanie proces demitologizacji mitu. Pozytywistyczna atmosfera wpłynęła na kwestionowanie wszystkiego, co niedostępne empirii, stąd też coraz częściej odchodzono od utożsamiania mitu z pierwotnością, prawdą i świętością, po to, by w końcu podporządkować go nauce i historii, jako doświadczalnym i sprawdzalnym dziedzinom wiedzy.

Ukazanie logiki zmian terminologicznych kategorii mitu w perspektywie wielowiekowego trwania i funkcjonowania pojęcia z punktu widzenia podejmowanych problemów wydaje się zasadne, gdyż pozwoli nie tylko uznać za Eliadem, iż nauki nie da się oddzielić od mitu⁶⁷, lecz także przedstawić trwałe splątanie mitu i historii. To zaś odsłoni specyfikę sposobu przedstawiania rzeczywistości w obydwu interesujących nas tetralogiach: zamierzona i celowa mitologizacja nie będzie oznaczać w nich odejścia od historyzmu, a jedynie zgodę na dziejowe zobiektywizowanie opisu świata⁶⁸. Założenie to znajduje swe potwierdzenie także w poglądach Ewy Wiegandt, która, uważając mit za pojęcie „tyleż niewygodne, co niezbędne”, twierdzi, że –

z jego pomocą najtrafniej się określa poetykę małych ojczyzn, która nie naśladuje, lecz interpretuje traumatyczne doświadczenia ostatecznej utraty, dramat wykorzenienia, okrucieństwo historii, której rytm ma polegać na tym, że bratobójstwo jest konsekwencją braterstwa, co prowadzi do kwestii odpowiedzialności moralnej za zbrodniczość dziejów⁶⁹.

Taki sposób ujęcia mitu skutkować powinien nawet jeśli nie zrównaniem ważności znaczenia Polaków i Ukraińców w rzeczywistości kresowej, to przynajmniej spostrzeżeniem, że Kresy (także w wymiarze literackim) „stały się w istocie rzeczy polem ścierania się dwóch przeciwstawnych koncepcji dyskursu tożsamościowego⁷⁰: z jednej strony, dyskursu etno- i polonocentrycznego, z drugiej – pluralistycznego dyskursu różnoetnicznego”⁷¹. Spostrzeżenie

⁶⁶ Zob. A. Mencwel, *Wstęp: wyobrażenia antropologiczne*, [w:] *Wiedza o kulturze*, cz. 1. *Antropologia kultury*, red. tenże, Warszawa 1995, s. 10–11.

⁶⁷ Zob. E. Kuźma, dz. cyt., s. 52.

⁶⁸ Zob. M. Czarnik, *Chasydyzm jako temat kulturowy. W kontekście „Na wysokiej poloninie” Stanisława Vincenza*, maszynopis, Rzeszów 2002.

⁶⁹ E. Wiegandt, *Kresy we współczesnych badaniach literackich*, [w:] „Prace Filologiczne...”, dz. cyt., s. 84.

⁷⁰ W rozumieniu Edwarda Kasperskiego dyskurs ten „ustalał równocześnie granice tego, co własne, narodowe, polskie, oraz tego, co cudze, obce, wrogie. Maskował przesunięcia i pęknięcia, wynikające z przemian historycznych, niekorzystnych dla polskiej racji stanu i frustrujących świadomość narodową”; zob. tegoż, *W perspektywie metodologii*, dz. cyt., s. 62.

⁷¹ Tamże, s. 63.

to ma swoje wyraźne odzwierciedlenie także w badaniach literackich i kresowej metodologii. Z jednej strony dostrzec można badawcze działania np. Bolesława Hadaczka czy Jacka Kolbuszewskiego, konsekwentnie podkreślających polską obecność na Kresach i rolę polskości w kształtowaniu ich *genius loci*, z drugiej zaś zauważyć należy aktywność Edwarda Kasperskiego, Eugeniusza Czaplejewicza, czy – z młodszych badaczy – Bogusława Bakuły i Dariusza Skórczewskiego. Podkreślają oni z kolei zdecydowanie uniwersalistyczny charakter kresowej rzeczywistości, szczególną wagę przykładając do jej polimorficznego charakteru i wartości różnoetniczności. Doceniając powyższe wartości, czynią to jednak w sposób zrównoważony, nie eksponując nadmiernie znaczenia którejkolwiek z nacji i nie poddając się łatwej pokusie zadośćuczynienia stronie ukraińskiej za wieki polskiej, szlacheckiej dominacji poprzez oddanie Kresów w świadomościowe władanie. Bogusław Bakula, recenzując bowiem pracę *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914* Daniela Beauvoisa, pisał:

Przy całym ogromnym szacunku dla autora i polskiego poczucia winy (nie u wszystkich, rzecz jasna) jakieś miary obiektywizmu obowiązują. Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że ta sprawa, ujęta jako niekończący się łańcuch przewin polskich ziemian (to nie cała Polska przecież i nie wszyscy Polacy) wobec ukraińskiego ludu może dość zgrabnie służyć jako wewnętrzne usprawiedliwienie ostatecznego rozwiązania kwestii polskiej na Ukrainie w XX wieku przez bolszewików, Sowietów i władze dzisiejszej Ukrainy. (...) Beauvois nie powinien się dziwić dystansowi Polaków do jego dzieła. Ich kresy są dzisiaj już tylko wprawdzie wirtualne, ale kto powiedział, że to zabronione. Możemy negatywnie oceniać (za)wartość intencjonalną kresowego bzika, ale z faktem jego istnienia, nawet wirtualnym, polemizować nie warto⁷².

Gwoli naukowej obiektywności należy jednak w tym miejscu dodać, iż Beauvois słusznie zarzucił wcześniej Jackowi Kolbuszewskiemu, iż jego książka zatytułowana *Kresy*, skądinąd fascynująca w swej zawartości i oprawie, poprzez wydanie w serii *A to Polska właśnie!*, „ogromnie przyczyniła się do potęgowania legend i stereotypów”⁷³.

Dychotomiczny charakter postrzegania Kresów ma swoje przełożenie na wyobrażenia ich dotyczące, precyzyjnie nazwane przez Eugeniusza Czaplejewicza, wyróżniającego następujące, bardzo szczegółowe mity kresowe:

1. Kresy jako egzotyka.
2. Kresy jako zagrożona granica, której należy bronić.
3. Kresy jako szkoła męstwa i rycerskości.
4. Kresy jako „głucha puszcza” lub „ziemia niczyja”, czekająca na zagospodarowanie i ucywilizowanie.

⁷² B. Bakula, *Anty-Kresy Daniela Beauvoisa*, „Odra” 2007, nr 4, s. 53.

⁷³ D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński...*, dz. cyt., s. 23.

5. Kresy jako królestwo Natury.
6. Kresy jako żywioł szlachecki, matecznik sarmatyzmu, uobecnianie w symbolice szlacheckiego dworku.
7. Kresy jako żywioł ludowy; naturalny i autentyczny.
8. Kresy jako „raj utracony”.
9. Kresy jako „Arkadia zniszczona”.
10. Kresy jako „metaprzestrzeń przygody”.
11. Kresy jako cel działań organicznych.
12. Kresy jako „niezagojona rana” Rzeczypospolitej, „odrabiana” jej część.
13. Kresy jako piekło historii, miejsce zgęszczenia antagonizmów.
14. Kresy jako zbiorowa mogiła Rzeczypospolitej.
15. Kresy jako projekcja przeszłości.
16. Kresy jako wielkie rozstaje dróg między Europą i Azją⁷⁴.

Jak zauważa ponadto Czaplejewicz, wspólną cechą wymienionych mitów jest przypisywanie przez nie Kresom wyjątkowości, przy czym każde z wymienionych wyobrażeń lokować będzie ją w czym innym. Spostrzeżenie to powoduje, iż tak szczegółowe zróżnicowanie semantyczne zaproponowane przez autora *Kresowych bałagulów*, choć bardzo cenne, okaże się nieprzydatne w toku prowadzonych rozważań, nadmiernie je niuansujące. Stąd też bardziej zasadnym wydaje się wykorzystanie uogólniającej terminologii zaproponowanej przez Kasperskiego, w myśl której pojmowanie kresowej mitologii rozpinać się będzie między znaczeniami ewokowanymi przez pierwotny mit zdobywczy, sankcjonowany legendą *antemurale christianitatis* i ustanawiania granicy na Dnieprze, a mitem obronnym. Ten zaś swe źródło ma w rzeczywistości XIX wieku, w której to przedmurze zamieniło się w rodowe gniazdo o cechach arkadyjskich, mające być za wszelką cenę strzeżonym⁷⁵. Taki rodzaj ujęcia zbieżny będzie także z wizją domu onirycznego propagowaną przez Gastona Bachelarda, według którego dom, stanowiąc centralny punkt przestrzeni, jest także obrazem, „który w marzeniach i snach staje się siłą opiekuńczą”⁷⁶.

Mit zdobywczy ma swe źródło jeszcze w czasach staropolszczyzny, kiedy to funkcjonowało wyraźne przekonanie o niekwestionowalnych prawach Polski do Kresów,

⁷⁴ Zob. E. Czaplejewicz, *Czym jest literatura kresowa?*, dz. cyt., s. 15–16.

⁷⁵ Zob. E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity...*, dz. cyt., s. 110. Kwestię tę dostrzega także Elżbieta Nowicka, pisząc, iż Kresy ukazywane w dawnej (od oświecenia) literaturze, to „twierdze i oazy”; zob. tejże, dz. cyt., s. 202. Nieco inne nazewnictwo proponuje Dorota Sapa, wprowadzająca do badań kresoznawczych koncepcję mitów koegzystencji narodów i konfrontacji, niemniej ich znaczenia pokrywają się z rozumieniem zagadnienia przez Edwarda Kasperskiego; zob. tejże, dz. cyt., s. 87.

⁷⁶ G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka*, Warszawa 1975, s. 271, cyt. za: D. Sapa, dz. cyt., s. 71.

oparte na dwóch faktach: spełnianiu cywilizacyjnej misji względem ludności niepolskiej oraz ofierze krwi, poniesionej w walkach o obronę tych terytoriów⁷⁷. Mamy w tym miejscu do czynienia z pozorną sprzecznością, jako że funkcjonowanie mitu zdobywczego sankcjonujemy wartością zbrojnej walki w obronie ziem kresowych. Zgodnie z autorską ideą Edwarda Kasperskiego sens zdobywania wynika z przekonania o etnicznej wyższości Polaków i niezbywalności praw do Kresów, co w sytuacjach ekstremalnych, przede wszystkim wojennych, zmuszało do wystąpienia w ich obronie. Wobec takiego rozumienia społecznej i cywilizacyjnej roli, oczywistą staje się hierarchia kresowej ludności. Polacy obecni byli po to, by tworzyć prawa i dbać o ich przestrzeganie, natomiast pozostali, przede wszystkim Rusini (Ukraińcy), jako najliczniejszy komponent kulturowy, mieli być jedynie przedmiotem i materiałem misji cywilizacyjnej warstwy oświeconej. Kontrastowość podziału dostrzegana była także na poziomie wyznaniowym i rozumiana jako zderzenie dwóch światów: światłego w chrześcijaństwie i zabobonnego, pogańskiego, a nawet jeśli chrześcijańskiego, to w uważanym za gorszy rycie wschodnim. Stąd rodzi się konwencjonalność ujęć, wykorzystująca stereotyp prawego polskiego rycerza, budującego kresowe fortece w celu obrony świętej rzymskiej wiary przed pogaństwem i zacofanego Rusina, nieświadomego wartości narodowych, łatwo poddającego się najeźdźcom, kimkolwiek by oni nie byli⁷⁸. Tworzy to sugestywny obraz Ukrainy jako Arkadii niszczonej czy też raju bezustannie zagrożonego wrogią napaścią⁷⁹. Jak zauważa Dorota Sapa, takie rozumienie stosunków społecznych sprawia, iż Polak w imię swej misji kresowej nadawał sobie prawo do kolonizowania nie tylko ziem, ale i nacji. Co prawda Sapa dodaje, iż kolonizacja ta polega tylko na wdzieraniu się w obcą przestrzeń, zakładaniu nowych gospodarstw na terenach bezludnych lub słabo zaludnionych⁸⁰. Niemniej w myśl dzisiejszego rozumienia kolonizacji oczywistym jest, że tworzenie osad zamieszkiwanych przez ludzi uważających się za przedstawicieli kultury wyższej, ponadto tak ekspansywnie nastawionych, reprezentujących bez wątpienia wyższą cywilizację i „właściwą” religijność – skutkować musiało ingerencją w kulturowy kanon

⁷⁷ Zob. D. Sapa, dz. cyt., s. 50.

⁷⁸ Tego rodzaju predestynacja, w rozumieniu polskiej szlachty, do „władania” Kresami, wynikająca z ofiary krwi, nosi wszelkie znamiona mitu etnicznego, o którym Stanisław Ossowski pisał, iż „sięga daleko w przeszłość. Związki krwi z pokoleniami przeszłymi dają prawo do spadku. Rzecz w tym, by nawiązać do takich przodków, którzy zostawili godne dziedzictwo”, tegoż, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, [w:] *Dziela*, t. III, Warszawa 1967, s. 219, cyt. za: D. Sapa, dz. cyt., s. 69.

⁷⁹ Zob. E. Nowicka, dz. cyt., s. 202. Andrzej S. Kowalczyk rzeczywiście taką nazwał z kolei „Arkadią naznaczoną bólem”; zob. tegoż, „*Stepowa Hellada*”. *Ukraina w eseistyce i epistolografii Jerzego Stempowskiego*, [w:] *Pogranicze kultur*, dz. cyt., s. 83.

⁸⁰ Tamże, s. 51.

ludności pierwotnie tamte tereny zamieszkującej, traktowanej nierzadko jak narodowo i kulturowo bezkształtna masa. Teza ta znajduje potwierdzenie w słowach Mircei Eliadego:

Dla człowieka religijnego ta niejednorodność przestrzeni znajduje wyraz w doświadczeniu przeciwieństwa, jakie zachodzi między obszarem rzeczywistym, tym, który istnieje realnie, a całą resztą, otaczającą obszar ów dziedziną bezkształtu. (...) To właśnie „rozdarcie” przestrzeni pozwala na ustanowienie świata, gdyż ono to odsłania punkt stały, oś wszelkiej przyszłej orientacji, wszelkiego ukierunkowania⁸¹.

Takie ujęcie kresowej rzeczywistości jednoznacznie odsyła ku wizjom arkadyjskim, ukazuje wschodnie tereny Rzeczypospolitej jako idyllę, miejsce rycerskiej przygody, stające się uswojczonym i uznanym za własne⁸². Oczywiście spojrzenie to wynika z polskiego tylko punktu widzenia, wedle którego przestrzeń południowo-wschodnich obszarów dawnej Polski stanowi dziedzictwo czasów jagiellońskich, odsyła do tradycji Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Rodzi to iluzoryczne przekonanie o możliwości koegzystencji różnych etnikonów, stapiających się w możliwie jednolity społecznie i etnicznie amalgamat, czego świadectwem są słowa Stanisława Vincenza kierowane w liście do innego tęskniącego za utraconą polską rzeczywistością – Andrzeja Bobkowskiego:

Oto nie mogłem się rozstać i nigdy nie rozstanę z tradycją tak zwaną jagiellońską. A mianowicie od Karaimów na północy aż po Hucułów czy chasydów (jako produkt regionalny), a historycznie na przykład od jezuitów w Smoleńsku, siewców oświaty na Moskwę, aż do polskich arian, których autentyczne resztki spotkałem na Węgrzech – to wszystko dla mnie całkiem widoczne – Polska⁸³.

Mit Polaka-rycerza, zdobywcy, który wraz z upływającym czasem, w XX wieku, modyfikowany był do komplementarnego mitu pioniera i żołnierza, od połowy XIX wieku funkcjonował równoległe z drugim uogólnianym przez Kasperskiego mitem – obronnym. I w tym przypadku, podobnie jak w poprzednim, mamy do czynienia z nazewniczą kontrowersją, jako że to, co z rozumienia pojęcia winno być broniące, było początkowo tak naprawdę traktowane jako centrum, rozsądnik kulturowy i cywilizacyjny, a chęć obrony polegała tylko na utrzymaniu stanu posiadania. Z czasem jednak wrócił on do swych znaczeń

⁸¹ M. Eliade, dz. cyt., s. 49.

⁸² Jak dostrzega Janusz Tazbir, możliwe były także ujęcia przeciwstawne, czego przykładem jest chociażby *Prawem i lewem* Władysława Łozińskiego, w którym czytamy: „Co za świat, co za świat! Groźny, dziki, zabójczy. Świat ucisku i przemocy. Świat bez władzy, bez rządu, bez ładu i bez miłosierdzia. Krew w nim tańsza od wina, człowiek tańszy od konia. Świat, w którym łatwo zabić, trudno nie być zabitym”, cyt. za: J. Tazbir, *Rola Kresów Wschodnich w dziejach Rzeczypospolitej*, [w:] „Prace Filologiczne...”, dz. cyt., s. 33.

⁸³ List Stanisława Vincenza do Aleksandra Bobkowskiego z grudnia 1954 roku, cyt. za: A. Vincenz, *Posłowie do S. Vincenz, Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek. Epilog*, Warszawa 1983, s. 564. Stanisław Uliasz wizję Polski jagiellońskiej nazywa „obszarem niedefiniowanej tożsamości”, w którym „umacniała się idea polskości jako narodu otwartego”; zob. tegoż, *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, dz. cyt., s. 30. Pojęcie to rozbudowuje Bolesław Hadaczek, według którego tzw. Kresy jagiellońskie to Kresy zewnętrzne, inaczej: utracone, zakordonowe, Mohortowe i dalekie; zob. tegoż, dz. cyt., s. 251.

podstawowych, stając się, zwłaszcza w obliczu rodzącej się ukraińskiej świadomości narodowej, „syndromem twierdzy” (a później nawet „oblężonej twierdzy”), nakazującym bezustanną czujność wobec tych, którzy mogliby zagrozić mityzowanemu światu⁸⁴. Tak postrzegana rzeczywistość wiązała się z pewnymi stałymi elementami kresowej rzeczywistości, z których najważniejszą był oparty na pierwotnych cechach granicznej fortecy dworek szlachecki.

Stanowił on centralny punkt kresowej przestrzeni i spełniał rolę, jakby żywcem wyjętą z kart *Pana Tadeusza*, zgodną ze słowami jednego z napoleońskich żołnierzy, wracających w rodzinne strony: „Wpadam do Soplicowa jak w centrum polszczyzny/ Tam się człowiek napije, nadysze ojczyzny”⁸⁵. Ta zaś mogła być tylko jedna, symbolizowana przez orła, który przewodzi rycerzowi na koniu (Litwa) i Archaniołowi (Ukraina), co jest przejawem oczywistej polskiej megalomanii narodowej⁸⁶. Szlachecki dwór kresowy, rodowe gniazdo, egzemplifikuje również wartość własnej narodowej tożsamości, zawsze fundowanej względem innego i – co ważne – nabierającej zupełnie odmiennych kształtów niż koncepcja tożsamościowa Polaka zamieszkującego inne części dawnej Rzeczypospolitej. Jak twierdzi Kaja Kaźmierska –

bycie Polakiem na Kresach Wschodnich oznaczało posługiwanie się określonym językiem, opowiedzenie się za szczególnym uniwersum symbolicznym oraz wizją świata wyrażoną zarówno w przestrzennych, jak i politycznych kategoriach. Identyfikacji z polskością towarzyszyło przy tym bardzo silne przywiązanie do małej ojczyzny⁸⁷.

Taki sposób funkcjonowania Polaków na Kresach, tworzenie – posiłkując się formułą Doroty Sapy – „polskich wysp na ukraińskim morzu”, rozumianych przede wszystkim jako szlacheckie siedziby, powodował wykształcenie się specyficznej świadomości, nietożsamej z poczuciem przynależności narodowej Polaków z innych części państwa. Otoczenie przez ludność z założenia niesprzyjającą, jak w specyficznym procesie ewolucji, skutkowało wyeksponowaniem takich cech, jak wspomniana już permanentna czujność i gotowość do obrony terytorium, ale również ofiarność, waleczność czy chęć działania – właściwości niezbędnych w skutecznej walce o utrzymanie stanu posiadania⁸⁸. Z jednej strony rodziło to trwałe poczucie własnej wartości, równocześnie jednak przyczyniało się do radykalizowania mitu obronnego w syndrom „oblężonej twierdzy”. Znajduje to swoje potwierdzenie w obserwacjach Janusza Tazbira, który twierdzi, że długotrwałe przekonanie polskiej szlachty

⁸⁴ Zob. K. Kaźmierska, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej*, Warszawa 1999, s. 139.

⁸⁵ A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994, s. 343.

⁸⁶ Zob. D. Sapa, dz. cyt., s. 60–61.

⁸⁷ K. Kaźmierska, dz. cyt., s. 142–143.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 144.

o wzorcowo, nieomal idyllicznie układających się stosunkach z ludnością ukraińską, włościańską, oparte na przeświadczeniu, iż Ukraińcy pragną polskiej misji cywilizacyjnej i cenią sobie pracę na szlacheckich polach jako źródło dochodów rodziny – było iluzją. W rzeczywistości bowiem „dwory były wznoszone na wulkanie nienawiści dziedziczonej z pokolenia na pokolenie”⁸⁹, wynikającej z niezaspokojonego głodu ziemi wśród ludności ukraińskiej oraz fatalnej polityki administracyjnej względem niej prowadzonej, tak zbiurokratyzowanej i rozbudowanej fiskalnie, iż mogącej wywołać jedynie niechęć autochtonów⁹⁰.

Tak więc kresowy polski dom, utożsamiany ze szlacheckim dworkiem, czy rzadziej – pałacem magnatów bądź chatą osadnika, pozostający w symbiozie z ukraińskim otoczeniem lub od niego izolowany, akceptowany albo wyalienowany, według Doroty Sapy „jest metaforą istnienia polskiej kultury na Kresach, jej źródłem i gwarantem stabilności”, a „granica między tą wyspą a ukraińskim morzem, jej rodzaj i napięcie stała się metaforą relacji polsko-ukraińskich”⁹¹. Rozumienie domu kresowego obejmować będzie także swoistą reifikację tradycji, ładunek aksjologiczny posiadać będą również przedmioty stanowiące jego wyposażenie, podobnie jak to miało miejsce w przywoływanym już ujęciu *Pana Tadeusza*. Znajdzie to swe potwierdzenie w dalszej części pracy, w przestrzeni tekstowej obydwu analizowanych tetralogii.

1.2.1 Czas kresowy

Metodologiczne rozumienie Kresów w znaczeniu historycznym nie może obejść się bez poruszenia kategorii czasu, gdyż, jak zauważył Stanisław Uliasz –

przestrzeń geograficzna i czas historyczny podlegają przeobrażeniom w taką czasoprzestrzeń kultury, która zwykle przez sakralizację dowartościowuje strony rodzinne, w znaczeniu odnajdywania w nich ukrytego głębokiego sensu. Podróż do „małej ojczyzny” zdecydowanie się więc rozszerza i uzyskuje charakter podróży do źródeł, w których tkwią zarówno polskie wartości oraz symbole narodowe, jak i polskie kompleksy oraz wady⁹².

Koncepcję tę rozbudowuje Eugeniusz Czaplejewicz, zauważając, iż czas kresowy znacząco różni się od typowego jego postrzegania, jako że –

⁸⁹ J. Tazbir, *Rola Kresów Wschodnich...*, dz. cyt., s. 32–33.

⁹⁰ Janusz Tazbir w powyższym tekście wspomina publicystyczną działalność Józefa Mackiewicza, który w swych felietonach porównywał wręcz styl funkcjonowania polskich urzędników do „stylu bycia kolonizatorów w murzyńskim kraju”; zob. s. 32.

⁹¹ D. Sapa, dz. cyt., s. 70.

⁹² S. Uliasz, *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, dz. cyt., s. 29.

jest powolny, ale to nie znaczy nieruchomy, bardziej przypomina wodę stojącą w stawie niż rzekę, ale jest to ruch, ruch inny – bliższy naturze, biologiczny, zatem mało wyróżniający się na tle przyrody, podobny do wiecznego trwania. Ruch taki, cykliczny, nie powoduje zmiany, lecz paradoksalnie, zwiększa trwałość i stabilność. (...) W efekcie ludzie żyją tu w zupełnie innej epoce, wcześniejszej o parę stuleci. (...) Przeszłość, choćby bardzo odległa, jest stale obecna⁹³.

Częścią wspólną spostrzeżeń Uliasa i Czaplejewicza jest bardzo mocne zakotwiczenie czasu kresowego w przeszłości, sugerujące jej niezbywalną wartość. Wbrew potocznemu rozumieniu to przeszłość zdaje się być kategorią ważniejszą od terażniejszości, jako kryterium etyczne, źródło wartości nieprzemijających, używając terminologii Vincenza – „prawda starowieku”. Zbieżne jest to z koncepcją „długiego trwania” zaproponowaną przez Fernanda Braudela, twierdzącego, iż pozytywna pamięć, rozwijająca się wertykalnie w dziejowym bezczasie, jest znacznie bardziej wartościowa od nastawionego na „teraz” „krótkiego czasu”, którym rządzi ciasna, wydarzeniowa rzeczywistość⁹⁴, będąca zaprzeczeniem ładu kosmicznego, niszcząca arkadyjskość wizji. Kresy postrzegane przez pryzmat specyficznie rozumianej kategorii czasu jawiły się jako kulturowy fenomen, jednak to, co przetrwało mnogość wojennych zawieruch, musiało ulec „nowym czasom”, czyli ekspansji cywilizacji zachodniej, postrzeganej przez pryzmat rozwoju przemysłowego od połowy XIX wieku. Wszystko to sprawiło, iż kresowy „czas zamknięty” został pokonany przez czas historyczny, co skutkowało przeświadczeniem o nieuchronnym końcu Kresów w dotychczasowym kształcie i ujęciu ich w formuły eschatologiczne.

1.3 Literacki wymiar kresowości

Mityzacja rzeczywistości, specyficzne pojmowanie przestrzeni kresowej oraz oryginalność koncepcji czasu sprawia, iż tak pojmowane Kresy nabierają bardzo wyraźnych znamion literackości, właściwych nurtowi „małych ojczyzn”. Rozkwitł on w szczególności sposób na początku lat 90. ubiegłego stulecia, co związane było z zauważoną już nostalgiczną „erupcją pamięci”⁹⁵ po zniesieniu świadomościowej blokady, wynikającą z przełomu politycznego roku 1989 w Polsce. Większość krytyków literackich oraz badaczy literatury

⁹³ E. Czaplejewicz, *Czym jest literatura kresowa?*, dz. cyt., s. 18.

⁹⁴ Zob. F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, [w:] tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 51.

⁹⁵ Określeniem tym posługuje się Pierre Nora, definiując je jako „czas upamiętnienia” lub „czas pamięci”, związany z „krytyką oficjalnej wersji historii, odkrywaniem zepchniętych w niepamięć fragmentów dziejów, rewindykowaniem śladów przeszłości wymazanej lub skonfiskowanej”; zob. tegoż, *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 37. Ten sam tekst ukazał się w „Res Publice Nowej” w jubileuszowym, dwusetnym numerze w roku 2010 (nr 10).

twierdzi, że zapoczątkowany on został wydaniem *Weisera Dawidka* Pawła Huellego i wywołał niemal lawinę podejmujących tę problematykę, emancypujących prowincję tekstów literackich, należy jednak zauważyć, iż nurt ten nie był nowatorski. Miał on swe źródła w literaturze kresowej, która, jak twierdzi Kamila Solon-Serek w odniesieniu do „zamojskiej trylogii” Piotra Szewca (*Zagłady, Zmierzchów i poranków* oraz *Bocianów nad powiatem*)⁹⁶, „obowiązek dokumentowania czasu i historii zastąpiła artykulacją związków jednostki ze swą lokalną historią i przestrzenią oraz poszukiwaniem swoich korzeni i tożsamości”⁹⁷. Skutkuje to zauważoną przez Przemysława Czaplińskiego szczególną więzią między człowiekiem i przestrzenią oraz umiejętnością odkrycia w sobie wrażliwości ukształtowanej za sprawą miejsca pochodzenia⁹⁸. I właśnie temu literackiemu podglebiu, do którego zaliczyć należy *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza, jak i, przynajmniej po części, galicyjską tetralogię Juliana Strykowskiego, należy przyrzeć się bliżej, zwłaszcza w odniesieniu do koncepcji pisarza i człowieka kresowego.

1.3.1 Pisarz kresowy

Zamiar precyzyjnej charakterystyki pisarza kresowego rodzi jednak spore komplikacje, wynikające ze zdefiniowanej już złożoności pojmowania literatury kresowej. Jak to zostało udowodnione, jawi się ona jako wewnętrznie rozszczepiona, a nawet skontrastowana, gdyż łączy świadomość „bycia kresem”, geograficznym i kulturowym limesem, wartością brzegową, a równocześnie aspiruje do funkcjonowania jako wyraźne centrum, podkreśla wartość „bycia u siebie”. Skutkuje to, rzecz jasna, zamgleniem pojęcia „pisarza kresowego” i skłania do poszukiwań odpowiedniej metody badawczej. Można w tym miejscu przywołać np. komplementarne propozycje Bolesława Hadaczka uznającego, iż przyjęcie określonej formuły badań w odniesieniu do pisarza kresowego pomoże lepiej rozumieć fenomen kresowej literackości.

Zaleca on przede wszystkim wykorzystanie tzw. metody geograficzno-regionalistycznej, w myśl której zarówno pisarz, jak i jego utwór związani są mocno z regionem rodzinnym, na którego odczuwanie i rozumienie mają wpływ przestrzenne doświadczenia

⁹⁶ Postać Piotra Szewca, jako biografa i przyjaciela Juliana Strykowskiego, okaże się istotna w dalszej części dysertacji.

⁹⁷ K. Solon-Serek, „Centrum, w którym skupia się światło” – obraz polsko-żydowskiego miasteczka w prozie Piotra Szewca, [w:] *Polacy-Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. E. Prokop-Janiec, Kraków 2014, s. 163–164.

⁹⁸ Zob. P. Czapliński, *Literatura polska 1976–1988. Przewodnik po prozie i poezji*, Kraków 1999, s. 200.

z dzieciństwa. Myśli on tu zwłaszcza o związkach z przyrodą i zapamiętanymi sprzed lat ludźmi, dowodząc, zgodnie z teorią Józefa Nadlera, iż „istnieje tajne zespolenie człowieka z ziemią ojczystą i grupą etniczną”⁹⁹. Teza ta wydaje się być kusząca, zgrabnie bowiem dookreśla rozumienie Kresów jako mitu i miejsca trwale oddziałującego na związanego z nimi człowieka, niemniej nie jest ona pozbawiona wad, i to stawiających pod znakiem zapytania słuszność jej wykorzystania. W sposób mało fortunny przyjmuje ona założenie, iż „pisarze kresowi mocno przywierają do swych «małych ojczyzn» i dają temu wyraz”¹⁰⁰, co skutkować musi zarzutem o braki tyleż logiczne, co merytoryczne takiego wnioskowania. Jak zauważa Kasperski, eksponowana tajność zespolenia człowieka z rodzinną przestrzenią jest niemożliwa do udowodnienia właśnie z uwagi na jej ukryty charakter. Co więcej, przywołuje on mnogość przykładów, by wspomnieć chociażby Brunona Schulza, Bolesława Leśmiana czy Juliana Tuwima, którym żydowskie pochodzenie (według Hadaczka – „zespolenie z grupą etniczną”) w żaden sposób nie przeszkadzało być wybitnymi polskimi twórcami. Powołuje się także na przykład Josepha Conrada, wychowanego w Berdyczowie i mającego istic abstrakcyjne wyobrażenie morza, który w dorosłym życiu stał się świetnym pisarzem marynistycznym, w żaden sposób nieodwołującym się do czasu i przestrzeni dzieciństwa¹⁰¹. Wydaje się ponadto, iż Hadaczek nie dostrzega jeszcze jednej słabości teorii geograficzno-regionalistycznej. Postulowane przez niego wyrastanie z rodzinnego regionu zmuszałoby do konstatacji, iż pisarzem kresowym może być tylko ten, kto na Kresach się urodził i spędził tam przynajmniej dzieciństwo, by kresowa świadomość mogła się w nim zakorzenić. Takie ujęcie musiałoby rodzić spostrzeżenie o naturze paradoksu: Kresy przestałyby istnieć wraz ze śmiercią tych pisarzy, którzy stamtąd w świadomy sposób pochodzili. Jak zatem można by wytłumaczyć zauważoną restytucję kresowej literackiej mody w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i trwającą przez lat co najmniej kilkanaście? Kto miałby ją tworzyć i – co równie ważne – rozumieć, skoro po 1945 roku Kresy były jedynie funkcją pamięci?¹⁰²

W tym miejscu pojawia się drugi sposób ujęcia literatury kresowej w rozumieniu Hadaczka, dostrzegający ważność kryterium biograficznego. Wykorzystane częściowo

⁹⁹ Metody badania koncepcji pisarza kresowego określone przez Bolesława Hadaczka i cytowanego przez niego Józefa Nadlera przywołuje Edward Kasperski w swych *Kresach, pograniczach i mitach...*, dz. cyt., s. 114–119.

¹⁰⁰ *Antologia polskiej literatury kresowej XX wieku*, wybór tekstów, wstęp i objaśnienia B. Hadaczek, Szczecin 1995, s. 5–13, cyt. za: E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity...*, dz. cyt., s. 114.

¹⁰¹ Zob. tamże, s. 115.

¹⁰² W tym samym tekście Edward Kasperski polemicznie zauważa, iż motywacja do tworzenia literatury o charakterze kresowym może być przeciwna do przywoływanych przez Bolesława Hadaczka, jako że „impulsami twórczymi niekoniecznie bywają «region geograficzny» i «środowisko rodzinne». Pisarza i jego twórczość niekoniecznie objaśnia «wyrastanie» z nich. Przeciwnie, bodźcem pisarstwa może stać się wykorzenienie i wyobcowanie, fala politycznych resentymentów związanych z Kresami, nostalgii, mitotwórstwo historyczne, pospolity koniunkturalizm”, s. 116.

w ujęciu geograficzno-regionalistycznym okazało się ono nieskuteczne, warto jednak prześledzić, jak prezentować się będzie w metodzie geograficzno-biograficznej, stanowiąc jej konstytutywny element. Wydawać by się mogło, zgodnie z zarzutami formułowanymi przez Kasperskiego, iż także ta metoda musi okazać się błędną, ponieważ niezmiennie zakłada trwały związek pisarza z jego środowiskiem społecznym i przestrzennym. Kresy zaś, zarówno z definicji, jak i literackich realizacji, są przestrzenią niejednorodną kulturowo i etnicznie, azylem ludzi migrujących, przestrzenią wędrowców. Co więcej, zmarły w 2016 autor m.in. monografii Sørensa Kierkegaarda zwraca uwagę na wieloznaczność określenia „region rodzinny” i kwestionuje wykorzystywanie go jedynie w odniesieniu do Kresów. Trudno odmówić racji temu sposobowi myślenia, także gdy weźmie się pod uwagę historie życiowe Stanisława Vincenza i Juliana Strykowski. Obydwaj przecież, choć urodzili się na Kresach (odpowiednio – Słoboda Rungurska na Huculszczyźnie i galicyjski Stryj), sporą część życia spędzili poza stronami rodzinnymi. Vincenz w wyniku działań wojennych musiał opuścić dom rodzinny i jako 52-letni, dojrzały mężczyzna udać się na Węgry, by ostatnie 31 lat życia spędzić poza Polską (zmarł w 1971 roku w Szwajcarii), zaś Strykowski, zmarły w roku 1996, w mieście pochodzenia nie przebywał właściwie już od roku 1924, w którym to rozpoczął studia polonistyczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie¹⁰³, a większość życia, wyjąwszy czas II wojny światowej i pracę w charakterze kierownika placówki Polskiej Agencji Prasowej w Katowicach oraz korespondenta PAP we Włoszech, spędził w Warszawie. Wedle Kasperskiego zatem, każde miejsce pobytu może stać się „regionem rodzinnym”, np. Warszawa Strykowskiego czy La Combe Vincenza, przestrzenią oswojoną, opisywaną i nostalgicznie wspominaną, dlatego też uważa on, iż pogląd, w myśl którego twórcy i jego dzieło wyrastają z rodzinnego regionu, jest „semantycznie pusty”¹⁰⁴.

Biografizm niesie zatem ze sobą poważne ograniczenia badawcze i może być metodologicznie kontrowersyjny, zwłaszcza jeżeli potraktowany zostanie w sposób dosłowny i z faktów życiowych wnioskować będzie o rzeczywistości literackiej. Ujęcie takie prowadzi wówczas do interpretacji tekstów literackich przez pryzmat biografii i nie bierze pod uwagę jednego z fundamentów literackości, czyli fikcjonalności, aspirując tym samym do odebrania tekstowi immanentnej autonomii.

¹⁰³ Jedyne odwiedziny rodzinnego miasta przez autora *Głosów w ciemności* miały miejsce latem 1956 roku, w trakcie pobytu na uroczystościach poświęconych Iwanowi France. Wtedy to, jadąc do rodzinnej wsi Franki leżącej pod Drohobyczem, Strykowski zatrzymał się na krótko w Stryju. Jego wspomnienia z tego wydarzenia były jednak bardzo negatywne: „czy ty wiesz, że ci bolszewicy nawet rzekę wypili? Była wspaniała rzeka Stryj, a teraz nie ma nic, puste koryto”; zob. P. Szewc, *Syn kapłana*, Warszawa 2001, s. 32.

¹⁰⁴ E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity...*, dz. cyt., s. 117.

Wszystkie zarzuty dotyczące metod badania kresowości formułowane przez Edwarda Kasperskiego (choć trzeba oddać, iż dostrzega on także wartości, choć nieliczne, omawianych metod) są racjonalne, niemniej wydaje się, iż pojmowane zbyt restrykcyjnie. Podobnie chybionym wydaje się przeświadczenie, iż związek stron rodzinnych z autorską biografią i dziełem jest semantycznie pusty. Nie uwzględniają one bowiem faktu, iż charakter pierwszych wspomnień – z dzieciństwa, młodości, czasów beztroski, pierwszych miłości itp. musi różnić się emocjonalnie od tych późniejszych, pozbawionych już wartości tego, co pierwsze. Nie zwracają uwagi na ładunek aksjologiczny tkwiący w miejscach, w których się wzrastało, pomijają więc tym samym proces swoistej mitologizacji biograficznej przeszłości w odniesieniu do teraźniejszości czasu pisania, literackie dążenie do umieszczenia obrazu świata minionego w centrum¹⁰⁵.

O tym, jak ważne jest odwołanie do miejsc pochodzenia, przekonuje także Simone Weil, w eseju *Zakorzenie. Wstęp do deklaracji obowiązków wobec istoty ludzkiej*. Uznając, iż każdy człowiek potrzebuje licznych korzeni i powinien kształtować swą osobowość za pośrednictwem środowisk, do których w danej chwili przynależy – stwierdza jednak:

Zakorzenie jest być może najważniejszą i równocześnie najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej, a przy tym jedną z najtrudniejszych do zdefiniowania. **Istota ludzka zakorzenia się poprzez rzeczywisty, czynny i naturalny udział w istnieniu jakiejś wspólnoty, która zachowuje żywe skarby przeszłości** (wytl. – M.C.) i wybiega swymi przeczuciami w przyszłość¹⁰⁶.

Wartość zauważonej przez Weil świadomości stron rodzinnych, ich fundamentalnego znaczenia dla konstruowania postaci odnosi się także do rozumienia koncepcji pisarza kresowego. Wbrew więc temu, co twierdzi Edward Kasperski, nie każde miejsce, które staje się częścią ludzkiego życia, może być nazwane „regionem rodzinnym”. Nawet jeśli to z nim wiązać będziemy przyszłość naszą i naszych rodzin, to jednak najczęściej to miejsce stanie się ważnym od określonego momentu historycznego, jego przeszłość nie będzie zaprzętać naszej uwagi. To my tworzyć będziemy przeszłość dla kolejnych pokoleń, a nasza własna historia wciąż fundowana będzie przez przestrzeń w naturalny sposób zapamiętaną z dzieciństwa.

¹⁰⁵ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ciekawe rozróżnienie wprowadzone przez Kaję Kaźmierską. Uważa ona, iż należy rozróżnić pojęcie mitologizacji od ideologizacji, określane przez „wszystkie formy prezentacji doświadczeń biograficznych, które miały na celu wpisanie ich w swoistą wizję rzeczywistości. Ugruntowane w uniwersum symbolicznym kategorie pozwalają narratorom umieścić, a niekiedy dopasować, swoje doświadczenia do przyjętej przez nich wizji świata, szczególnie w przypadku dopasowania doświadczeń, musiały być one poddane ideologizacji”; zob. tejsze, dz. cyt., s. 159.

¹⁰⁶ S. Weil, *Zakorzenie. Wstęp do deklaracji obowiązków wobec istoty ludzkiej*, [w:] tejsze, *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, przeł. A. Wielowieyski, Warszawa 1961, s. 194. Warto w tym miejscu dodać, iż na podobieństwo rozważań Simone Weil i Stanisława Vincenza wskazywał Andrzej Stanisław Kowalczyk [w:] tegoż, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977* (Vincenz — Stempowski — Miłosz), Warszawa 1990, s. 52.

Przykładem to potwierdzającym może być zresztą Vincenzowe La Combe, które – choć „oswojone” i ogarniane miłością przez pisarza – zostało wybrane, jak sam twierdził, także dzięki temu, iż alpejskim położeniem przypominało Huculszczyznę. W emocjonalnym pojmowaniu tej francuskiej wioski, którą za swój dom postanowił uznać Vincenz, jak w soczewce skupia się problem ujmowania ważności stron rodzinnych i ich roli w tworzonej literaturze. Z jednej strony, na potwierdzenie tezy Edwarda Kasperskiego można by użyć słów Czesława Miłosza, który w eseju zatytułowanym *La Combe* pisał tak:

Podpatrywałem sekret Vincenza. Miałem przed sobą kogoś, kto za jednym zamachem obalał dwie rozdęte mitologie. Również tę mniejszą, lamentujących „tułaczy”, gotowych zmarnować całe życie na tymczasowość i oczekiwanie powrotu (powrotu do czego?), byle udawać, że nie są, gdzie są. Jego sekretem była ta sama rewerencja dla ognia, chleba, oliwy i wina, której brak jest złamaniem prawa, i wystarcza, żeby wiele dumnych prób obrócić w nicość. **Znikąd nie był wygnany** (wytl. – M.C.). Żaden anioł nie stał za nim w bramie z obwieszczeniem, że musimy wybrać albo zupełną bierność, albo ścigać Erę jak psy metalowego zająca. Dokoła rozpościerała się ziemia, dostateczna, bo wyposażona we wszystko, co nam jest potrzebne do codziennego podziwu¹⁰⁷.

Z drugiej zaś ten sam Miłosz twierdził, że do La Combe jeździł także po to, by odzyskać łączność z przeszłością, by nią „nakarmić terażniejszość”. Uważał, że aby lepiej rozumieć terażniejszość i przyszłość mogła „odsłonić rąbek nieprzewidzianego”, należy „uznać braterstwo z tymi, co minęli”¹⁰⁸.

Ważność pamięci rodzinnej ziemi potwierdza także w oczywisty sposób *Na wysokiej poloninie*. I chociaż jednym z jej głównych założeń było etnograficzne zaprezentowanie krainy niezwykle wymieszanej narodowościowo, zaprezentowanie dawnych wierzeń, rytuałów i obyczajów ludności zamieszkującej tereny nad Prutem i Czeremoszem, to jednak utwór ten realizuje także inne, nie mniej ważne cele. Widoczne są one w tych częściach czwórksięgu (*Zwada*, *Listy z nieba* i *Barwinkowy wianek*), które powstały już po wojnie. Wymuszona wojenna emigracja sprawiła bowiem, iż badawcze perspektywy huculskiej epopei znacznie się rozszerzyły. Jak zauważa Tadeusz Drewnowski, Vincenz – emigrant bardzo wyraźnie zuniwersalizował swój utwór, wprowadzając do niego silny „mit rodzinnych okolic”¹⁰⁹ i czyniąc z Huculszczyzny krainę idealną dla zamieszkujących ją narodów, prawdziwą „małą ojczyznę”. Taka koncepcja postrzegania rodzinnych stron, z uwagi na swój mityczny charakter, zdawała się być oderwaną od rzeczywistości, myślowo izolowaną, wręcz anachroniczną, niemniej okazała się żywą i nośną. By to potwierdzić, znów warto wykorzystać słowa Czesława Miłosza, zawarte w przedmowie do zbioru szkiców Vincenza – *Po stronie dialogu*.

¹⁰⁷ Cz. Miłosz, *La Combe*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003, s. 29.

¹⁰⁸ Wszystkie cytaty tamże, s. 23.

¹⁰⁹ T. Drewnowski, *Literatura polska 1944–1989. Próba scalenia*, Kraków 2004, s. 359.

Nierozumiany i nieufnie traktowany na emigracji Miłosz (co było efektem jego niedawnej współpracy z polskim komunistycznym rządem) pisze w niej, iż bez twórczości „wielkiego maga Huculszczyzny”, niemożliwe byłoby – używając terminologii psychoanalitycznej – przepracowanie samotności i odrzucenia. Warto tylko dodać, iż owa emigracyjna autoterapia, oparta na zaczerpniętej od Vincenza wolności od nienawiści i wyzbyciu się jakichkolwiek chęci rewanżu za doznane krzywdy, zaowocowała wydaną w 1957 roku *Doliną Issy*. Sam Miłosz tak opisywał owe „terapeutyczne” spotkania: „Vincenz miał ze mną kłopot. Na mój historyczny niepokój przepisywał lekarstwa: *Republikę* Platona, dzieła Jakuba Burckhardta i Maxa Weбера. Pocieszał mnie, że resztę załatwi mentalność Żmudzina. Jednak nawet jego cierpliwość wystawiałem na próbę”¹¹⁰. Ten punkt widzenia potwierdzony jest także w *Małej Itace*, eseju Vincenza pomieszczonym w *Po stronie dialogu*. Tekst ten, charakteryzując Vincenzowe rozumienie kultury, odsyła do tego, co w nim najbardziej esencjonalne – utożsamienia myśli o kulturze z małą Itaką, będącą środowiskiem bliskim człowiekowi, mocno zindywidualizowanym, a równocześnie odnoszącym się do przeszłości i uznającym wartość mitu stron rodzinnych dla konstruowania świata teraźniejszości. Autor dostrzega w tym względzie konflikt między pojęciami państwa i ojczyzny, mający swe źródło w braku szacunku dla tego, co wynoszone z tradycji i (rozumianego w duchu Simone Weil) zakorzenienia człowieka. Uważa, iż owa pamięć o przeszłości, kształtuje się „przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) w dzieciństwie, pośród rodziny, a jeśli chodzi o zakres szerszy, w otoczeniu gminy. Najlichniesze treści tej pamięci wdrażają się w dzieciństwo wraz z całą atmosferą i z całym tłem. Nieraz w chłopięctwie, najpóźniej we wczesnej młodości”¹¹¹.

Eksplikowana opozycja myślowa względem metodologicznych koncepcji Kasperskiego nie ma jednak na celu zaprzeczyć jego definicji pisarza kresowego, a jedynie dookreślić ważność pojęcia stron rodzinnych. Stąd też kryteria pisarskiej kresowości nie ulegną zmianie, a zaliczać się do nich będą:

1. Biografia. To kryterium budziło największe definicyjne kontrowersje, ważność odwołań do miejsc pochodzenia została już jednak udowodniona.

¹¹⁰ Drewnowski twierdzi, że podobną rolę odgrywały dla czytelników eseje Jerzego Stempowskiego, ukazujące krajobraz, w tym społeczny, doliny Dniestru. Wymienia także wielu innych pisarzy emigracyjnych, którzy w nieco mniejszym stopniu, ale jednak przyczyniali się do powojennej wizji Kresów Wschodnich w literaturze; zob. tamże. Nicco inaczej wygląda w tym względzie rola Andrzeja Kuśniewicza, w którego twórczości także łatwo dostrzec kresową „nierzeczywistą rzeczywistość”. Jak bowiem zauważyła Ewa Wiegandt, „Kuśniewicza łączy z Vincenzem programowa tolerancja, uwzględnianie cudzych, a więc także wrogich racji. Jednakże autor *Strefy* zatrzyma się na pozycji sceptycznego, hołdującego poznawczemu i moralnemu relatywizmowi świadka epoki, podczas gdy autor *Na wysokiej połoninie* będzie apostołem małej Itaki”; zob. tejże, *Literackie formy świadomości kresowej*, dz. cyt., s. 198.

¹¹¹ S. Vincenz, *Mała Itaka (rozważania o kulturze ludowej)*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa 1983, s. 170.

2. Chronotopia. Pod tym pojęciem Kasperski rozumie zagadnienie literackiej czasoprzestrzeni, na którą składa się realna przestrzeń geograficzna z jej specyfiką cywilizacyjną i umiejscowieniem między konkretnymi znacznikami, punktami na mapie (np. określone rzeki, góry itp.). Tym samym tworzone są dwa porządki percepcyjne owej przestrzeni kresowej – w inny sposób następować będzie orientacja wewnętrzna, a inaczej postrzegać się będzie to, co położone na zewnątrz jej granic. Swą niepowtarzalną specyfikę zyskuje ona również dzięki świadomości dynamiki zmienności, zależnej od czasu historycznego.
3. Temat. Kryterium to związane jest z poprzednimi, jako że tematem, którym posługuje się pisarz kresowy, zawsze będzie określony znak tej czasoprzestrzeni, miejsce na mapie dawnych Kresów Wschodnich, właściwe pisarskiemu pochodzeniu w węższym czy szerszym wymiarze. Co więcej, może on być modyfikowany przy pomocy narzędzi czysto literackich, takich jak np. fikcja czy elementy groteski lub/i fantastyki, czego przykładem może być twórczość pochodzącego z Drohobycza Brunona Schulza.
4. Relacja do heterogeniczności. Pojęcie to odnosi się w sposób szczególny do charakterystycznej dla rzeczywistości kresowej różnorodności etnicznej. Stosunek do niej opisany został szerzej w odniesieniu do funkcjonowania dwóch rodzajów mitów: zdobywczego i obronnego. W tym miejscu warto tylko dodać, iż kresowa heterogeniczność, przemieszanie Polaków, Ukraińców, Żydów, Litwinów, Rosjan, Ormian, Tatarów czy Karaimów, uzasadnia stosowanie w badaniach jej dotyczących metody dialogowej. Uwzględnia ona bowiem dwa kluczowe aspekty rzeczywistości Kresów Wschodnich i literatury je opisującej: mnogość różnorodnych ujęć o charakterze etnicznym czy językowym oraz powstawanie między nimi różnego typu oddziaływań i relacji¹¹².
5. Doświadczenie kresu. Jak zauważa Kasperski, wiek XX przyniósł „kres Kresów” w dwóch wymiarach: wymordowania ludności żydowskiej, będącej istotnym elementem złożonej, barwnej i zróżnicowanej społeczności kresowej oraz końca polskiego charakteru Kresów rozumianych geograficznie, co powoduje w odniesieniu do nich pojawienie się konstrukcji myślowej karkołomnej, wręcz groteskowej. Kresy, z definicji, powinny się bowiem lokować względem jakiegoś centrum, zaś w tym przypadku, mają charakter jedynie historyczny i nostalgiczny¹¹³. Kryterialny opis

¹¹² Zob. E. Kasperski, *Kresy w perspektywie metodologii*, dz. cyt., s. 75. Tekst ten rozbudowuje opis kryteriów pisarskiej kresowości, zawarty w tekście przywołanym poniżej.

¹¹³ Zob. E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity...*, dz. cyt., s. 118–119.

pisarza kresowego Kasperski uzupełnia o koncepcję „kresowości bogatej”, uwzględniającej wieloperspektywiczność oglądu Kresów, także z perspektywy innych niż polska nacji, podkreślającej różnoetniczność i różnokulturowość. Stawia ją w opozycji do „kresowości ubogiej”, ksenofobicznej i dyskryminującej poszczególne kulturowe komponenty rzeczywistości Kresów.

1.3.2 Człowiek kresowy

Jak zauważyła Ewa Wiegandt, pisarze kresowi mieli bardzo mocno zakorzenione poczucie własnej odrębności i inności, motywowane jednak nie psychologicznie, lecz kulturowo¹¹⁴. To samo spostrzeżenie dotyczyć może również człowieka kresowego, co jest o tyle oczywiste, iż te dwie koncepcje nierzadko przenikały się wzajemnie. Dostrzeżona odrębność kulturowa wynikała przede wszystkim ze zwerbalizowanego przez Jerzego Stempowskiego wielkiego skomplikowania stosunków etnicznych panujących w przestrzeni kresowej, nakładania się na siebie w różnych płaszczyznach pojęcia „swojego” i „obcego”. Autor *W dolinie Dniestru* pisał:

Cała ogromna część Europy, leżąca między morzem Bałtyckim, morzem Czarnym i Adriatykiem, była jedną wielką szachownicą ludów, pełną wysp, enklaw i najdziwniejszych kombinacji ludności mieszanej. W wielu miejscach każda wieś, każda grupa społeczna, każdy zawód mówił odmiennym językiem¹¹⁵.

Możliwe jest jednak wyszczególnienie pewnych cech, które w sposób szczególny przynależą do koncepcji człowieka kresowego. Eugeniusz Czaplejewicz zalicza do nich m.in.: „niespokojną rycerskość kresową”, „mistyczną religijność”, „awanturniczość (w szlachebnym rozumieniu)”, „charakterystyczny brak równowagi, harmonii, skłonność do przerzucania się z nastroju w nastrój, z skrajności jednej w drugą”, „żywy temperament (najczęściej wybuchowy)”, „skłonność do wspomnień i refleksji historycznych, szczególnie kresowych” oraz „przywiązanie do stron rodzinnych”¹¹⁶. Jednak tym, co jednoznacznie definiuje ludzi kresowych, jest niezbywalne poczucie wolności, nawet jeśli miałyby być to wolność nie bezpośrednia, a jedynie zastępcza.

Głębokie zmiany społeczne, polityczne, a przede wszystkim historyczne, mające miejsce na początku XX wieku (I wojna światowa, a niedługo potem II wojna i aneksja wielu dawnych kresowych terenów przez ZSRR) spowodowały, iż owe „kombinacje ludności

¹¹⁴ Zob. E. Wiegandt, *Literackie formy świadomości kresowej*, dz. cyt., s. 196.

¹¹⁵ J. Stempowski, *W dolinie Dniestru*, [w:] tegoż, *Eseje*, Kraków 1984, s. 15–16.

¹¹⁶ Zob. E. Czaplejewicz, *Czym jest literatura kresowa?*, dz. cyt., s. 43–44.

mieszanej” radykalnie się zantagonizowały. Doszło do sytuacji, w której każdy Inny, dotychczas akceptowany i traktowany jako „tutejszy”, stał się negatywnie pojmowanym „obcym”, a każdy „obcy” stawał się z kolei wrogiem, podlegającym fizycznej likwidacji. Kresy zmieniły się w przestrzeń śmierci i brzydoty, a każdy kresowy człowiek, jak pisał Czaplejewicz, „staczał się do sytuacji bezlitośnie tropionego zwierzęcia”¹¹⁷. Sytuacja zmieniła się wraz z literackim dojściem do głosu pisarzy takich, jak m.in. Czesław Miłosz, Stanisław Vincenz, a poniekąd także Julian Strykowski, którzy, nie mogąc w efekcie dostrzeżonych powyżej sytuacji już dłużej rozwijać koncepcji człowieka osadzonego w kulturze Kresów, zwrócili się ku głęboko zakorzenionemu w regionalizmie uniwersalizmowi, rozumianemu jako Vincenzowska „mała Itaka”.

1.3.3 Specyfika literatury kresowej

Dotychczasowy sposób ujęcia specyfiki literatury kresowej służył przede wszystkim ukazaniu właściwości przestrzeni, czasu, rytmu przemian oraz zmieniającej się wraz z wydarzeniami historycznymi świadomości kresowej – rozumieniem związków miejsca z wyznawanymi poglądami i eksponowanymi wartościami. Obecnie przyszedł czas, by w większym stopniu zwrócić uwagę na jej literackość, pokrótce spróbować, o ile to możliwe, określić immanentny, jej tylko właściwy charakter. Tym bardziej, iż przybiera on złożoną i nieoczywistą postać, nie tworzy, jak zauważył Edward Kasperski, „gotowego zjawiska historycznoliterackiego, któremu odpowiadałby precyzyjnie zakreślony, wewnętrznie uporządkowany, zamknięty krąg zjawisk literackich”¹¹⁸. Idąc tropem dociekań Kasperskiego dostrzec można jedną z najważniejszych cech kresowej literatury – polietniczny kształt interesującego nas terytorium powoduje, że jest ona nierzadko antynomicznie rozpięta między sprzecznymi punktami widzenia, językami czy ideologiami, które jednakże stara się artystycznie scalić, objąć klamrą. Wywołuje to zatem konflikt między „dążeniem do artystycznej autonomii i bezstronnością a tendencyjnością, wynikającą z przynależności do jednej z wieku odrębnych, lecz splecionych ze sobą wspólnot etnicznych, językowych czy religijnych”¹¹⁹. Literacko skutkuje to określonymi antynomiami, np.: egzaltacją patriotyczną –

¹¹⁷ Tamże, s. 52.

¹¹⁸ E. Kasperski, *Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje*, [w:] *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007, s. 90.

¹¹⁹ E. Kasperski, *Kategoria pogranicza w badaniach literackich. Problemy metodologiczne*, [w:] *Pogranicze kulturowe (odrębność – wymiana – przenikanie – dialog). Studia i szkice*, red. O. Weretiuk, J. Wolski, G. Jaśkiewicz, Rzeszów 2009, s. 10. W tekście tym autor w klarowny sposób przedstawia różnice między polską

jednostronnym zasklepieniem i mitologizacją świadomości historycznej, nadmiarem wspólnotowej identyfikacji – jej brakiem, poczuciem swojskości – odczuwaniem „cudzości”, zakorzeniem – poczuciem bezdomności, poczuciem dominacji i kulturowej wyższości – pokusą asymilacji¹²⁰.

Widocznym jest więc, iż literatura kresowa nie stanowi zjawiska jednolitego, jej granice i specyfika ulegają rozmyciu. Paradoksalnie, owa poliwalentność może być określana jako druga ze znaczących jej cech. Złożony, płynny kształt zyskuje ona poprzez brak jednolitego korpusu tekstów, które można by nazwać kresowymi, gdyż trudnym jest określenie, jak terytorialnie Kresy potraktować. Jak to zostało już zauważone, najczęściej termin ten odnosi się do wschodnich terenów dawnej I i II Rzeczypospolitej, niemniej nie brak głosów, zgodnie z którymi Kresami byłyby wszystkie tereny graniczne, bez względu na geograficzne wektory. Niemożności petryfikacji pojęcia służy także jego nostalgiczny charakter, wynikający z funkcjonowania pamięci o przeszłości, przynależności terytorialnej tych terenów, które dzisiaj mogą być co najwyżej wspomniane, a przez to z jednej strony promieniujące na całość zjawisk literackich, ale równocześnie – z drugiej – wchłaniające motywy i treści z innych dziedzin praktyki literackiej¹²¹.

Zauważone niejasności definicyjne są zaledwie wybranymi, niejedynymi, widać zatem wyraźnie, jak wielkie kłopoty sprawić może próba ujednoznacznienia kresowości literatury, precyzyjnego określenia jej charakterystycznych, literackich znaków. Dlatego też, by uporządkować dyskurs i przynajmniej przybliżyć ten pisarski fenomen uznajmy za Kasperskim, iż tym, co warunkuje związek tekstu z literaturą kresową, będzie „uwewnętrznienie (zobrazowanie) w utworze rzeczywistości kresowej – przetworzenie jej w narrację, opisy, dialogi, monolog wewnętrzny, postacie, fabuły, słowem, w określony typ dyskursu artystycznego”¹²².

Założenie to rodzi dalsze porządkujące konsekwencje, a mianowicie konieczność ujęcia piśmiennictwa kresowego w dwa znaczenia. Szerokie obejmować będzie całość literatury, bez względu na język, w jakim byłaby ona tworzona, a zatem uwzględniać jej ukraiński (rusiński, huculski), żydowski, litewski czy jakikolwiek inny komponent, wąskie zaś odnosiłoby się jedynie do polskiego rozumienia kresowości. Co więcej, umożliwia uwypuklenie jej przemian

literaturą kresową a literaturą kresowego pogranicza, rozbudowując wywód zawarty w artykule *Kresy w perspektywie metodologii*, dz. cyt.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Zob. E. Kasperski, *Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje*, dz. cyt., s. 90–91.

¹²² Tamże, s. 93.

w kontekście diachronicznym, skutkując wyróżnieniem trzech okresów w rozwoju literatury kresowej.

Pierwszym z nich jest tzw. literatura przedkresowa, ujmująca obszary wschodnie jako terytorium zderzenia chrześcijaństwa z islamem, heroizująca przy tym rycerzy identyfikujących się z krzyżem, a demonizująca wyznawców Mahometa. Ujęcie to zbieżne jest z mitem *antemurale christianitatis* i stanowi historyczne tworzywo legend i mitów dotyczących polskiego obrońcy wiary. Odnosi się przede wszystkim do początku czasów nowożytnych, wieków XVI i XVII, w których walki Polaków z Turkami i Tatarami były najczęstsze, prowadzone tyleż o zdobycze terytorialne, co i prymat religijny.

Koniec literatury przedkresowej wiąże się z III rozbiorem Polski. Te dramatyczne polityczne i historyczne fluktuacje sprawiły, że możemy od tego czasu mówić o klasycznej literaturze kresowej w rozumieniu tzw. węższym¹²³, historycznoliterackim, wyznaczanym przez utratę polskiej dominacji na Kresach. Literatura kresowa właściwa wiekowi XIX opierać się będzie na wielokrotnie już dostrzeganej i opisywanej mityzacji i ideologizacji minionej polskiej obecności na wschodnich terytoriach byłej Rzeczypospolitej, dlatego w tym miejscu warto tylko zwrócić uwagę na fakty czysto literackie. Kresy wciąż trwają, ale już tylko w ludzkiej pamięci, a konstytuowane są przez konkretne wykładniki tekstowe: gatunkowe (np. szlacheckie gawędy, podania i pieśni ludowe, teksty inspirowane ukraińskimi dumkami – twórczość właściwa tzw. „szkole ukraińskiej”, z Antonim Malczewskim, Sewerynem Goszczyńskim i Józefem Bohdanem Zaleskim na czele) czy fabularne, uwzględniające koncepcję bohatera.

Typologia postaci literatury kresowej, mimo że oparta na wielonarodowości i wielokulturowości, daje się systematyzować i sprowadza się do kilkunastu typów charakterystycznych dla całego ówczesnego piśmiennictwa, znanych także z pomnikowych dzieł dziewiętnastowiecznych, w tym również autorstwa Mickiewicza czy Słowackiego. Mowa tu przede wszystkim o przeróżnych guślarzach, mających, wedle postrzegania ludowego, kontakt ze światem transcendentnym czy też lirnikach, zwanych także wajdelotami, sławiących w swych pieśniach wielkich bohaterów i głęboko inspirujących pisarzy. Nie można także zapomnieć o zaludniających twórczość ludową, a na jej fundamencie także literaturę znaczniejszego autoramentu, rycerzy gotowych oddać życie za ojczyznę, licznych watażków,

¹²³ Tzw. szerokie i wąskie rozumienie Kresów widoczne jest nie tylko w tekstach Edwarda Kasperskiego, terminologię tę stosuje także Eugeniusz Czaplejewicz; zob. tegoż, *Czym jest literatura kresowa?*, dz. cyt., s. 12–64.

huculskich opryszków, kozaków czy wreszcie pospolitych szlacheckich warcholów, traktowanych jak rodzimi hajdamacy¹²⁴.

Ostatnią wyróżnioną przez Kasperskiego fazą jest literatura postkresowa, powstająca po 1945 roku, czyli w czasie, gdy Kresy przechodzą w całkowity terytorialny i kulturowy niebyt. W dyskursie powstającym w tym okresie w szczególny sposób dominować będą kryteria literackości, zwłaszcza fikcyjność, jako że Kresy tworzą wówczas już tylko rzeczywistość minioną, podatną na ujęcia będące jedynie funkcją pisarskiej wyobraźni. Z drugiej jednak strony literatura postkresowa, otwierająca się na różnego rodzaju formy biograficzne, widoczne przecież zarówno w twórczości Vincenza, jak i Strykowskiego, wpływa na synkretyzm, a może hybrydyczność gatunków, niewystępujące w dotychczasowej literaturze związanej z Kresami¹²⁵.

1.4 Miejsce Galicji w mitologii Kresów

Mit Kresów Wschodnich rozwijający się w czasie na przestrzeni wielu wieków, zmieniający swój kształt i charakter, tak mocno zawładnął literacką, a w ślad za nią także czytelnicką świadomością, iż wyrzucił poza nostalgiczną, kresową pamięć inny sposób postrzegania tego, co minione – mit galicyjski. Ewa Wiegandt twierdzi co prawda, że „nie miał (on – przyp. M.C.) charakteru kresowego, tylko habsburski. (...) Nie był też, jak tego dowodzą jego dalsze literackie dzieje, językiem ezopowym polskiej literatury kresowej”¹²⁶, wydaje się jednak, iż jest to pojęcie bardziej złożone, niż wynikałoby to z powyższego stwierdzenia autorki *Austria Felix*. Aby jednak dobrze go zrozumieć, a dzięki temu móc umieścić na jego tle teksty literackie, należy prześledzić jego związki z Kresami (wszak one bezsprzecznie występują) oraz z tzw. mitem habsburskim, koncepcją społeczno-historyczną szeroko interpretowaną w literaturoznawstwie zachodnim.

¹²⁴ Zob. B. Hadaczek, dz. cyt., s. 144–155.

¹²⁵ Historyczne formacje literatury kresowej szeroko opisuje E. Kasperski [w:] tegoż, *Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje*, dz. cyt., s. 95–98.

¹²⁶ E. Wiegandt, „Pogranicze” jako kategoria interpretacyjna literatury małych ojczyzn, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012, s. 57.

1.4.1 Idylliczna wizja Cekanii

Wyjaśnieniu, czym był mit habsburski, najlepiej przysłużą się badania Claudio Magrisa, profesora uniwersytetu w Trieście, mocno zaangażowanego w śledzenie kulturotwórczych relacji między tym, co austriackie (habsburskie), a tym, co śródziemnomorskie, autora m.in. *Mitu habsburskiego w nowoczesnej literaturze austriackiej*¹²⁷ oraz zbioru esejów *O demokracji, pamięci i Europie Środkowej*. Źródła popularności owego mitu dostrzega on w upadku monarchii austro-węgierskiej w roku 1918, a w ślad za tym w reakcji intelektualistów na rozpad cenionego i jedyne go znanego świata. Niepokój czasów, jakie nastąpiły po pierwszej wojnie światowej sprawił, że funkcjonująca we wspomnieniach Austria za panowania Franciszka Józefa jawiła się jako miejsce uporządkowane, pełne szczęścia, bezpieczeństwa i harmonii, gwarantujące niezmienność, czego rękojmią miało być wieloletnie panowanie starego cesarza. Owa tęsknota za światem solidnym i bezpiecznym, zakotwiczonym w dawnych, niezmiennych wartościach, łączyła się we wspomnieniach z nostalgią za dzieciństwem, zapachami i barwami, które miały sprawić, że atmosfera ta utrwaliła się raz na zawsze w pamięci¹²⁸. Cechy te zdają się łączyć mit habsburski z mitem kresowym, niemniej w takim, proponowanym przez Magrisa szerokim kształcie, nie ma to głębszego uzasadnienia, jako że dostrzeżone wartości wynikają raczej z samej natury mitu, niż jego kulturowej i geograficznej konkretyzacji. Potwierdza to zresztą sam Claudio Magris, terytorialnie lokując Cekanie w miejscach odległych od Kresów, a tym samym kwestionując tak powszechnie w polskim kresoznawstwie przywoływaną prawdę, iż magia wschodnich terytoriów dawnej Rzeczypospolitej ma charakter endemiczny. Czyni to, przywołując słowa Franza Werfla, dla którego –

cesarstwo jawiło się jako państwo ponadnarodowe, „Wielka Szwajcaria”, cywilizowana i harmonijna, malownicza i złożona mozaika, łącząca tyrolskie Alpy, jeziora Salzkammergut, łagodne horyzonty Czech, dzikie płaskowyże Krasu, kwitnące ziemie nad Adriatykiem, wiedeńskie pałace, kościoły w Salzburgu, wieże w Pradze (...) rozległe stepy puszczy (...), górskie pastwiska w Karpatach

¹²⁷ Według Ewy Wiegandt w książce tej autor nie tyle bada mit habsburski w literaturze, ile mu ulega, „czyniąc zeń narzędzie interpretacji, co często prowadzi do uznania za austriackie cech właściwych np. ogólnoeuropejskim prądom czy stylom”. Badaczka uważa jednak ów tekst za niezwykle cenny, pozwalający zrekonstruować mit habsburski poprzez analizę jego użytkowania; zob. tejsze, *Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988, s. 16.

¹²⁸ Zob. C. Magris, *O demokracji, pamięci i Europie Środkowej*, przeł. J. Ugniewska, Kraków 2016, s. 15. Według niego, za datę narodzin mitu habsburskiego powinien być uznany rok 1806, w którym „Franciszek II, cesarz Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, stał się Franciszkiem I, cesarzem Austrii. (...) To wtedy Habsburgowie, którzy na skutek osiemnastowiecznych i napoleońskich wojen utracili władzę w Niemczech – tak, że nawet wtedy, kiedy między 1815 a 1850 rokiem Austria ją odzyska, uczyni to jako obca potęga, a nie jako siła wewnętrzna – zaczynają poszukiwać odmiennego wzorca życiowego oraz innej racji istnienia i jedności monarchii. To wówczas rodzi się ideał cesarstwa ponadnarodowego, (...) «moich ludów» związanych z dynastią ojcowskiego władcy; ludów, jak się pospiesznie dodaje, to znaczy ras i grup etnicznych, nie zaś narodów”; zob. tamże, s. 29.

i niziny naddunajskie, ze wszystkimi cudami ich zbiornika rzecznego, dzikich łąk pełnych ptaków i wyspami jego dopływu, Cisy¹²⁹.

Widać zatem, iż z przestrzennym pojmowaniem mitu kresowego łączą Cekanę jedynie „górskie pastwiska w Karpatach”, terytorialnie kieruje się ona jednak znacznie bardziej na południe, opierając się aż o Adriatyk.

Oczywiste różnice kulturowe, niekiedy nawet sprzeczności, które musiały istnieć na tak dużym terytorium, w wyniku zabiegów mitograficznych niknęły jednak, a na plan pierwszy wysuwała się sublimowana rzeczywistość, fikcyjna i złudna, ale zarazem kusząca harmonią wynikającą z poczucia ponadnarodowej wspólnoty. Ewokowana ona będzie przez konkretne motywy, tworzące specyficzny klimat duchowy, do których należą:

1. Hedonizm, związany niemal wyłącznie z rolą Wiednia w austriackiej świadomości, jako miejscem „walców i radości życia, szampańskiej zmysłowości i beztroskiej rozkoszy, uroczych kelnerów i śmiałych dam, przyjemnych miłosnych przygód. Wino z Grinzing, ciche kawiarnie i czułe Mitzi z *Bierstuben* składają się na oblicze utraconej krainy obfitości, miłego i pogańskiego ziemskiego raju”¹³⁰.
2. Biurokracyzm, będący wcieleniem pożądanej statyczności i przewidywalności, utożsamianej z trwaniem i bezpieczeństwem. Postać urzędnika, jego mentalność stają się kwintesencją c.k. mitu, obrazowo ujmowaną przeciwwagą do dynamicznie zmieniających się czasów i naporu cywilizacji.
3. Ponadnarodowość. Motyw ten, mimo że najważniejszy i najbardziej rozbudowany, prezentowany jest jako ostatni z uwagi na jego znaczenie nie tylko dla mitu habsburskiego, ale i dla ukazania jego związków z rzeczywistością kresową. Do jego opisu można użyć typowej dla Kresów koncepcji *coincidentia oppositorum*, spajającej wspólnotę różnych narodowości i grup etnicznych (etnosów)¹³¹ w ograniczonej, zamkniętej przestrzeni. Istota owej „jedności przeciwieństw”, rozumianej zgodnie z mentalnością i duchowością Kresów polegała jednakże na świadomości równości

¹²⁹ Tamże, s. 18.

¹³⁰ Tamże, s. 24.

¹³¹ Terminów tych używam zgodnie z intencją Aleksandra Posern-Zielińskiego, dostrzegającego złożoność pojęcia „grupa etniczna”, oznaczającego nie tylko wspólnotę wyróżniającą się sobie tylko właściwymi cechami kulturowymi, posługującą się nierzadko odrębnym językiem, zajmującą terytorium uznawane za ziemię ojczystą i mającą świadomość swej tożsamości płynącą z przeszłości. W znaczeniu wąskim mógł on również oznaczać różnego rodzaju mniejszości zamieszkujące jeden organizm państwowy. Termin „etnos” zaś był próbą znaczeniowego uporządkowania pojęcia „grupa etniczna”, nie zdobył on jednak w polskim literaturoznawstwie większej popularności. Co ważne, Posern-Zieliński dostrzega, iż dzisiejsze rozumienie etnosu zawiera w sobie także znaczenia przypisywane ludowi, neutralizując jego negatywne konotacje, pierwotnie związane ze wspólnotami o niskim stopniu rozwoju kulturowego, które mogły być poddane działaniom kolonizatorskim; zob. tegoż, dz. cyt., s. 41–45.

(przynajmniej – oceniając rolę społeczności polskiej – pozorowanej) wszystkich wspólnot etnicznych. Kosmopolityczny ideał Cekanii, tożsamy z anachroniczną wizją, jak pisze Ewa Wiegandt, „harmonijnej, szczęśliwej koegzystencji wolnych od nacjonalizmów narodów”¹³² i ucieleśniający uniwersalizm kultury europejskiej, odgrywał inną rolę. Miał mianowicie, co czynił zresztą niezbyt skutecznie, tuszować paternalistyczny charakter austriackiego centrum względem pozostałych terenów cesarstwa, ukrywać wewnętrzną rywalizację między rodowitymi Austriakami a Węgrami i Niemcami i stanowić ważny element historii pisanej z perspektywy Wiednia. Potwierdza to Carlo Antoni, zauważając, iż „idea Mitteleuropy zakładała istnienie tarć między narodami, była formułą wymyśloną właśnie po to, by przezwyciężyć konflikty, jakie powstały w XIX wieku”¹³³.

Ponadnarodowość, wieloetniczność i wielojęzyczność traktowane jako wspólny element mitu kresowego i habsburskiego nieść ze sobą będą jednakże dla obydwu mitów konsekwencje, do których bez wątpienia należy dostrzeżone już niebezpieczeństwo wewnątrzspółnotowych konfliktów. Tak zbudowany konglomerat odmienności podatny był także na wpływ wydarzeń historycznych, tym silniejszy, im bardziej znaczące były to wydarzenia. Dlatego też obie mityczne koncepcje zawierały się między ujęciami arkadyjskimi a katastroficznymi¹³⁴, zależnymi od dziejącej się historii, dla których wspólnym mianownikiem były wojny światowe. Z tym, iż koniec austro-węgierskiego świata przyniosła pierwsza wojna, natomiast przeniesienie Kresów z realności do sfery pamięci było efektem drugiej wojny światowej i będących jej następstwem znaczących przemian o charakterze zarówno geograficznym, jak i politycznym.

1.4.2 Mit galicyjski, czyli „religia dobrej pamięci”¹³⁵

Mit galicyjski, jak to zostało już wstępnie zauważone, wiele czerpał z mitu habsburskiego, będąc jego geograficznym doprecyzowaniem oraz powielając właściwy mu

¹³² E. Wiegandt, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 17.

¹³³ C. Antoni, *Storia dell'Austria. L'interpretazione del von Srbik*, [w:] tegoż, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli 1946, s. 248, cyt. za: C. Magris, dz. cyt., s. 30. Koncepcja Mitteleuropy, jako bytu niezależnego, niezwiązanego z mitem habsburskim, choć z niego wynikającego, bliska była także Stanisławowi Vincenzowi. W taki sposób mit Europy Środkowej rozumie też Ewa Wiegandt, twierdząc, iż prosta droga do niego prowadzi z mitu habsburskiego i galicyjskiego; zob. tejże, „*Pogranicze*” jako kategoria interpretacyjna..., dz. cyt., s. 57.

¹³⁴ Ewa Wiegandt relację tę rozpatruje jako zestawienie dwóch wątków – *la belle époque* i *fin de siècle*; zob. tejże, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 19.

¹³⁵ Cytat pochodzi z artykułu Armina A. Wallasa *Dzieciństwo w Galicji*, przeł. Z. Słupiński, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółczesność i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995, s. 174.

model społeczeństwa multietnicznego i multikulturowego. Stanowił także jego nostalgiczną rewaloryzację na południowo-wschodnich Kresach Rzeczypospolitej w czasie, gdy c.k. monarchia odeszła już w dziejowy niebyt¹³⁶. Proces ten opisał Martin Pollack w *Po Galicji*, już w *Słowie wstępnym* do swej książki zauważając:

Podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie – do owych prowincji na północno-wschodnich obrzeżach upadłej monarchii habsburskiej, gdzie w czasach panowania austro-węgierskiego spotykało się ze sobą tak wiele narodowości, języków i kultur – musi dziś pozostać niespełnionym marzeniem. Upadek państwa wielonarodowego usunął te regiony oraz ich mieszkańców z naszego pola widzenia, a przemiany polityczne w tej części Europy po drugiej wojnie światowej sprawiły, że i tak już luźne związki, jakie jeszcze istniały, uległy całkowitemu zerwaniu. Tym samym krainy i miejscowości obu tych należących do korony krajów, Królestwa Galicji i Lodomerii oraz Księstwa Bukowiny, skąd przejeżdżaliśmy tak wiele ważnych dla kultury impulsów, na zawsze zniknęły z naszych map politycznych i kulturalnych¹³⁷.

Bliskość znaczeń mitu habsburskiego nie oznacza jednak ich naśladowania i bezkrytycznego przyjmowania, a raczej możliwość twórczego ich przekształcania, uzupełniania o charakterystyczne pierwiastki kulturowe właściwe Galicji, aksjologicznej transfiguracji. Stąd też obok dostrzeganych elementów szeroko rozumianego kanonu kulturowego Cekanii pojawiać się będą elementy nowe, właściwe tylko jej północno-wschodnim terenom.

Galicja, podobnie jak c.k. monarchia, była wielojęzyczna, dało się w niej słyszeć nie tylko język polski czy niemiecki, ale także w różnej częstotliwości użycia: rusiński (ukraiński), czeski, węgierski, *jidysz*, hebrajski, słowacki, a nawet cygański czy ormiański. Na zróżnicowanie językowe nakładało się w sposób oczywisty i zrozumiały zróżnicowanie wyznaniowe, dość powiedzieć, że początkiem XX wieku Lwów jako stolica Galicji był siedzibą arcybiskupów kościołów rzymsko-, greckokatolickiego oraz ormiańskiego, a ponadto w mieście swe świątynie posiadali jeszcze protestanci i żydzi, co skłaniało do stwierdzeń, iż Galicja stanowiła „powszechną diasporę”¹³⁸, gdzie wszyscy żyli wśród innowierców, a nikt nie stanowił znaczącej większości. Nie była ona jednak Austrią w pigułce. Dla mitu habsburskiego Wiedeń stanowił bowiem wartość nadrzędną, jądro i zarazem oś cesarstwa, był niekwestionowanym centrum, a naród austriacki z założenia górował nad resztą ludów

¹³⁶ Zob. H.-Ch. Trepte, *Od kresów wschodnich do kresów zachodnich. O narracyjnej tożsamości mitu kresowego w polskiej literaturze na obczyźnie*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Między Galicją, Wiedniem i Europą. Aspekty twórczości literackiej Andrzeja Kuśniewicza*, red. A. Woldan, Wiedeń 2008, s. 158–159.

¹³⁷ M. Pollack, *Po Galicji*, przeł. A. Kopacki, Wołowiec 2007, s. 7. Wiele mówiący jest także podtytuł książki Pollacka, który brzmi *O chasydach, Huculach, Polakach i Rusinach. Imaginacyjna podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie, czyli wyprawa w świat, którego nie ma*.

¹³⁸ Zob. Z. Pucek, *Galiczyjskie doświadczenie wielokulturowości a problem więzi społecznej*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, dz. cyt., s. 12. Ważnym jest dookreślenie, iż przestrzenią mitu galicyjskiego jest Galicja Wschodnia, jaki pisze Ewa Wiegandt, „Lwów a nie Kraków, a więc ziemie, których mieszkańcy doświadczyli losu podwójnego wykorzenienia: z polskiej Galicji w ramach habsburskiej monarchii, a potem w ogóle z terytorialnej przynależności ich ojczyzny prywatnej do Polski”; zob. tejże, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 14.

imperium. Galicja nie wykształciła takich relacji społecznych – w jej kolorycie i różnorodności problem narodowej identyfikacji był bardziej rozmyty, niejednoznaczny, a równocześnie autentyczniejszy. Dostrzec to można chociażby w stosunku do władzy, a właściwie jej najważniejszego dysponenta – cesarza Franciszka Józefa. Jak bowiem czytamy u Magrisa –

cesarstwo habsburskie żądało od swoich poddanych, żeby nie byli jedynie Niemcami, Rusinami, Polakami, ale kimś więcej, kimś stojącym wyżej, wymagało prawdziwego *sacrificium nationis*, wyrzeczenia się wygodnego samostanowienia, rezygnacji z ekscytującej uległości wobec instynktów własnej krwi, sprawiającej, że człowiek przemieniał się z Niemca lub Czecha (...) w Austriaka¹³⁹.

Świadczy to o kolonialnej nieomal chęci narzucenia innym „austriackości”, także poprzez kult cesarza, skądinąd przez nakazowość sztuczny i wymuszony. W Galicji zaś mieszkańcy patrzyli na swego władcę zgoła inaczej – jego kult był autentyczny, niezafałszowany, można by wręcz mówić o „spajającym uroku cesarstwa”¹⁴⁰, personifikowanym w postaci Franciszka Józefa. Dobitnie ukazuje to Józef Wittlin, zauważając w *Soli ziemi*, iż „wiara w cesarza Franciszka Józefa jednoczyła na tych dalekich ziemiach rzymskich katolików i greckich katolików, Ormian i Żydów – w jeden wspólny i powszechny Kościół”¹⁴¹.

Powyższe argumenty świadczą, iż w Galicji poczucie wspólnotowości odgrywało znacznie większą rolę, niż na pozostałym terytorium cesarstwa, porządkując także hierarchię i organizację społeczną. Spośród zasad ją tworzących – narodowościowej (właściwej Cekanii), zwanej także ideologiczną, oraz terytorialnej (rodzinno-sąsiedzkiej), ważniejszą funkcję spełniała ta druga. Działo się tak dlatego, iż idea narodowościowa odrzucała wartość terytorialności, eksponując znaczenie narodu, sankcjonowanego wspólnotą krwi. Zaś rodzinno-sąsiedzka metoda porządkowania społeczeństwa dążyła do odkrycia tego, co na określonym terytorium będzie stanowić zbiór cech wspólnych w znaczeniu aksjologicznym, a nie narodowym. Dlatego też, pomimo istnienia znaczących nierzadko różnic między etnosami zamieszkującymi Galicję, możliwe było ukształtowanie takiej formuły współistnienia, która przy świadomości odrębności, dopuszczała i akceptowała Inność, osobność jako naturalny sposób sąsiedzkiego bytowania. Prowadziło to w konsekwencji do wytworzenia oksymoronicznej koncepcji „swojskiej obcości”, dostrzeganej również w tekstach interesujących nas pisarzy. Wystarczy w tym miejscu tylko wspomnieć, jako że zagadnienia te znajdują swą egzemplifikację w dalszej części pracy, o postaci starego księdza z *Austerii* Strykowskiemu, tak mówiącego do żydowskiego arendarza Taga: „Chciałem, żebyś był jednym

¹³⁹ C. Magris, dz. cyt., s. 19.

¹⁴⁰ Z. Pucek, dz. cyt., s. 17.

¹⁴¹ J. Wittlin, *Sól ziemi*, Warszawa 1988, s. 39. Paternalistyczny stosunek do cesarza widoczny jest wyraźnie w *Austerii*, w której jawi się on jako dżentelmen, dobry ojciec, a wręcz cudotwórca, odwiedzający swych poddanych i uzdrawiający chorych.

z nas. Pamiętasz? (...) Byłeś w swym chederze zapadniętym po okna. (...) Machałem na ciebie ręką. Wołałem na ciebie z całej swej dziecięcej duszy”¹⁴². Analogiczną relację społeczną widać także u wspominającego dzieciństwo Vincenza, również opisywaną z perspektywy chrześcijańskiego dziecka: „Patrzyłem długo do wnętrza dużej izby, w której modlili się Żydzi. Widok wciągnął mnie od razu w obcy świat. Jeszcze teraz wydaje mi się, jakbym wtedy zaglądał przez tajemnicze szpary poza ściany zwykłego, codziennego świata”¹⁴³.

Terytorialnie rozumiana wspólnota, dopuszczająca i akceptująca odrębności wyraźnie ujawnia się w stosunku do Rusinów (Ukraińców) zamieszkujących Galicję. Etnos ten, choć marginalizowany w społecznej i narodowościowej przestrzeni cesarstwa, odgrywał istotną rolę w rozumieniu galicyjskości, swą ambiwalentną strukturą podkreślając jej złożony, wielonarodowy charakter. Rusini bowiem, nie potrafiąc jasno określić swej kulturowej i narodowej odrębności, sami siebie zaliczali bądź to do Polaków, uznając się za ich odłam, bądź do terytorialnie najdalej na zachód wysuniętych Rosjan. Obok tych najpopularniejszych identyfikacji, dostrzec można jeszcze rzadsze, aczkolwiek wyraźnie rysujące się narodowe kwestie: przeświadczenie o tworzeniu niewielkiego, ale definitywnie odrębnego narodu wschodniogalicyskich Rusinów oraz odczuwanie więzi narodotwórczej z ukraińską ludnością zamieszkałą po stronie rosyjskiej. Prowadzić to mogło, jak twierdzi Ewa Wiegandt, do społecznego stanu, w którym galicyjskość mieszała się z huculskością¹⁴⁴, niemniej tym, co łączyło wszystkie etnosy obecne w galicyjskiej rzeczywistości w sposób szczególny, była wyraźna niechęć do nowoczesności.

Jak zatem widać, mit galicyjski, w przeciwieństwie do uogólniającego mitu habsburskiego, podkreślał wagę więzi lokalnej, opartej przede wszystkim na świadomości bliskości terytorialnej i wartości przenikania się wpływów. Dopełniana ona była trwałością wiedzy o historii niewydarzeniowej¹⁴⁵, mówiącej o sprawach terytorialnie wąskich, nieobecnej w powszechnej świadomości oraz wyeksponowaniem walorów natury. Takie ujęcie rzeczywistości spowodowało powstanie tzw. „narodowości galicyjskiej”, która, czując związek z resztą kraju, realizowała się w obyczajach, wartościach i stylu życia właściwych dla środowiska galicyjskiego. W odniesieniu do relacji społecznych oparta ona była na poczuciu lokalnej symbiozy, realizowanej wszakże w różnych związkach między odrębnościami a podobieństwami, zwerbalizowanych przez Zbigniewa Pucka. Według niego najczęściej

¹⁴² *Austeria*, s. 333.

¹⁴³ S. Vincenz, *Spotkanie z chasydami*, [w:] tegoż, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 28.

¹⁴⁴ Zob. E. Wiegandt, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 39–45.

¹⁴⁵ Określenie zaproponowane przez Fernanda Braudela, dz. cyt., s. 51 i nn.

występowało zjawisko asymilacji różnych komponentów narodowych i kulturowych (np. rutenizacja polskich chłopów czy polonizacja galicyjskich Niemców). Często była także osmoza obyczajów, kultur i religii, powodująca zaistnienie wielu form kulturowego pomieszania, o której pisał Andrzej Vincenz: „Jeśli ktoś urodził się w Stanisławowie czy we Lwowie (...), to z natury rzeczy jest człowiekiem dwóch kultur; jeśli ktoś miał nianię Hucułkę, to jego przynajmniej drugim językiem był ukraiński”¹⁴⁶. Ostatnim ze znaczących elementów życia na styku różnych kultur i narodowości były skomplikowane genealogie rodowe, swą zawiałość zawdzięczające wielopokoleniowemu mieszanu się przedstawicieli mnogości kultur¹⁴⁷. Można w tym miejscu dodać, iż najlepszym przykładem prezentującym taką formę społecznego istnienia w galicyjskiej przestrzeni są losy braci Szeptyckich, Stanisława – generała polskich wojsk, zasłużonego chociażby w wojnie polsko-bolszewickiej i jego brata Andrzeja (Andrija), greckokatolickiego metropolity, który w czasie walk polsko-ukraińskich opowiedział się po stronie Ukraińców¹⁴⁸.

Mimo iż mit galicyjski stanowi emanację mitu habsburskiego, prezentując także podobny model społeczeństwa, to jednak we współczesnym literaturoznawstwie polskim jego geneza nie jest eksponowana, galicyjskość zdaje się być pojęciem niezależnym, pierwotnym. Dostrzegalne jest to przede wszystkim na poziomie kreacji bohatera. Literackie obrazy Galicji niemal nie wykorzystują biurokratyzmu jako ważnego wyznacznika „habsburskości”, austriacki urzędnik jest literacko niemal martwy, podobnie jak wizja Wiednia – centrum monarchii, punktu odniesienia dla mitu. Pisarska uwaga kieruje się ku atmosferze małych miasteczek, eksponuje wizję polskiego ziemiaństwa, polskich i ukraińskich chłopów oraz Żydów, skupiając się na ich społecznych rolach (właściciel ziemski, rzemieślnik, kupiec, karczmarz, arendarz itp.). Ponadto skupia się na czasie minionym, „przebrzmiałej czasoprzestrzeni”¹⁴⁹, sprawiając, że zamiast (lub oprócz) rzetelnej panoramy społecznej mamy do czynienia z formą sentymentalnej, literackiej podróży w przeszłość. Widoczne jest to

¹⁴⁶ Bogactwo kultury pogranicza. Dyskusja o kulturze ukraińskiej, „Znak 1988, nr 4, s. 8.

¹⁴⁷ Zob. Z. Pucek, dz. cyt., s. 17–19.

¹⁴⁸ Szeroko o związkach ojca z archimandrytą Andrzejem Szeptyckim pisze Andrzej Vincenz w szkicu *Stanisław Vincenz w kręgu metropolity Andrzeja Szeptyckiego*, wspominając w nim m.in., iż po wydaniu w roku 1936 I tomu *Na wysokiej połoninie*, autor wysłał książkę Szeptyckiemu do Lwowa z dedykacją: „Pasterzowi wysokich połonin”. Andrzej Vincenz zauważa także, iż myśl Szeptyckiego bliska była myśli Stanisława Vincenza tak w kontekście ekumenizmu, jak i ważności religijnej tożsamości. Pisał, że młody Andrzej Szeptycki wstąpił do zreformowanych bazylianów, których celem był powrót do własnej tożsamości, powrót do korzeni chrześcijaństwa greckosłowiańskiego, przeciwko powierzchownej i bezmyślnej nieraz latynizacji drogą najmniejszego oporu. Vincenz zaś podkreślał, że złudzeniem jest, by łacinnicy mogli nawracać Ruś (tu myślał też o Rusi moskiewskiej). Chodziło tutaj zarówno o stare opory, bardzo trudne do przezwyciężenia, jak i o tożsamość opartą na duchowości kościoła wschodniego; zob. A. Vincenz, *Stanisław Vincenz w kręgu metropolity Andrzeja Szeptyckiego*, [w:] *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, red. A. A. Zięba, Kraków 1994, passim.

¹⁴⁹ E. Wiegandt, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 44.

wyraźnie w twórczości takich pisarzy, jak np. Andrzej Kuśniewicz, Bruno Schulz czy w sposób szczególnie interesujący nas Julian Strykowski, a jeżeli przyjąć za Ewą Wiegandt, co zostało już zauważone, iż galicyjskość miesza się z huculskością, to oczywiście także w tekstach Stanisława Vincenza.

Jak jednak zauważyli w swych socjologicznych badaniach Jacek i Kazimiera Wodzowie, współcześnie nie można mówić o jednolitym przedstawieniu galicyjskości tak w socjologii, jak i w literaturze. Oczywiście jest bowiem konstatacja, iż w obliczu tak głębokich przemian geograficznych, politycznych, a w konsekwencji także świadomościowych, które zaszły po roku 1945, niemożliwe jest mówienie jedynie o Galicji Polaków, Ukraińców i Żydów, czyli wspólnocie wieloetnicznej. Każda z wymienionych nacji (oraz inne, pomniejsze) wytworzyła bowiem „swoją, samodzielną i swoistą rzeczywistość społeczną, gospodarczą, kulturową, ale jednocześnie wszystkie one układały sobie pewne zasady współżycia”¹⁵⁰. Widać zatem, iż bieżące mówienie o galicyjskości wymaga spojrzenia z dwóch co najmniej badawczych perspektyw. Pierwszą z nich jest idealizujące, ale i uniwersalizujące spojrzenie na występujące w Galicji narody i grupy etniczne jako na wspólnotę *coincidentia oppositorum*, koincydencję przeciwieństw wzajemnie się uzupełniających i ubogacających (tzw. „tożsamość mozaikowa”). Druga natomiast zakłada pewną autonomię kulturowych i narodowych komponentów, mających swą kulturę, język czy religię, funkcjonujących obok siebie, ale przenikających się w bardzo niewielkim stopniu (tzw. „mozaika tożsamości”)¹⁵¹. Obie będą wykorzystane w analizie zajmujących nas tetralogii w celu wyjaśnienia relacji między „huculskością” *Na wysokiej połoninie* a galicyjskością czwórki Strykowskiego, gdyż, jak się okazuje na podstawie powyżej przedstawionych badań, zestawienie tekstów Vincenza i Strykowskiego w większym stopniu będzie mieć charakter komplementarny niż konfrontacyjny.

Ostatnim z istotnych dla naszych rozważań związkiem między mitami habsburskim a galicyjskim, ulegającym modyfikacji, jest stosunek do żydowskiej społeczności i kultury. Jak pisze Ewa Wiegandt, „wśród Żydów mit *Austriae felicitatis* znajdował najwierniejszych wyznawców, przede wszystkim ze względu na swój antynacjonalizm”¹⁵². W micie galicyjskim postrzeganie i rola Żydów są inne, znacznie pełniejsze i wieloaspektowe. Zyskują oni dużą podmiotowość, są równoprawnym etnosem, dla których Galicja, podobnie jak dla Polaków czy

¹⁵⁰ J. Wódz, K. Wódz, *Galicyjska tożsamość mozaikowa czy mozaika tożsamości galicyjskich?*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, dz. cyt., s. 50–51.

¹⁵¹ Tamże, s. 56.

¹⁵² E. Wiegandt, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 18.

Ukraińców, stanowi „ojczyznę prywatną”¹⁵³. Owa „kraina z pogranicza Europy”, „zaginiony świat”¹⁵⁴ zasiedlana jest przez Żydów w sposób wyraźny ukonkretnionych. Można bowiem wśród nich wyróżnić zwolenników *haskali*, przedstawicieli *chasydyzmu* (w różnych jego stadiach rozwoju i rozbiciu na przynależność do dworów *cadyków*, a nawet domów modlitwy, jak to widzimy u Strykowskiego) czy też zapoznać się ze specyfiką życia w typowych żydowskich miasteczkach – *sztetlach*.

1.4.3 *Sztetl* – od żydowskiej enklawy do areny integracji¹⁵⁵

Najczęściej pod dzisiejszym znaczeniem pojęcia *sztetl* kryje się obraz niewielkiego, prowincjonalnego miasteczka (lub dużej, zurbanizowanej choćby w niewielkim stopniu wsi), zamieszkanego przez niezbyt bogatych Żydów, najczęściej drobnych kupców czy rzemieślników, z trudem wiążących koniec z końcem, głęboko pobożnych. To obraz uproszczony, jak bowiem zauważa Yohanan Petrovsky-Shtern, paradoksalnie – łatwiej jest stwierdzić, czym *sztetl* nie jest, niż czym jest. Uważa on, iż bez wątpienia jest to „środowisko życia zubożałych Żydów zmierzające do ostatecznego upadku”¹⁵⁶, niemniej pozostałe wyznaczniki sprzyjające definiowaniu nie są już oczywiste. To terminologiczne zamazanie jest efektem emocjonalności Żydów ze *sztetla* w podejściu do swojego miejsca zamieszkania i traktowania go jako wyjątkowego w odniesieniu do innych żydowskich miejscowości – znacznieszego od *dorf* (z *jidysz* – wieś) i aspirującego do bycia *sztot* (z *jidysz* – miasto)¹⁵⁷.

Te specyficzne miejsca były nieodłącznie związane z historią Żydów na terenach I i II Rzeczypospolitej, niemniej nie zawsze przywoływały one typowe wyobrażenia biedy, beznadziei, narodowej i religijnej izolacji oraz społecznego zastoju¹⁵⁸. Przez ostatnie lata wieku XVIII, do połowy wieku XIX *sztetl* przeżywał bowiem okres ożywienia gospodarczego

¹⁵³ Zgodnie z definicją Stanisława Ossowskiego, „ojczyzna prywatna”, przeciwstawiana „ojczyźnie ideologicznej”, opiera się na patriotyzmie rozumianym jako bezpośredni, osobisty stosunek do zamieszkiwanego terytorium; zob. tegoż, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 210. Ponadto, jak pisze Mieczysław Dąbrowski, kategoria „małych ojczyzn” „zamyka w sobie intymne, pierwotne jakości emocjonalne związane z krajem lat dziecińczych, które można określić jako odczuwane, podczas gdy ojczyzna ideologiczna łączy się z wartościami wyuczonymi (przez instytucje państwowe typu szkoła, wojsko, urząd itp.)”; zob. tegoż, *Pogranicza kulturowe. Kilka pytań i parę konstatacji*, [w:] *Drohobycz wielokulturowy*, red. M. Dąbrowski, W. Meniok, Warszawa 2005, s. 22.

¹⁵⁴ Por. M. Pollack, dz. cyt.

¹⁵⁵ W tytule podręcznika wykorzystane zostały określenia zaproponowane przez Eugenię Prokop-Janiec; zob. tejże, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków 2013, s. 10.

¹⁵⁶ Y. Petrovsky-Shtern, *Sztetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2014, s. 18.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Wiesław Kot nazywa *sztetl* „układem zamkniętym”; zob. tegoż, *Julian Strykowski*, Poznań 1997, s. 14–30.

i kulturalnego, związanego z wytworzeniem się nowych układów społeczno-gospodarczych powstałych po pierwszym, a następnie kolejnych rozbiorach Polski na terenach zajętych przez Rosję i Austrię. To półwiecze dostatku i stabilności zakończyło się jednak wraz ze wzrostem poglądów nacjonalistycznych w Rosji, co skutkowało błyskawicznym i nieodwracalnym zubożeniem *sztetli*, zmagających się nie tylko z problemami ekonomicznymi, ale także regularnymi pogromami¹⁵⁹. Ostateczną ich likwidację przyniosła II wojna światowa, czyniąc z nich nie tylko wspomnienie, ale także „symbol i metaforę zaginionego świata”, „najbardziej autentyczną scenę, na której rozgrywały się żydowskie losy, kojarzone bądź to z życiem duchowym, bądź też z realnym cierpieniem”¹⁶⁰.

Pomimo faktu, iż *sztetle* nie były zjawiskiem wyłącznie żydowskim (przywoływany już Petrovsky-Shtern zauważa, iż najczęściej mieszkańcami byli Żydzi, ale właścicielem – polska szlachta, nie można też zapomnieć o polskich i ukraińskich chłopach, sprzedawcach płodów rolnych i klientach sklepów), kojarzone są niemal wyłącznie z tym komponentem kulturowym oraz właściwymi mu tradycjonalizmem i pobożnością. Jak pisze amerykańska badaczka Eva Hoffman –

pobożność dyktowała (w *sztetlu* – przyp. M.C.) zarówno porządek codziennych rytuałów (...), jak i uznawane za wieczne prawdy i wartości, stanowiące dla wszystkich drogowskaz postępowania. Najcenniejszym może walorem miasteczka (z punktu widzenia jego mieszkańców) było to, iż stanowiło ono niewielką i zwartą społeczność, w której wszyscy czuli się bezpiecznie. W tych prowincjonalnych enklawach nikt nie musiał cierpieć na współczesną chorobę niepewności i wyobcowania. Ale ludzie bardziej energiczni i ciekawi świata (...) uważali, że mieszkańcy *sztetla* są odizolowani, przesądni i przeciwni wszelkim postępowym ideom¹⁶¹.

Wszystko to sprawiało, że obraz tej społeczności jawił się jako struktura głęboko przemyślana i precyzyjnie zaprojektowana, w której każdy znał swoje miejsce i rolę do wypełnienia. I nie zmieniał tego fakt, iż rozumiana przez mieszkańców samowystarczalność utożsamiana w ich mniemaniu z zamożnością, tak naprawdę była synonimem zacofania, biedy, brudu, a nierzadko obskurantyzmu.

Tak pojmowany *sztetl* jawi się jako żydowska enklawa, mikroświat, w którym nie-Żydzi mogli co najwyżej funkcjonować na jego obrzeżach, byli Innymi. Tym samym kojarzy się on z pewną formą dystansu, nie tylko wynikającego z obcoobrzmiącego nazewnictwa, ale także

¹⁵⁹ Doskonałą egzemplifikacją losów *sztetli* jest powieść *Dzieje Tewji Mleczarza* Szolema Alejchema. Zarówno główny bohater – Tewje, jak i jego ukochana wieś – Anatewka, którą ostatecznie musiał wraz z innymi opuścić, znaleźli swe miejsce w popkulturze dzięki broadwayowskiemu musicalowi *Skrzypek na dachu*, zekranizowanemu w roku 1971.

¹⁶⁰ Obydwa przywołania pochodzą [z:] E. Hoffman, *Sztetl. Świat Żydów polskich*, przeł. M. Ronikier, Warszawa 2001, s. 18. *Epilog* z książki w tłumaczeniu Michała Rusinka znajduje się także [w:] „Zeszyty Literackie” 1999, nr 2, s. 77–87.

¹⁶¹ Tamże, s. 18–19.

świadomie kultywowanego izolacjonizmu. Zgodne jest to z dzisiejszym rozumieniem pojęcia, w którym pobrzmiewa nie tylko nuta egzotyizmu, ale także – a może przede wszystkim – świadomość kulturowych i narodowych rozbieżności. Obecnie *shtetl* to określenie miejsca pamięci, już nieistniejącego, to „przenośnia, metafora zamrożona w czasie”¹⁶², rzeczywistość, która zmieniała się powoli, by odejść definitywnie.

Większość badaczy, odwołując się do pojęcia *shtetl*, traktuje go równoważnie do miasteczka. Tak pojmują je chociażby Hoffman i Petrovsky-Shtern, podobnie miało to być miejsce w tej pracy. Wydaje się jednak, iż dostrzeżony celowy izolacjonizm społeczności żydowskiej wprowadza w taki tok rozumowania pewien zgrzyt, jako że miasteczko – abstrahując od jego znaczeń urbanistycznych, nacechowane jest wyraźnie emocjonalnie. W tej brzmieniowej miękkości zawiera się sympatia, miłe wspomnienia, spokój, pewna forma arkadyjskości, intymność przeżyć, zwyczajne, proste piękno. Cechy, jakby żywcem wyjęte z wierszy Słonimskiego (by wspomnieć chociażby *Elegię miasteczek żydowskich*) czy malarstwa Marca Chagalla¹⁶³, w konsekwencji niosące zgodę na lokalne porozumienie i gotowość do przekraczania kulturowych granic.

1.5 Pogranicze

Pojęcie Kresów zyskało wielką popularność w polskim literaturoznawstwie współczesnym w sposób nagły; polityczny przełom roku 1989 uwolnił tłumione przez lata kompensacyjne marzenia o dawnej wielkiej Polsce i wielowiekowej tradycji pozostawionej na Wschodzie. Wywołało to prawdziwą erupcję wszystkiego, co kresowe, niemniej bardzo często, co zostało już w przestrzeni tej pracy dostrzeżone, miało to jedynie podkreślać polskość tamtych ziem, uwypuklać kulturotwórczą i cywilizacyjną rolę polskiej szlachty¹⁶⁴. Po zrzuconiu ciężaru zależności od Związku Radzieckiego, przeszłość kresowa stała się „adorowana, bo mile łechtała naszą narodową dumę – przypominała o niegdyś imperialnej przeszłości”¹⁶⁵. Paradygmat polskości z założenia dominował nad ukraińskością i żydowskością, nawet jeśli mniej czy bardziej udanie próbowano dowartościowywać niepolskie komponenty kulturowe, eksponując ich rolę w kształtowaniu wschodniej chronotopii. Proces ten trwał do końca lat dziewięćdziesiątych, kiedy to coraz częściej, jednakże w formie ewolucyjnej, nie rewolucyjnej,

¹⁶² Tamże, s. 75–76.

¹⁶³ Taki, rozbieżny sposób rozumienia *shtetla* – miasteczka, przyjmuje także Eugenia Prokop-Janiec w *Pograniczu polsko-żydowskim. Topografiach i tekstach*.

¹⁶⁴ Zob. np. rozważania dotyczące mitu obronnego i mitu zdobywczego.

¹⁶⁵ M. Zaleski, *Formy pamięci*, Gdańsk 2004, s. 179.

zaczęło pojawiać się pojęcie „pogranicza”, początkowo traktowane niemal synonimicznie do Kresów, by następnie zastąpić je, także w świadomych przekształceniach semantycznych¹⁶⁶. Ekwiwalentyzacja pojęć była działaniem całkowicie przemyślanym, jako że w koncepcji pogranicza zaczęto dostrzegać znacznie większy potencjał uniwersalizujący, neutralizujący nawet jeśli podświadomy, to jednak kolonizatorski w stosunku do innych niż polski etnosów charakter rozumienia kresowości¹⁶⁷. Jak bowiem zauważył Edward Kasperski, „...kultury pogranicza upowszechniają niejednokrotnie postawy i normy tolerancji w kulturach homofonicznych. Umożliwiają zauważenie, rozumienie, następnie wchłanianie i przyswajanie cudzych wzorów i dokonań”, a ponadto pograniczność „sygnalizuje istnienie różnic, gotowość ich produktywnego zasymilowania i wymieniania się nimi”¹⁶⁸. Zauważone tendencje dotyczące pogranicza czynią kulturę przez nie ewokowaną niezwykle otwartą, gotową do przejmowania i przyswajania elementów pochodzących z odmiennych systemów kulturowych, a tym samym bardzo złożoną i niejednorodną. Ma to swoje konsekwencje w pojmowaniu pojęcia oraz mnogości jego definicji i typologii, koniecznych do omówienia przynajmniej w reprezentatywnym wyborze, aby móc najdokładniej, jak to możliwe, zrozumieć fenomen pogranicza, a tym samym sposób funkcjonowania i pojmowania kategorii Inności. Warto także dodać, iż poza zakresem podejmowanych rozważań zostawimy tak osobliwe stwierdzenia, jak to prezentowane przez Zbigniewa Frasa, przyjmującego kategoryzację jedynie terytorialną i twierdzącego, iż pojęcie Kresów wiązać należy jedynie ze wschodnimi terytoriami Rzeczypospolitej, natomiast przez pogranicze rozumie się tereny zachodnie, po zaborach podporządkowane państwu pruskiemu¹⁶⁹.

¹⁶⁶ O tym, iż Kresy są synonimem pogranicza, pisał np. Marek Zieliński, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 140. Jednym z pierwszych badaczy wykorzystujących koncepcję pogranicza w znaczeniu niemieszczącym się w kręgu znaczeniowym Kresów był Stanisław Uliasz; zob. np. tegoż *O kategorii pogranicza kultur*, [w:] *Pogranicze kultur*, dz. cyt., s. 9–20, rozprawa ta znalazła się również [w:] tegoż, *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, dz. cyt. Burzliwą dyskusję towarzyszącą relacyjności obydwu pojęć przedstawia natomiast szczegółowo Ewa Wiegandt, przywołując między innymi polemikę między Bolesławem Hadaczkiem a Edwardem Kasperskim, co ciekawe, odnoszącą się przede wszystkim do problemu etnocentryzmu, a nie pierwotnych znaczeń niesionych przez pojęcia; zob. tejsze, *Kresy we współczesnych badaniach literackich*, dz. cyt., s. 78–79. Według Marceliego Kosmana, o rozbieżności terminów jako pierwszy mówił Wojciech Wrzesiński w roku 1982, zob. M. Kosman, dz. cyt., s. 72.

¹⁶⁷ Zaleski pisał wręcz, iż „widoczna szczególnie w ostatniej dekadzie (książka wydana została w roku 2004 – przyp. M.C.) fascynacja pograniczem kultur bierze się z kryzysu uniwersalizmu, kryzysu myślenia faworyzującego centralistyczny, autorytatywny i zhierarchizowany model kultury”, dz. cyt., s. 190. Ewa Wiegandt zaś jednoznacznie stwierdza, iż Kresy dzielią, a pogranicze łączy; zob. tejsze, *„Pogranicze” jako kategoria interpretacyjna...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁶⁸ E. Kasperski, *Kresy w perspektywie metodologii*, dz. cyt., s. 68.

¹⁶⁹ Zob. Z. Fras, dz. cyt., s. 10.

1.5.1 Złożoność pojęcia

Antonina Kłoskowska wyróżnia pogranicze w sensie przestrzennym i psychologicznym, to pierwsze definiując jako „terytorium położone między dwoma obszarami państwowymi lub regionalnymi, charakteryzujące się przemieszaniem etnicznym lub narodowościowym wynikającym z bliskości przestrzennej”. Pogranicze psychologiczne zaś –

stanowi wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych mogące wynikać z narodowej i etnicznie mieszanej genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodowo kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz z indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych¹⁷⁰.

Pod nieco innym kątem, przykładając większą wagę do aspektów kulturotwórczych, na specyfikę pogranicza patrzą Andrzej Sadowski i Mirosława Czerniawska, uważając je za obszar społeczno-kulturowego kontaktowania się sąsiednich narodów bądź grup etnicznych, na którym kształtuje się specyficzna rzeczywistość społeczna, kulturalna, ekonomiczna itp. wyodrębniają oni także trzy aspekty interesującego nas pojęcia:

1. Przestrenny, w którym pograniczem jest po prostu terytorium znajdujące się przy granicy lub daleko od centrum.
2. Społeczno-kulturowy. W nim pogranicze jawi się jako ukierunkowany społecznie i kulturowo kontakt między dwoma lub więcej narodami (grupami etnicznymi).
3. Osobowościowo-kulturowy. Pogranicze stanowi wówczas miejsce kształtowania się nowego człowieka i nowej kultury¹⁷¹.

Istotnym spostrzeżeniem towarzyszącym typologii przedstawionej przez Sadowskiego i Czerniawską jest koncepcja centrum jako terytorialnie sprecyzowanego miejsca, stanowiącego punkt odniesienia. Jak to już jednak zostało zauważone, obecność centrum nieodłącznie musi być związana z występowaniem peryferiów, a tym samym świadomość pojęcia zbliżać się będzie do pierwotnego rozumienia kresowości, co niewątpliwie nie było zamierzeniem autorów. Dlatego też warto odwołać się w tym miejscu do badań Ryszarda

¹⁷⁰ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012, s. 125. Podobnie pogranicze rozumie Jan Kieniewicz; zob. tegoż, *Polskie pogranicza: próba interpretacji kolonialnej*, [w:] *Na pograniczach literatury*, dz. cyt., s. 67–84.

¹⁷¹ Zob. A. Sadowski, M. Czerniawska, *Tożsamość Polaków na pograniczach*, Białystok 1999, s. 26–27. Książka ta zawiera także inne typologie pogranicza, autorstwa np. Jerzego Jarosława Smolicza, niemniej są one drugorzędne wobec prowadzonych rozważań, dlatego też nie zostały wyeksponowane. Istotne natomiast okaże się zdefiniowanie kategorii pogranicza sytuacyjnego, czyli postrzeganego z punktu widzenia jednostek. Zyska ona swe rozwinięcie w dalszej części pracy.

Nycza, który twierdzi, iż pogranicze stanie się w pełni prawdziwym i semantycznie oraz terminologicznie niezależnym, gdy będzie przywoływać taką koncepcję kultury, która „nie ma swego centrum (bo ma ich wiele na zewnątrz), czy też raczej, w której centrum znajduje się granica, pojmowana jako próg kulturowych interakcji – kontaktów, konfrontacji, negocjacji, wymiany, hybrydyzacji...”¹⁷².

Nie oznacza to jednak, nawet w koncepcji Nycza, że pogranicza były/są jakimiś samotnymi, arkadyjskimi wyspami, uniezależnionymi od rzeczywistości historycznej czy systemów społecznych. Grzegorz Babiński zauważa bowiem, iż pogranicza, choć nie posiadały centrum, tworzyły się właśnie tam, gdzie kończyło się oddziaływanie konkretnego centrum, ze względu na jego ograniczoną ekspansywność lub napotykało granice promieniowania innego centrum. Pogranicza zatem zawsze były czyimiś, „prawie zawsze ścierały się na tych obszarach konkurencyjne wpływy, dominacje i wzorce kulturowe”¹⁷³.

Babiński, przyjmując kryteria pograniczności zgodne z tymi wyznaczonymi przez A. Kłoskowską, zwraca jednak znacznie baczniejszą uwagę na liczne wewnętrzne podziały oraz interakcje kultur występujących na sąsiadujących obszarach pogranicznych przynależnych danemu etnosowi. Efektem tego jest wyróżnienie trzech typów historycznie ukształtowanego pogranicza. Pierwszym z nich jest „pogranicze relatywnie symetryczne”, właściwe dwóm ośrodkom o charakterze stykowym. Drugi typ, także określany jako „pogranicze relatywnie symetryczne”, różni się jednak od poprzedniego tym, iż następują na nim rozbudowane kontakty kulturowe i społeczne. Taki typ pogranicza autor nazywa „przejęciowym”. I wreszcie typ trzeci, „pogranicze niesymetryczne”, kształtowane przez ośrodek dominujący, starający się ponadto przesunąć granice owej dominacji. Temu pojęciu – według Babińskiego – najbliższym jest do pojęcia Kresów¹⁷⁴.

Ostatnim z rozpatrywanych sposobów rozróżnienia pogranicza, w największym stopniu eksponującym wymiar kulturowy, jest ujęcie Edwarda Kasperskiego, próbujące porządkować wielość znaczeń ewokowanych przez analizowane pojęcie, poprzez sprowadzenie ich do dwóch głównych. Pierwsze ma – według autora – charakter spacialny, czyli graniczny, kształtowany przede wszystkim przez kryterium przestrzenności. To ono bowiem decyduje, co nazwane zostanie przestrzenią wewnętrzną, odgranieczoną i jednorodną, a co stanowić będzie przestrzeń pogranicza, z jego labilnością kulturową. Drugie ujęcie także będzie traktować przestrzenność

¹⁷² R. Nycz, *Możliwa historia literatury*, [w:] *Na pograniczach literatury*, dz. cyt., s. 28.

¹⁷³ G. Babiński, *Przemiany pograniczy narodowych i kulturowych – propozycje typologii*, [w:] *Polskie pogranicza a polityka zagraniczna u progu XXI wieku*, red. R. Stemplowski, Warszawa 2002, s. 15.

¹⁷⁴ Zob. tamże, s. 14–15.

jako istotne kryterium, niemniej w znaczeniu jedynie metaforycznym. Odnosić się ono będzie wówczas do kontaktów literackich, które – jak zauważa Kasperski – poprzez akt lektury czy recepcji mogą się dokonywać poza przestrzenią i czasem. W takiej sytuacji poszczególne teksty nie tylko mogą wchodzić z sobą w interakcje, ale także przenikać się, a nawet wrastać jedno w drugie¹⁷⁵. Skłania to autora do stwierdzenia, że granice kultur mogą znajdować się wszędzie, a przebiegać mogą wręcz nie tylko w każdym tekście literackim, ale nawet „w każdej kulturowo znaczącej wypowiedzi”¹⁷⁶.

Przywołanie powyższych czterech typologii wystarcza, by uświadomić sobie płynność i autonomiczność pojmowania pogranicza oraz zasadność przyjętego założenia o porzuceniu restrykcyjności definicji oraz czerpaniu z nich i wykorzystywaniu tych elementów, które w danej sytuacji interpretacyjnej będą najbardziej przydatnymi. Warto jednak za Babińskim wprowadzić jeszcze jeden czynnik porządkujący – czas, gdyż przydanie mu znaczenia da możliwość rozróżnienia na pogranicza stare i nowe, posiadające względem siebie wyraźne cechy dystynktywne. Pogranicza stare charakteryzować się będą: terytorialnością, historycznością, znacznym zakresem przenikania kultur, skutkującym podobieństwem mieszkających tam zbiorowości, częściej przejściowością niż stykowością, brakiem ostrych podziałów między społecznościami oraz ewolucją ku równości kulturowej. Zaś pogranicza nowe będą: w niewielkim stopniu odnosić się do terytorialności, znacznie bardziej stykowe niż przejściowe, wyraźnie zróżnicowane pod względem różnic społecznych i ekonomicznych, istotne pod względem zróżnicowania religijnego¹⁷⁷. To rozróżnienie także okaże się istotnym w kontekście rozważań dotyczących Inności, dając możliwość prowadzenia logicznego i metodologicznie spójnego wyводу. Próba szukania pograniczności w tekstach Vincenza i Strykowskiego, z uwagi na prezentowaną wizję rzeczywistości, opierać się będzie na cechach starych pograniczy, bliskich znaczeniowo cechom regionów etnicznie mieszanych w rozumieniu A. Kłoskowskiej. W tekście *Wielokulturowość regionów pogranicza* uznała ona za Richardem Grathoffem, iż „mikrostrukturalne sąsiedztwo regionu (...) wyznacza granice

¹⁷⁵ Zob. E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity...*, dz. cyt., s. 112–113.

¹⁷⁶ Tamże, s. 113. Płynność znaczenia granic w odniesieniu do rozumienia Kresów jako pogranicza zauważyła także Kate Brown, pisząc: „Z racji niejednoznaczności i kresowego charakteru tego regionu opisywanie go w kategoriach tradycyjnie stosowanych przez geografów i historyków rodzi problemy. Przede wszystkim trudno sprecyzować jego obszar, ponieważ nie ma on określonych granic, krańce rzadko definiuje się w kategoriach szerokości i długości. (...) Kręte strumienie, moczary, lasy i wcinające się w nie połacie ziemi uczyniły ten region enigmą – nieuporządkowaną, chaotyczną, umykającą definicji. Ten obszar najlepiej byłoby opisać jako frędzle wpłatające się w dzisiejszą środkową Ukrainę, to znów wypłatające się z niej”, teźże, *Kresy. Biografia krainy, której nie ma. Jak zniszczono wielokulturowe pogranicze*, przeł. A. Czwojdrak, Kraków 2013, s. 15. Należy jednak dodać, iż K. Brown kwestię zanikania pojęcia kresowości wiąże przede wszystkim z kulturową i światopoglądową ekspansją Związku Radzieckiego.

¹⁷⁷ G. Babiński, dz. cyt., s. 19.

swojskości i obcości. Jest terenem docierania do kresu swojskości i płaszczyzną doświadczania sąsiada jako innego. Ale może także stwarzać szanse przełamywania obcości i powstawania amalgamacji kulturowej¹⁷⁸. Dążenie do odczytania obydwu tetralogii w kontekście badań postkolonialnych wymagać natomiast będzie spojrzenia bardziej restrykcyjnego, wyrazistszego, bliskiego postrzeganiu nowych pograniczy, z ich mocniej zarysowaną granicznością, konfrontatywnością, choć – co trzeba zaznaczyć – bez ambicji do rywalizacji międzykulturowej.

1.5.2 Cechy kultury pogranicza

Pograniczu pojmowanemu nie tylko jako przestrzeń oznaczona geograficznie, ale także jako kategoria kulturowa, towarzyszą określone wartości aksjologiczne. Ich przywołanie okaże się istotne dla uzasadnienia dokonanego wyboru metodologicznego – prymatu współcześnie pojmowanego pogranicza nad nostalgiczną koncepcją kresowości. Warto w tym miejscu odwołać się do badań przeprowadzonych przez Stanisława Uliasa, który stworzył katalog „prawd aksjologicznie nacechowanych”¹⁷⁹. Pierwszą z nich jest samo pogranicze rozumiane jako idea, uświadamiająca, iż wszelkie zjawiska kulturowe zachodzić mogą jedynie na styku bądź przecięciu różnych stylów myślenia i wizji świata. Jej uzupełnieniem jest przeświadczenie o polifoniczności terenów pogranicznych, na których „wypowiedź jest zawsze nasycona odgłosami dialogu”. Za kolejną ważną prawdę Uliasz uznaje ważność kategorii „Inności”, w duchu Emmanuela Lévinasa zauważając, iż moje „ja” zawsze graniczy z Innością, umożliwia to, jak obrazowo zauważa autor, „możliwość zobaczenia siebie i własnej kultury w lustrze innych kultur”. Co niezmiernie istotne z perspektywy zakładanych celów niniejszej dysertacji, w tego typu relacji obcość rozumiana jako niechęć i odrzucanie zostaje zneutralizowana i zamienia się w Inność, kojarzoną z zaciekawieniem i tolerancją¹⁸⁰. Wiąże się to z tzw. „dialogicznym efektem pogranicza”, czyli świadomością bycia w kulturze jako bycia wobec Inności, „wyzwalania się z jednogłosowości”. To zaś prowadzi do „uznania złożoności

¹⁷⁸ A. Kłoskowska, *Wielokulturowość regionów pogranicza*, [w:] *Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość*, dz. cyt., s. 100.

¹⁷⁹ Wszystkie zawarte w tym podrozdziale cytaty pochodzą z tekstu S. Uliasa *O kategorii pogranicza kultur*, dz. cyt., s. 14–16. Problematykę rozumienia kultury pogranicza autor rozbudował w książce *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, dz. cyt. Należy zauważyć, iż w swych badaniach Stanisław Uliasz odwoływał się także do książki Lecha Witkowskiego *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991.

¹⁸⁰ Symetryczność relacji obecna jest m.in. w tekstach Juliana Strykowski, który w traumatycznym doświadczeniu II wojny światowej dostrzega przeobrażenie Inności w obcość; zob. M. Dąbrowski, *Pogranicza kulturowe...*, dz. cyt., s. 16.

pogranicza jako zgody na wizję świata aksjologicznie ambiwalentnego”, gdyż, jak zauważa autor, istnieje tzw. „zasada progowego, pogranicznego charakteru życia”, zmuszająca do ciągłego dokonywania wyborów i wartościowania. Ostatnie dostrzeżone przez Uliasza znaczenie aksjologiczne może być potraktowane jako *summa* wartości dotychczas zauważonych. Dzieje się tak dzięki stwierdzeniu, iż sama świadomość funkcjonowania pogranicznego nie wystarcza do wzbogacenia własnego systemu wartości. Możliwe jest to dopiero wówczas, gdy w zetknięciu z Innym uświadomimy sobie własną odrębność.

W powyższej kategoryzacji dostrzec można logikę właściwą wywodowi Yi-Fu Tuana, eksponującego relacyjność pojęć „przestrzeń” i „miejsce”. Według tego prekursora geografii humanistycznej bowiem –

przestrzeń i miejsce są zasadniczymi składnikami naszego świata; uważamy je za oczywiste. (...) To, co na początku staje się przestrzenią, staje się miejscem w miarę poznawania i nadawania wartości. (...) Dla definicji pojęcia „przestrzeń” i „miejsce” potrzebują siebie nawzajem. Bezpieczeństwo i stabilność miejsca zwraca naszą uwagę na otwartość, wielkość i grozę przestrzeni i na odwrót¹⁸¹.

Jak zatem widać, pogranicze jawi się nie tylko jako rzeczywistość autonomiczna, choć płynna znaczeniowo, okazuje się być również światem aksjologicznie ambiwalentnym. Niemniej sfera wartości właściwych pograniczu definiuje je jako znacznie bardziej zuniwersalizowane niż Kresy, nieobciążone negatywnym dziedzictwem świadomości wyższości Polaków nad innymi etnosami, kontrowersyjnym i negatywnie, co zresztą zrozumiałe, odbieranym z niepolskiej perspektywy w relacjach międzykulturowych i międzynarodowych¹⁸².

1.5.3 Pogranicza a granice

W każdej z dostrzeżonych dotychczas typologii pojęciu pogranicza nieodłącznie towarzyszy świadomość granicy, o czym najdobitniej przekonywał Grzegorz Babiński, zauważając, iż pogranicza sytuowały się tam, gdzie „nie były dalej w stanie granic swych wpływów przesunąć”¹⁸³. Warto zatem w tym miejscu objaśnić ich relacyjny charakter.

¹⁸¹ Yi-Fu Tuan, dz. cyt., s. 13–16.

¹⁸² Znamienym jest tutaj przykład książki Stanisława Uliasza *Literatura Kresów – kresy literatury...*, która w tłumaczeniu na język ukraiński nosi tytuł *Literatura pogranicza – pogranicza literatury*, Kijów 2011.

¹⁸³ G. Babiński, dz. cyt., s. 15. Babiński zauważa ponadto, iż „pogranicze jest do pewnego stopnia zaprzeczeniem czy może wyzwaniem dla granicy. Samo istnienie pogranicza jest dowodem na sztuczność i małą efektywność granic. Granice ustanawiano, aby rozdzielić – pogranicza z natury coś łączą, bo zawierają elementy co najmniej dwóch kultur, które pogranicze tworzą, a przynajmniej są dowodem na to, że pewnych procesów i zbiorowości społecznych rozdzielić się nie da”; zob. tegoż, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność – zróżnicowanie etniczne – tożsamość*, Kraków 1997, s. 42.

Marian Golka dostrzega, iż choć współzależność obydwu pojęć jest złożona, to jednak (inaczej niż u Babińskiego) ważnym jest, by były one analizowane względem siebie, a wywód dotyczący pograniczy należy rozpoczynać od zdefiniowania towarzyszących im granic, uznanych przez niego za „wrażliwe”, czyli reagujące na to, co dzieje się na pograniczach¹⁸⁴. Wyodrębnia on pięć rodzajów granicy: „linię okopów” – dzielącą w sposób najbardziej jednoznaczny, „rzekę” – dzielącą w sposób pasywny, gdyż strony nie mogą wywołać otwartego antagonizmu, „mur” – izolacja ma uchronić przed antagonizmami, „parkan” – oddzielający strony już tylko w sposób symboliczny oraz „ulicę” – mało wyraźną, dopuszczającą obecność na niej obydwu stron. Jak można łatwo zauważyć, kolejne rodzaje granicy zmieniają się, stając się coraz mniej restrykcyjnymi i dochodząc aż do świadomości symetryczności, w której granica będzie bardziej łączyć niż dzielić, a wyznawane wartości i wzory wartości, choć odrębne, będą koherentne¹⁸⁵. Z uwagi na przyjęty charakter dyskursu i założone cele można przyjąć, iż istotne okażą się dla nas tylko dwa ostatnie rodzaje granicy i to ich związkowi z pograniczem przyjrzymy się teraz pokrótce.

Granica, którą można określić jako „parkan”, ewokuje pogranicze, mogące być – z uwagi na jego prymarne cechy – nazwane „boiskiem”. Jest to bowiem miejsce, na którym można się z przeciwnikiem porównać i zmierzyć, ale także coś u niego podpatrzeć, gdzie obok elementów agonu, mogą wystąpić także elementy współdziałania, a rywalizacji towarzyszyć może uznanie dla drugiej strony. „Uliczny” charakter granicy przywołuje zaś typ pogranicza nazwany przez Golkę „placem targowym”, czyli obszarem koegzystencji i akceptacji, gdzie „równoważy się odmienność, ale i wzajemne zainteresowanie, a nawet atrakcyjność”¹⁸⁶. Tam dominować będzie zawsze współdziałanie, przynoszące korzyści obydwu stronom.

Wyekspozowanie tych właśnie rodzajów granic niesie ze sobą ważne konsekwencje leksykalne i semantyczne. Bezzasadnym staje się bowiem wówczas istnienie w przestrzeni kultury pogranicza takich jednoznacznych znaczeniowo, a zarazem stygmatyzujących dyktomii, jak: „przyjaciół – wróg”, „moje (nasze) – cudze”, „bliskie – dalekie”, „nazwane – nienazwane”, czy wreszcie „swoje – obce”. Następuje dostrzeżone przez Włodzimierza Próchnickiego „przechodzenie od przeciwstawienia do uzgodnienia”¹⁸⁷ czy porozumienia. Nie

¹⁸⁴ Zob. M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, s. 262.

¹⁸⁵ Zob. tamże, s. 263–272. Na ten aspekt zwraca także uwagę Ewa Domańska; zob. też, *Epistemologie pograniczy*, [w:] *Na pograniczach literatury*, dz. cyt., s. 90.

¹⁸⁶ M. Golka, dz. cyt., s. 267.

¹⁸⁷ W. Próchnicki, *Pogranicza bez granic*, [w:] *Na pograniczach literatury*, dz. cyt., s. 45. Do zobrazowania tego procesu doskonale nadaje się zwerbalizowana przez Golkę metafora fraktali, o których autor pisze: „fraktale są bowiem zbiorami elementów różnych, a jednak samopodobnych i samopowielających, które opisują geometrię świata połamanego, poskręcanego, pogmatwanego, a jednak na swój sposób uporządkowanego i, co ważniejsze, świata nieskończonego, choć ograniczonego”; zob. M. Golka, dz. cyt., s. 273.

oznacza to co prawda wyeliminowania z listy przymiotników wartościujących określających pogranicze takich elementów leksykalnych, jak „obcy” czy „Inny”, niemniej nie są już one konfrontacyjnie zestawiane z „bliskim”, „naszym” czy „swoim”. Funkcjonują w sposób niezależny, dopełniając różnorodność i wprowadzając element wewnętrznej kontroli, dyscyplinowania i porządkowania pogranicznych struktur społecznych. W konsekwencji prowadzi to zaś do skonstruowania mapy pozytywnych pojęć, takich jak: sąsiad, gość, wspólnota, przyjaźń czy szacunek, zamiast zestawu, w którym prym wieść będą niezrozumienie, dystans czy konflikt¹⁸⁸. Widać więc, iż koncepcja pogranicza i związane z nim występowanie granic nie oznacza alienacji i peryferyzacji, a wprost przeciwnie – poprzez swój dialogiczny charakter pogranicze staje się dowartościowanym miejscem spotkań oraz przenikania się kultur i cywilizacji.

1.5.4 Człowiek pogranicza

Pisząc o cechach kultury pogranicza zauważyliśmy, iż wykracza ono poza rozumienie terytorium w kategoriach geograficznych, a odnosi się raczej do sfery ludzkich doświadczeń, wzajemnych relacji i interferencji. Warto zatem przyjrzeć się bliżej sposobom postrzegania człowieka postawionego wobec doświadczeń po/granicznych, o tyle różniących się od doświadczeń analizowanej już antropologicznej kresowości, iż wciąż aktualizowanych, a nie funkcjonujących jedynie w pamięci i micie.

Jako że pogranicze nie jest jednorodne, trudno oczekiwać, iż koncepcja człowieka pogranicza zawierać będzie stały i jednoznacznie określony zasób cech, właściwości i przekonań. Różnice te będą niewątpliwie różnie wyglądały w odniesieniu do trzech podstawowych dziedzin kultury – materialnej, symbolicznej i społecznej, niemniej będą one dostrzegalne¹⁸⁹. Żyjąc na granicy, rozumianej zgodnie z intencją Golki jako miejsce styku dwóch lub więcej pograniczy oraz dyfuzji wartości, człowiek staje się swoistą hybrydą kulturową, ukształtowaną przez przenikanie się etnosów. Marian Golka, sankcjonując słowa Roberta E. Parka, nazywa taką postać „człowiekiem marginesu”¹⁹⁰, niemniej wydaje się, iż jest to pojęcie nie do końca fortunne. Określenie takie wywołuje bowiem skojarzenia wyraźnie pejoratywne, podczas gdy owa marginalność jest w rzeczywistości transgranicznością,

¹⁸⁸ Zob. E. Domańska, dz. cyt., s. 91. Co ciekawe, autorka wśród pojęć negatywnych lokuje także tolerancję, traktując ją jednak w specyficzny, właściwy Jacquesowi Derridzie sposób, jako przeciwieństwo gościnności.

¹⁸⁹ Rozbudowany opis podstawowych dziedzin kultury znajduje się [w:] G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie...*, dz. cyt., s. 48 i nn.

¹⁹⁰ Zob. M. Golka, dz. cyt., s. 278.

pojmowaną jako proces przenikania przez granice idei, wzorów życia, wartości itp. Dlatego też zasadnym jest raczej mówienie o człowieku pogranicza z jego następującymi cechami: upodobaniem do uwalniania się od dogmatów i granic, niechęcią do izolacji, dążeniem do budowania międzykulturowych i międzyludzkich pomostów, upodobaniem do tworzenia alternatyw na różnych poziomach funkcjonowania, dowartościowaniem zjawiska kulturowej polifonii oraz odrzuceniem budowania wspólnoty na poczuciu obcości i wrogości¹⁹¹. Otrzymujemy tym samym koncepcję człowieka pogranicza, który – jak stwierdza Jerzy Nikitorowicz – ma największe możliwości, bowiem –

tylko pogranicze daje szanse zrozumienia innych, ich poglądów, racji, zachowań, akceptacji, szacunku dla inności i odmienności. Tylko pogranicze nie dopuszcza do odrzucenia innych czy narzucania innym własnych poglądów, schematów. Uczy współistnienia, współpracy, życzliwości, otwartości, tym samym stwarzając mniejsze przyzwolenie na nietolerancję i obojętność. Pogranicze pozwala na wypróbowywanie, pielęgnację, wypracowanie nowych strategii, stawanie się, na dokonywanie przekształceń w schematach myślenia, na modyfikację i reorientację. (...) Ustawiczny ruch na stykach, krawędziach, nie dopuszcza do dogmatycznych ograniczeń¹⁹².

Spostrzeżenie to otwiera przed nami spore możliwości badawcze, sankcjonując niejako równocześnie wartość dotychczasowych rozważań, prowadzących do analizy zagadnień pograniczności. Uświadamia, że możliwe jest wchodzenie w społeczne interakcje z człowiekiem odmiennym kulturowo, etnicznie, religijnie itd., czyli z Innym, z poszanowaniem jego podmiotowości i bez narzucania własnej wizji rzeczywistości uznawanej za lepszą (jak to najczęściej zauważalne jest w koncepcji kresowości). Słowem – bez kolonizatorskiego w swej wymowie eksponowania kultury dominującej (najczęściej polskiej), narzucającej dyskurs kulturom mniejszościowym (żydowskiej, huculskiej itp.). W takiej sytuacji wszelkie różnice nie będą prowadziły jedynie do powstrzymania się od nietolerancji, ale również, poprzez odrzucenie koncepcji obcości, umożliwiać mogą budowanie trwałych i pozytywnych relacji międzyludzkich. Ich poszukiwaniem w interesujących nas tekstach – tetralogiach Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego – zajmiemy się na dalszym etapie pracy, a uczynimy to oczywiście ze świadomością istnienia także stref izolacji, w których kultury nie będą się wzajemnie przenikać.

¹⁹¹ Zob. tamże, s. 282–283.

¹⁹² J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok 1995, s. 16.

1.5.5 Pogranicze polsko-żydowskie

Świadome i celowe posługiwanie się pojęciem pogranicza wraz z całym spektrum towarzyszących mu znaczeń, umożliwia baczniejsze przyjrzenie się niewerbalizowanemu dotychczas pograniczu polsko-żydowskiemu. Biorąc pod uwagę przywołane typologie, nie będzie ono miało rzecz jasna charakteru geograficznego, spotkanie elementów obydwu etnosów będzie odbywać się jedynie na płaszczyźnie kulturowej, co powodować może niejaki komplikacje, gdyż, jak zauważył Jerzy Jarzębski, „trudności w ujęciu przestrzennym granicy między Polakami i Żydami sprzyjają mitologizowaniu i twierdzeniom krańcowym”¹⁹³. Przyjęcie metodologii pogranicza pozwoli jednak owe tendencje mitologizacyjne zneutralizować.

Stajemy w tym miejscu wobec istotnego problemu, który – biorąc pod uwagę przyjęty przez nas kierunek badań – musi zostać uzmysłowiony. Rozumienie koncepcji pogranicza polsko-żydowskiego nie będzie bowiem jednoznaczne, a wydarzeniem granicznym, istotnie zmieniającym jego charakter, będzie tragiczne doświadczenie Holokaustu oraz wydarzenia polityczne w Polsce po roku 1945. To bardzo istotne z punktu widzenia interesujących nas tekstów: pomimo faktu, iż zarówno *Na wysokiej połoninie*, jak i tetralogia galicyjska Strykowskiego dzieją się chronologicznie przed II wojną światową, to jednak obydwa cykle pisane były z gorzką świadomością *Szoah* (z wyjątkiem *Prawdy starowieku*, wydanej w 1936 roku), mającą wpływ na charakter ukazania chronotopicznych kontaktów polsko-żydowskich, a tym samym na specyfikę polsko-żydowskiego pogranicza. Świadczy o tym bezpośrednio eseistyka Vincenza zawarta chociażby w *Z perspektywy podróży* czy w *Tematach żydowskich*¹⁹⁴, jak również główny cel przyświecający Strykowskiemu przy pisaniu utworów podejmujących problematykę żydowską: „chciałem utrwalić świat żydowski, który zginął, postawić mu nagrobek. Macewę”¹⁹⁵.

Nowoczesny charakter pogranicza polsko-żydowskiego, jak stwierdza Eugenia Prokop-Janiec, jest efektem typowych dla II połowy wieku XIX procesów modernizacyjnych, w tym przede wszystkim uprzemysłowienia, nieodwracalnie zmieniających kształt ówczesnego społeczeństwa. Pojawiła się wówczas w środowisku żydowskim tendencja (na co niebagatelny wpływ miała haskala – oświecenie żydowskie z jej zabiegami prefiguracji kultury żydowskiej)

¹⁹³ J. Jarzębski, *Pogranicze polsko-żydowskie*, [w:] *Na pograniczach literatury*, dz. cyt., s. 248.

¹⁹⁴ Zob. S. Vincenz, *Z perspektywy podróży*, Kraków 1980, s. 39–79 oraz tegoż, *Tematy żydowskie*, dz. cyt., s. 13–112.

¹⁹⁵ P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991, s. 244.

propagująca tzw. „kulturę otwartą”. Jej dominantą było przekonanie, iż wartości tradycji judaistycznej dadzą się pogodzić z nieżydowskimi, otwierając tym samym drogę do procesów akulturacyjnych¹⁹⁶, choć niekiedy – warto zauważyć – międzyetniczna relacja miała charakter symetryczny, dochodziło w niej bowiem do równoprawnej integracji (choćby tylko częściowej) kultury polskiej i żydowskiej. W taki sposób rozumiał pogranicze Władysław Panas, gdy – posługując się myślą Michaiła Bachtina – pisał:

...w efekcie spotkania tych wszystkich różnorodnych składników – także tych przeciwnych i wrogich – formuje się sfera zjawisk pogranicznych, opisywanych w terminach takich, jak wymiana, przekład, interferencja, analogia i homologia, adopcja i adaptacja, asymilacja, konwersja, transgresja. Powstaje cała sieć wielopoziomowych – faktycznych lub tylko możliwych – relacji: połączeń, wykluczeń, wpływów, podobieństw i różnic, zbliżeń i oddaleń, kulturowych „małżeństw” i „rozwodów”, „mezaliansów”, „bigamii” i „poligamii”. Termin pogranicze wydaje się dosyć dobrze oddawać tę niejednorodność i komplikację, jakie ona wywołuje: z jednej strony odrębność i oddzielenie, z drugiej – wymianę i przenikanie¹⁹⁷.

Można zatem przyjąć za Antoniną Kłoskowską, iż do opisu tego rodzaju pogranicza wartościowym będzie przyjęcie modelu kultury jako syntagmy. Zgodnie z nim kultury narodowe i etniczne nie są homogeniczne, charakteryzuje je otwartość i zmienność oraz życzliwość do przyjmowania w ich obręb nowych elementów kulturowych: „Každy naród buduje własną (...) kulturę w kontaktach z innymi, zwłaszcza (...) z sąsiednimi zbiorowościami. Odwzorowaniem tego procesu jest sfera przyswojenia i adaptacji kultur odmiennych od genetycznie własnej...”¹⁹⁸.

Charakter pogranicza polsko-żydowskiego zmienił się w ostatnich 20–30 latach, jako że w wyniku Zagłady oraz monoetnicznej polityki władz polskich po roku 1945 Polska stała się właściwie krajem bez Żydów. Musiało to, rzecz oczywista, wpłynąć na charakter pogranicza między obiema nacjami. Efekty antysemickiej nagonki z lat 1968–69 definitywnie

¹⁹⁶ Zob. E. Prokop-Janiec, *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury*, [w:] *Jidyszland – polskie przestrzenie*, red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008, s. 107–109. Co istotne, akulturacja może okazać się zjawiskiem negatywnym, jako element procesu deetniczacji, niszczącym etniczną specyfikę grupy. Aleksander Posern-Zieliński definiuje akulturację jako „proces zmian zachodzący w obrębie kultury, w wyniku międzyetnicznego, zwykle bezpośredniego kontaktu. Choć zjawisko to może objawiać się transformacjami w obydwu kontaktujących się z sobą systemach kulturowych, to w praktyce najczęściej ma ono charakter niesymetryczny, polegający na przyjmowaniu od strony cywilizacyjnie dominującej jej wzorów kulturowych przez słabszego partnera”, a więc – w tym wypadku – procesów polonizacyjnych, także w obrębie języka, por. tegoż, dz. cyt., s. 101–102.

¹⁹⁷ W. Panas, *Literatura polska w perspektywie Rzeczypospolitej wielu narodów*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów Kraków 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska, Kraków 2005, cyt. za: E. Prokop-Janiec, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, dz. cyt., s. 24.

¹⁹⁸ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, dz. cyt., s. 40. Godną przywołania jest także propagowana przez Eugeniusza Prokop-Janiec koncepcja kultury żydowskiej jako polisystemu, skupiająca się na jej wielojęzyczności i odnosząca się do języka hebrajskiego jako języka Tory i modlitwy, *jidysz* jako języka wernakularnego oraz polskiego – sposobu praktycznej komunikacji z otoczeniem, głównie w zakresie handlu i usług; zob. E. Prokop-Janiec, *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury*, dz. cyt., s. 111–113.

uksztaltowały aterytorialny (diasporyczny) charakter kultury żydowskiej w polsko-żydowskim polisystemie pogranicza. Ci, którzy wyjeżdżali, zabierali wraz z sobą bagaż doświadczeń i wspomnień z międzyetnicznych zetknięć, dlatego też od momentu ostatecznego opuszczenia Polski „poczyna się wśród wygnańców żydowskich szczególna praca świadomości i wyobraźni”¹⁹⁹. Pozostaje ona relacyjną w stosunku do zachowań polskich, jako że świadomość wspólnych kontaktów pozostaje już tylko wyobrażona. To z kolei powoduje powstanie obszaru wzajemnych nieświadomości, nieweryfikowalnych mitów, stereotypowych obrazów czy najzwyczajniejszych przesądów i półprawd, skutkując istotną modyfikacją tożsamości tego, co polskie, i tego, co żydowskie. Ponadto, co zrozumiałe, zmienia się wyraźnie charakter dyskursu, następuje odejście od dialogowości ku rzeczywistości konfliktu i sporu, ale równocześnie możliwym staje się namysł nad ideą multikulturowości oraz tendencjami kolonialnymi i postkolonialnymi we wzajemnych relacjach. Znajdzie to swą egzemplifikację w dalszej części pracy.

¹⁹⁹ J. Jarzębski, dz. cyt., s. 254.

ROZDZIAŁ II

Inność fantazmatyczna w tetralogiach Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego

Przeprowadzona w pierwszym rozdziale analiza zagadnień związanych z szeroko nakreśloną kwestią pograniczności, sięgająca aż do źródeł rozumienia pojęcia kresowości, jego ewolucji, wariantów, znaczeniowych zbieżności i koherencji, zaprowadziła do jednoznacznych wniosków, iż pogranicze, w odróżnieniu od Kresów, jawi się jako źródło kultury otwartej, dając tym samym możliwość innego o niej myślenia¹. Trzeba też jasno powiedzieć, iż nie chodzi w tym przypadku o utożsamienie Kresów i pogranicza, przeciwko czemu głośno i wielokrotnie protestował Bolesław Hadaczek, największy bodaj w polskim literaturoznawstwie obrońca stanu polskiego posiadania na wschodzie II Rzeczypospolitej, a o zastąpienie pojęcia „Kresy”, jako już metodologicznie mało funkcjonalnego, obciążonego balastem ideologicznym, inercyjnego, wręcz relikтового². W tym rozumieniu Kresy mogłyby co najwyżej wyrażać potrzebę izolacji jako obrony przed zagrażającą obcością³. Zdefiniowanie interesujących nas terytoriów jako pogranicza umożliwi natomiast postrzeganie ich jako przestrzeni agonistycznej⁴, w której poszczególne etnosy na równych prawach mogą weryfikować swój obraz „w oczach każdego z osobna i całych grup podmiotów kresowej wielości w różnorodności”⁵. Tym samym zrealizowana zostanie uniwersalistyczna zasada *coincidentia oppositorum*, tak częsta chociażby w twórczości Stanisława Vincenza. Co więcej,

¹ Zauważa to także, choć w odwołaniu do innej tematyki – literatury Holocaustu – Beata Przymuszała. Do analogicznych wniosków dochodzi ona jednak innymi drogami, analizując teksty Henryka Grynberga i Imre Kertésza; zob. tejże, *Literatura polsko-żydowska a literatura Holocaustu – kwestia badań kulturowych*, [w:] *Kulturo-oznawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, red. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010, s. 242–243.

² Przykładem jednoznacznej obrony kresowości przez Hadaczka może być choćby tekst *O literaturze kresowej (jej mitach i metodologii)*, pomieszczony w „Ruchu Literackim” 1998, z. 4, będący wyraźnie polemicznym do tekstów przede wszystkim Edwarda Kasperskiego, w tym przypadku do: tegoż, *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*, [w:] E. Czaplejewicz, E. Kasperski, *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, Warszawa 1996, s. 106–120.

³ Zob. A. Kłoskowska, *Kresy – od pojęcia zamkniętego do otwartego sąsiedztwa*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997, s. 232.

⁴ W taki sposób twórczość Strykowskiego, jako literaturę etnicznego pogranicza, definiuje Ireneusz Piekarski, uznając za Władysława Panasem, iż do opisu zjawisk tego typu niezbędny jest język dialogu i „postrzegania rzeczywistości przez pryzmat koniunkcji, nawarstwiania się”; zob. tegoż, *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010, s. 141.

⁵ E. Czaplejewicz, *Jakie Kresy? Jaka literatura kresowa? (Perspektywa współczesna)*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, nr 6, s. 14. Należy dodać, iż w tym tekście Czaplejewicz traktuje Kresy jedynie w wymiarze geograficznym, nie zaś ideologicznym.

uświadomienie, iż pogranicze może być formą bytu kulturowego, nie tylko przysposabiać będzie do spojrzeń uniwersalistycznych, ale także, jak zauważył Stanisław Uliasz, do „bycia wobec Inności”⁶.

Należy jednak przy tym pamiętać, iż owa relacja względem Innego nigdy nie będzie jednowymiarowa, eksplorowanie jej znaczeń wymaga świadomego operowania pojęciami, takimi jak m.in. „obcy”, „różny”, „swój”, „sąsiad”, „wróg”, dostrzegania ich znaczeniowych opalizacji. Ponadto, z uwagi na ageograficzny charakter pogranicza w kształcie nas interesującym, niezbędnym na tym etapie dysertacji okaże się odwołanie do pojęcia fantazmatu, o którym Maria Janion pisała:

Fantazmaty. (...) To dzięki nim odsłoniła się podwójność rzeczywistości, w której przebywamy jednocześnie – jakby w mieszkaniu o przechodnich pokojach z otwartymi drzwiami. Swobodne poruszanie się w tych obydwu rzeczywistościach – ludzi i duchów, jawy i snu, zwyczajności i marzenia – jest warunkiem równowagi naszego istnienia,

dookreślając, iż –

obecnie nazwa „fantazmat” nadawana jest najczęściej przedstawieniom wyobraźniowym, a zwłaszcza halucynacjom wzrokowym: podpadać pod nią może wszelka twórczość wyobraźniowa, wszystko to, co związane z imaginacją oraz fantazją i fantazjowaniem⁷.

Niezwykle istotnymi są w tym miejscu także ustalenia Mieczysława Dąbrowskiego, który pisał co prawda tylko o fantazmacie żydowskim w kulturze i literaturze polskiej, niemniej – z uwagi na ogólny charakter – można je odnieść także do Hucułów (Ukraińców), co w perspektywie III rozdziału pozwoli zmierzyć się „z *fantazmatyczną normą* polonocentrycznego mitu kresowego”⁸, jako że

fantazmat żydowski ukształtowany w polskiej świadomości i kulturze jest dwoistej natury: akceptujący-wykluczający, miłosno-nienawistny, filo- i antysemityczny zarazem. Obejmuje, w myśl powyższych przytoczeń, zarówno doświadczenia konkretne, rzeczywiste, jak i wyobrażone, fantazyjne, wykreowane, zmyślane. Można sądzić, że rozumienie żydostwa jako czynnika wyłącznie ekonomicznego albo poprzez odrębność obyczajową czy religijną, a więc na jednej tylko płaszczyźnie, nie wystarczy do wyjaśnienia komplikacji stosunków polsko-żydowskich. Język fantazmatu natomiast, który zawiera w sobie zarówno elementy rzeczywistego doświadczenia, jak i urojeń, uprzedzeń i stereotypowych

⁶ S. Uliasz, *Topografia symboliczna pogranicza wschodniego w twórczości Włodzimierza Paźniewskiego*, [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. tenże, Rzeszów 1998, s. 276–277.

⁷ M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991, s. 5–7. Ścisły związek fantazmatów z polską literaturą autorka podkreśla także w znakomitej pracy *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Warszawa 2006 (wszelkie odwołania do tej książki zawarte w niniejszej pracy pochodzą z II wydania z roku 2016). Różniącą się definicję fantazmatu, choć wciąż pozostającą w logice ustaleń Zygmunta Freuda, jako jednego z prekursorów badań fantazmatycznych, tworzy Józef Olejniczak; zob. tegoż, *Autobiografia i fantazmaty*, [w:] *Fantazmaty i fetysze w literaturze polskiej XX (i XXI) wieku*, red. J. Wierzejska, T. Wójcik, A. Zieniewicz, Warszawa 2011, s. 150.

⁸ M. Mikołajczak, *Geografia wyobrażona regionu – wstęp do regionalnej komparatystyki*, [w:] *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014, s. 12.

wyobrażeń, kulturowych projekcji, akceptacji i odrzucenia zarazem, co ma wpływ na rzeczywiste zachowania i poczynania, być może pozwoli przybliżyć się do tych spraw⁹.

Jako że – zgodnie z intencją Janion i Dąbrowskiego – naturalnym podglebiem fantazmatu jest marzenie, koniecznym będzie także zestawienie go z innymi konstrukcjami wyobraźniowymi, takimi jak mit i topos (zwłaszcza realizowanymi poprzez wielowariantowość ujęć arkadyjskich) oraz, przede wszystkim poprzez wspólny charakter czynnościowy, z pojęciem stereotypu, omówionym na dalszym etapie pracy¹⁰.

2.1 Mity – toposy

2.1.1 Sankcjonujący charakter topiki

Uświadomienie fantazmatyczności charakteru cykli powieściowych Stanisława Vincenza i Juliana Strykowski, zgodnie z myślą o „podwójnej rzeczywistości”, umożliwia rozbudowanie kontekstów interpretacyjnych, uzupełnienie sposobów ujęcia świata przedstawionego obydwu tetralogii o aspekt historyczny. Wydaje się to niezbędne dla logiki naszych rozważań, jako że problem Inności obecny w huculskiej tetralogii Vincenza i galicyjskiej Strykowski wynika nie tylko z wewnątrztekstowej logiki, ale także zależny jest od ciasnej, wydarzeniowej rzeczywistości¹¹. Tym samym literaturoznawcza refleksja przeniesiona zostanie na poziom szerzej rozumianej kultury.

Uznanie wizji świata, w której przeciwstawne elementy nie przestają być zarazem komplementarnymi, stanowi nie tylko świadectwo funkcjonowania tak cenionej przez autora *Dialogów z Sowietami* wspomnianej zasady *coincidentia oppositorum* – jedności w wielości,

⁹ M. Dąbrowski, *Wstęp. Fantazmat żydowski w literaturze polskiej*, [w:] *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku. Przybliżenia*, red. M. Dąbrowski, A. Molisak, Warszawa 2006, s. 7–8. Dąbrowski podejmuje to zagadnienie także w zbiorze esejów pt. *Dwa wątki*, Warszawa 2015, s. 201–231.

¹⁰ M. Janion, *Projekt...*, dz. cyt., s. 14.

¹¹ Rzeczywistość wydarzeniową traktuję jako ukonkretnienie „krótkiego czasu”, jednej z dwóch – obok „długiego trwania” – perspektyw badawczych wyodrębnionych przez Fernanda Braudela. Twierdził on, iż pozytywna pamięć, rozwijająca się wertykalnie w dziejowym bezczasie, występuje obok nastawionego na „teraz” „krótkiego czasu”, którym rządzi ciasna, wydarzeniowa rzeczywistość. Pozwoli to uznać „teraz” za integralną część zarówno dzieła, jak i tworzonego przez nie porządku mitycznego, jego cel, a nie zaprzeczenie; zob. F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, [w:] tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 51. Do podobnych wniosków w odniesieniu do *Na wysokiej połoninie* doszedł także Marek Klecel, zauważając, że „mit, historia i współczesność to w eposie ten sam porządek przemian właściwych dla «długiego trwania» dziejów opartych na tradycji. (...) Teraźniejszość wynika tu z naturalnego postępu czasu, jest aktualizacją przeszłości, nie może być sprzeczna ani z tradycją historyczną, ani z mitologiczną”; zob. tegoż, *Na przełomie czasów. Mit i historia w cyklu Vincenza „Na wysokiej połoninie”*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin-Rzym 1994, s. 139.

lecz także pozostaje w zgodzie z założeniami topiki. Jej literaturoznawczy status umożliwia bowiem odkrycie paradoksalności natury toposu jako środka perswazji: silnie zaksjologizowany i nacechowany asertorycznością okazuje się on równocześnie neutralnym i ambiwalentnym, gotowym do użycia w każdym celu. Już Arystoteles zauważył wszakże, iż topos jest zawsze rodzajem „pustej syntagmy”, nie miejscem wypełnionym, lecz dopiero wymagającym wypełnienia¹².

Nieograniczona wariantowość toposu sprawia, iż kreując pewną rzeczywistość, system pytań i gotowych na nie odpowiedzi, konstruuje równocześnie – na zasadzie lustrzanego odbicia – obraz przeciwny, choćby tylko domyślny i przeczuwany. Obserwacja ta okaże się niezwykle przydatna w trakcie realizacji zakładanych w tym rozdziale celów, czyli próby wyobraźniowego przedstawienia i literackiego dookreślenia Inności zaprezentowanej w czwórksięgach. Świat powieści i świat realny jako *locus amoenus* i *locus horridus* okażą się w tej sytuacji parą toposów o charakterze dychotomicznym; przeciwstawnych, a zarazem uzupełniających się, zbudowanych paralelnie na zasadzie opozycji światło – ciemność, dobro – zło, czy też przyroda przyjazna – przyroda jako czynnik zagrożenia¹³. Należy w tym miejscu dodać, iż podział ten wyraźniej dostrzegany będzie w przypadku interesującej nas twórczości Vincenza, niemniej obecny też będzie, choć w nieco zmienionym kształcie, u Strykowskiego. Nie można jednak zapomnieć, iż obydwie toposy wiąże ze sobą jedność obszaru, wspólnota terytorium, którą, podążając za tokiem myślenia Janiny Abramowskiej, uznać możemy za geograficznie urealnione *locus communis*, „miejsce wspólne”. Możliwe dzięki temu staje się uznanie ich za toposy tworzące wspólną grupę, wyrastające z tego samego obrazu, ale wykorzystujące różne jego konotacje i uwikłania kulturowe, a co za tym idzie, wyróżnienie topiki miejsca, ukonkretnionej u obydwu pisarzy w topice Arkadii (czy to „szczęśliwej”, czy to „zarażonej”)¹⁴.

¹² Zob. J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 3, wyb. H. Markiewicz, Wrocław 1988, s. 136.

¹³ Tamże, s. 142.

¹⁴ Włodzimierz Próchnicki, w odniesieniu do terenów opisywanych w *Na wysokiej połoninie*, skłania się ku określaniu Huculszczyzny mianem Atlantydy, uznając, iż „słowiańska Atlantyda” Vincenza „jest tworem i organizmem społecznym, wynikiem pewnej ideologicznej konstrukcji”. Nie odmawia wszakże Huculszczyźnie znamion arkadyjskości, określając Arkadię jako naturalną krainę, w której człowiekowi zdarzyło się przebywać. Ponieważ w naszych rozważaniach aspekt historyczny należy postawić przed ideologicznym, stąd też Arkadia w rozumieniu Vincenza wydaje się bardziej odpowiednim określeniem Huculszczyzny i przy takiej terminologii pozostaniemy; por. W. Próchnicki, *Człowiek i dialog. „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza*, Kraków 1994, s. 29.

2.1.2 Związki toposu z mitem

Topika bierze swe źródło w micie arkadyjskim, aktualizującym się najwcześniej w sielance, z natury swej lubującej się w obrazach idealnych i odrzucającej logikę jakiegokolwiek wykluczania czy sprzeczności – np. przedromantyczne rozumienie mitu lokowało go w semantycznej bliskości bajki utożsamianej z pięknem, ale nigdy z prawdą.

Rozwój znaczeń pojęcia mitu potraktowany jest szczegółowo w rozdziale I, w tym miejscu warto natomiast zwrócić uwagę na fakt, iż ukonstytuowanie się w perspektywie czasowej dziedzin nauki wypierających mit ze społecznej świadomości nie doprowadziło jednak do jego zaniku, a jedynie do zintensyfikowania eksploracji mitycznej głębi przy użyciu antropologicznych narzędzi badawczych, by możliwe stało się położenie pomostu między sensem niewyraźnego a sprawdzalnym. W ten sposób narodziła się mityczność – pojęcie usankcjonowane przez Klause Zieglera – oznaczające określony typ doznania, doświadczania i wyjaśniania świata, postawę ludzką o preferencjach naukowych, u której podstaw tkwi jednakże myślenie mityczne. Spostrzeżenie to pozwoli zatem odsłonić specyfikę sposobu przedstawiania rzeczywistości w *Na wysokiej połoninie* i czwórksięgu Juliana Strykowskiego; jako że zamierzona i celowa mitologizacja nie oznacza w nich odejścia od historyzmu.

Co więcej, zabiegi mitologizacyjne Vincenza i Strykowskiego i przyznanie mitowi trwałego miejsca w tradycji, obarczenie go funkcją ideową w strukturze społecznej czyni z niego topos, stanowiący w tym przypadku rezultat petryfikacji mitu, trwale związany z pewnym gotowym znaczeniem. Pokrewieństwo znaczeń obydwu znaków literackich sprawia, iż w naszych rozważaniach będą one często pełnić względem siebie funkcje kompensacyjne, a różnice terminologiczne topos – mit nie będą miały charakteru semantycznego, stanowiąc jedynie odzwierciedlenie odrębności podejść różnych badaczy do interesującego nas problemu.

Jak już wspomnieliśmy, realizowana w tetralogiach pierwotna topika Arkadii, choć różnorodnie pojmowana (w twórczości autora *Głosów w ciemności* np. rozumiana przede wszystkim jako *Austria Felix*)¹⁵, stanowi zbiór toposów wyrastających z tego samego obrazu i zakreślającego jego ramy w różnych płaszczyznach: politycznej, kulturowej, społecznej, a nawet religijnej. Naszym celem stanie się ich przedstawienie oraz próba określenia roli, jaką pełnić miały w twórczych zamierzeniach Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego¹⁶.

¹⁵ O koncepcji *Austrii Felix*, czyli Austrii za panowania Franciszka Józefa, uznawanej za kwintesencję bezpieczeństwa i harmonii, pisze szeroko Ewa Wiegandt; zob. też, *Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988.

¹⁶ Zasadnym i niebagatelnym dla dalszych rozważań jest w tym miejscu ponowne odniesienie się do spostrzeżeń i interpretacji Marii Janion, która pisała: „Daniel Beauvois trafnie zauważył, że badania kresowych mitów

Stanie się to możliwe także dzięki wykorzystaniu typologii Moshe Rosmana, odnoszącej się co prawda do relacji polsko-żydowskich, ale mogącej być wykorzystaną w kontaktach polsko-huculskich (ukraińskich) i żydowsko-huculskich. Eugenia Prokop-Janiec opisuje ją w sposób następujący:

Rosman ujmuje polsko-żydowskie relacje jako relacje kultury grupy dominującej, większościowej, polskiej i kultury grupy mniejszościowej, żydowskiej. Wedle jego koncepcji w wiekach XVI–XVIII kultura żydowska była na ziemiach polskich jedną z kultur mniejszościowych, relacje zaś między nią i kulturą polską można opisać, wskazując strefy izolacji i strefy kontaktu oraz podstawowe znaki międzygrupowych i międzykulturowych granic. Najistotniejszymi czynnikami separującymi były bez wątpienia język i religia, najważniejszymi strefami kontaktu zaś przestrzeń ekonomiczna, polityczna i estetyczna¹⁷.

Wyraźne wyszczególnienie stref separacji i kontaktu w relacjach z Innością, nawet jeżeli nie zawsze okaże się ono w pełni funkcjonalnym, stanie się czynnikiem porządkującym dyskurs¹⁸. Możliwe będzie to zwłaszcza wówczas, gdy zestawione zostanie z ukazaniem najczęstszych postaw przyjmowanych w konfrontacji z szeroko rozumianą Innością, opisanych przez Mariana Bieleckiego w odwołaniu do badań Michała Markowskiego. Z uwagi na ważkość wyводу, warto przywołać go w dłuższym cytacie:

Pierwsza z nich (postawa wobec Inności – przyp. M.C.) to strategia o charakterze polityczno-ideologicznym i ma ona wiele wspólnego z zupełną obojętnością. Inność zostaje tu z premedytacją przesunięta w obszar innej, osobnej rzeczywistości, a zastany, oswojony świat uznany za jedyny możliwy. Ta swojskość opiera się na założeniu doskonałej przejrzystości dostępnego dyskursu, dla którego niezrozumiała gramatyka inności stanowi zagrożenie. Dlatego dla inności nie ma tu miejsca, jest więc z konsekwencją, czasem bardzo wielką, eliminowana z pola obserwacji. Postawa druga, to programowy sceptycyzm. Tu także inność stanowi zagrożenie, bo jest czymś niepoddającym się poznaniu i kontroli, jest czymś nieprzezwyciężalnie obcym. Dlatego jest osobliwie absolutyzowana jako to, co niedostępne i niewyraźne. Trzecia postawa ma charakter epistemologicznego optymizmu, opiera się bowiem na przeświadczeniu, że inność – dzięki pracy rozumu – może przestać być innością, że da się ją poznać i opisać. W tej grze o najwyższą stawkę – uniwersalność i onnipotencję – rozum wykorzystuje swoją podstawową metodę poznawczą¹⁹.

narodowych ujawniają drastyczny rozdział między tym, co wyobrażone, a tym, co historyczne i konkretne. «Frustracja rodzi tutaj schizofrenię, którą trzeba dobrze rozpoznać jako stały czynnik historii polskiej»”; zob. tejsze, *Niesamowita Słowiańszczyzna...*, dz. cyt., s. 171.

¹⁷ E. Prokop-Janiec, *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, [w:] *Polacy-Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. E. Prokop-Janiec, Kraków 2014, s. 13–14.

¹⁸ Zuniwersalizowanym uzupełnieniem twierdzeń Eugenii Prokop-Janiec może być określenie przez Mieczysława Golkę dystynktywnych różnic kulturowych, do których należą: język, wygląd zewnętrzny, sposoby budowania i sztuki plastyczne, taniec, obrzędy, zwyczaje kuchenne. Obok nich Golka dostrzega jeszcze różnice bardziej ukryte i dyskretne, niemniej istotne, zaliczając do nich np.: zasady estetyczne, poczucie humoru, system wartości, intencje przypisywane działaniom, motywacje, sposoby wychowywania dzieci, pojmowanie chorób, stosunek do pamięci społecznej, zasady współpracy itp.; zob. tegoż, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, s. 52–53.

¹⁹ M. Bielecki, *Kłopoty z Innością*, Kraków 2012, s. 7.

2.2 Dialektyka Inności

Zagadnienia związane z szeroko pojętą Innością, problematyką rozpowszechnioną głównie dzięki badaniom Emmanuela Lévinasa, Jacquesa Lacana i Tzvetana Todorova²⁰ zdają się być kluczowymi w charakterystyce kultury wielonarodowego pogranicza²¹. Niezbędne jest przy tym jednak wnikliwe potraktowanie zagadnień terminologicznych, zagłębianie się w odcienie znaczeniowe pojęć, takich jak: „obcy”, „swój”, „Inny” itp. i dostrzeganie logiki związków pomiędzy nimi, rozpiętych szeroko między swojskością a wrogością. Łatwo bowiem w tym przypadku poddać się pokusie uogólniania, co musi skutkować percepcyjnym spłyceniem analizowanych pojęć i powstawaniem bądź to binarnych opozycji, bądź uproszczonych szeregów znaczeniowych: inny-obcy-wróg, tworzonych zwłaszcza w sytuacji zagrożenia. Z drugiej zaś strony rodzić się mogą tak oryginalne wnioski, jak te, które w jednym z wywiadów zaprezentował sam Julian Strykowski, próbując udowodniać, iż „tylko ci, których znamy od najdawniejszych lat, od dzieciństwa, są nam naprawdę bliscy. Tylko tych naprawdę kochamy. Wszystko, co poznajemy później, jest nam już raczej obce”²². Pod tym stwierdzeniem z pewnością nie podpisałby się Stanisław Vincenz, choć faktem jest, iż np. przebywając po wojnie we francuskim La Combe, szukał przestrzeni bliskich tym, które pamiętał z dzieciństwa i młodości. Równie krańcowo co Strykowski, do problematyki Inności podeszła Julia Kristeva, paradoksalnie stwierdzając: „Obcy jest we mnie, a więc wszyscy jesteśmy obcy. Jeśli ja jestem obcy, obcy nie istnieją”²³. Dlatego też, by uniknąć tego rodzaju paradoksów, należy szczegółowo przyjrzeć się analizowanym zagadnieniom, uwzględniając stwierdzenie Zbigniewa Benedyktowicza, iż „obcy jest homonimem, który w zależności od sytuacji i kontekstu, może ujawniać różne swe znaczenia”²⁴. Owo deformowanie,

²⁰ Zob. więcej: A. Fiut, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006, s. 6.

²¹ Kwestie te rozwija Marek Zaleski w tekście *Naprzód w przeszłość, czyli pamięć wielonarodowej Rzeczypospolitej w literaturze po roku 1939*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władyka, Warszawa 1994, s. 121–129.

²² K. Biskupski, *O sobie i o książkach. Rozmowa z Julianem Strykowskim*, „Odra” 1975, nr 4, s. 66. Wywiad ten zawiera także inne, znacznie bardziej wartościowe odniesienie do Inności w tekstach autora *Głosów w ciemności*: „Co innego zrozumienie dla innych. Jeśli istotnie można je w moich utworach znaleźć, to może dlatego, że nigdy nie starałem się za ich pomocą dowodzić słuszności takich czy innych tez. Pisarz nie może, nie powinien zakładać z góry, że ktoś nie ma racji i potem – w imię swoich racji, manewrować tym kimś w utworze niczym manekinem. Zwycięstwo nad takim manekinem nie jest nic warte, bo jest z góry zagwarantowane”, s. 67.

²³ Słowa Kristevej przywołuje S. Czerniak w tekście pt. *Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego*, [w:] B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. XIV.

²⁴ Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 52. W bardzo ciekawy sposób koncepcję Innego/Obcego w perspektywie chronologicznej ujmują Krystyna Miłułka, odwołując się przy tym do badań Jerzego Nikitorowicza. Zauważa ona, iż „w literaturze przedmiotu w odniesieniu do tego, co inne od naszego, a więc nam znanego i bliskiego, znajdziemy określenie *Obcy*, będące w użyciu przez lata 90. XX wieku aż po wiek XXI oraz *Inny* – obecnie coraz częściej stosowane, którego ładunek emocjonalny nie jest tak

znieskształcanie czy zubożanie zagadnienia Inności jest zresztą na tyle powszechne, iż wpłynęło na rozwój nowego obszaru badawczych zainteresowań, zwanego ksenologią.

2.2.1 Relacja między Innym a obcym

Dostrzeżona przez nas mnogość ujęć kategorii Inności zmusza do wyboru sposobów rozróżniania pojęć i poszukiwania płaszczyzn ich relacyjności, a znaczeniowa płynność tychże tym bardziej wymaga od nas do precyzji określeń. Najprostszym, ale celnym i wyrazistym sposobem zestawienia Inności z obcością jest ten przywołany przez Mariana Golkę, a skonstruowany tuż po I wojnie światowej przez Georga Simmla:

Gdzieś mimochodem pojawia się w jego rozważaniach rozróżnienie na innych (do których nie mamy żadnego stosunku) i obcych (do których stosunek istnieje, choć nie jest pozytywny). I dodaje, że w stosunku do obcego cechy powszechne, prawdziwie czy rzekomo charakteryzujące całą kategorię (np. narodowościową), odgrywają większą rolę niż jego cechy indywidualne (np. osobowościowe)²⁵.

Za Florianem Znanieckim można w tym miejscu dodać ponadto, iż „solidarność ze swoimi i antagonizm wobec obcych są pierwotnymi i powszechnymi mechanizmami zachowań społecznych”²⁶.

Powyższe sugestie Golki i przywoływanych przez niego badaczy sugerują, że Inność i obcość w sposób wyraźny różnią się od siebie, co potwierdzają niezwykle wnikliwe i erudycyjne badania Bernharda Waldenfelsa zawarte przede wszystkim w dwóch publikacjach: *Topografii obcego. Studiach z fenomenologii obcego* (Warszawa 2002) i stanowiących jej rozwinięcie *Podstawowych motywach fenomenologii obcego* (Warszawa 2009). Skutkują one niezwykle ciekawym postrzeganiem obcości, adekwatnym do mityzowanych obrazów wielokulturowości w tekstach Strykowskiego i Vincenza, w którym to obcość stanowi wyzwanie w sensie pozytywnym, zmuszając do przededefiniowania własnych zachowań czy przekonań²⁷. Jak pisze Stanisław Czerniak w obszernym wstępie do *Topografii obcego*, obcość

negatywny, jak w przypadku *Obcego*. Przecież Inny nie musi od razu oznaczać *Obcy*, niejednokrotnie *Obcy-Gorszy*, lecz również *Inny-Interesujący*. (...) Niestety, ten *Inny* jest często traktowany jako przedstawiciel odrębnego gatunku, jako zagrożenie, jako wróg”; zob. tejże, „*Tacy sami, a ściana między nami*” – *spotkania z Innością w regionach przygranicznych. Wizerunek sąsiadów w oczach Polaków*, [w:] *Pogranicze kulturowe (odrębność – wymiana – przenikanie – dialog)*. *Studia i szkice*, red. O. Weretiuk, J. Wolski, G. Jaśkiewicz, Rzeszów 2009, s. 476–478.

²⁵ M. Golka, dz. cyt., s. 159.

²⁶ Tamże.

²⁷ Odmienne niż Waldenfels kategorię obcości definiuje Józef Maria Bocheński, dla którego obcy jest z założenia wrogiem, nosicielem roszczeń. Musi on w sytuacjach kontaktu wykazać się dobrymi intencjami, by można rozpocząć proces poznawania go. Powinnością obcego jest więc takie zachowanie, by nie naruszało interesów rozmówcy. Obcość jawi się w jego rozważaniach jako wezwanie w znaczeniu negatywnym, jako potencjalna bariera działań „swojego” czy ośrodek konkurencji dla niego. Sentencjonalnie w tym miejscu brzmią słowa

„jest tłem zwyczajności, mniej lub bardziej zaskakującym kontrastem tego, co swojskie i znane”²⁸, wydarzeniem nieodwołalnym, względem którego musimy się określić.

Waldenfels twierdzi, iż obcość nie powinna być definiowana negatywnie, nie jest brakiem, czymś definitywnie nieznanym, a jedynie dotychczas nierozpoznanym, czekającym na nasze odkrycie i zrozumienie, jako że „spotykam siebie w spojrzeniu innego”²⁹. Stwierdzenie to wyraźnie koreluje ze słowami Ryszarda Kapuścińskiego, który pisał, iż „aby lepiej poznać siebie, trzeba poznać innych”³⁰. Niemniej, jak celnie dookreślił Kapuściński, nie jest to proces ani prosty, ani oczywisty, jako że wymaga od poznającego, dążącego do neutralizowania obcości, silnej woli i wysiłku, którego nie wszyscy są świadomi, bądź gotowi podjąć³¹.

Widzimy zatem, iż obcość jako forma Inności może mieć zabarwienie pozytywne (i wtedy będzie w pełni zbieżna z kulturowym pojmowaniem Inności), niemniej pełne rozumienie pojęcia wyklucza percepcyjną jednoznaczność. Może mieć ono bowiem charakter *continuum*, w którym to obcość przekształcać się będzie z akceptowalnej i zaciekawiającej odrębności w chłodne zdystansowanie, a nawet jawną wrogość. Ewa Nowicka nazwała to przechodzeniem od „obcości jako źródła przyjemności” w „obcość jako źródło cierpień”³². Widoczne jest to także w różnorodności postaw wobec obcości, do których, według kategoryzacji Golki, należą: nieufność (jako najbardziej rozpowszechniona postawa, mająca podłoże atawistyczne), niepewność, rozumiana jako nieprzewidywalność zachowań obcych, tolerancja – neutralna akceptacja, bądź przynajmniej bierność, brak zainteresowania jakimkolwiek kontaktem oraz przyjęciem jakiejkolwiek wiedzy na temat obcych, zaciekawienie, komunikowanie, będące warunkiem realizacji zrozumienia, niepokój, aż po odczucie szoku kulturowego (dezorientacji w kontaktach z obcym), ksenofobie, instrumentalizację obcych, kpiny, ironizowanie czy pouczenie, wysiedlenia czy wręcz eksterminację³³.

Okazuje się więc, że obcość może ewokować wrogość, stając się tym samym kategorią rozbieżną względem Inności. Dzieje się tak przede wszystkim wówczas, gdy w relacji poznawczej uruchomione zostaną mechanizmy uprzedmiotawiania człowieka, co prowadzi

Bocheńskiego: „Dopóki go lepiej nie poznasz, uważaj każdego spotkanego człowieka za złośliwego głupca”; zob. tegoż, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992, s. 48.

²⁸ S. Czerniak, dz. cyt., s. XV.

²⁹ B. Waldenfels, dz. cyt., s. 25.

³⁰ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 14.

³¹ Zob. tamże, s. 25.

³² E. Nowicka, *Inny jako obcy*, [w:] *Religia a obcość*, red. E. Nowicka, Kraków 1991, s. 11, cyt. za: M. Golka, dz. cyt., s. 173.

³³ Zob. tamże, s. 177–181.

w perspektywie do jego „odpoznania”, a tym samym poczucia zagrożenia i lęku w sytuacji – nawet wyobraźniowej – kontaktu³⁴. Możliwa jest także sytuacja, w której wrogość będzie zawiniona przez poznawany podmiot, gdy jego celem stanie się fizyczna wolność, zdrowie czy nawet życie poznającego. By znów odwołać się do słów Waldenfelsa:

Wróg to ktoś, kogo „wiem” jak traktować, ponieważ zakładam, że narusza on obowiązujące nas obu reguły gry, i to w nich szukam legitymizacji moich odwetowych zachowań. Wszelki odwet zasadza się na regule symetrii roszczeń – roszczenie obcego może być wcześniejsze od mojego w czasie, ale nie wyprzedza go w porządku jakkolwiek rozumianych racji. Innymi słowy – wróg jest nosicielem pewnego punktu widzenia, który, o ile zagraża moim interesom, mam prawo zwalczać zgodnie z moim punktem widzenia. Co więcej, mam prawo oczekiwać, że moją stronę w sporze może wziąć arbiter przypatrujący się z zewnątrz naszemu konfliktowi³⁵.

Nietrudno zauważyć, iż w takim ujęciu kategoryzacja obcego musi mieć charakter ujemny, czyniąc go wrogiem, który „staje się przedmiotem negatywnej dążności społecznej”³⁶ z uwagi na całkowitą nieprzystawalność systemów wartości, wzajemnościowych oczekiwań i wizji wspólnoty.

2.2.2 Obcość a swojskość

Dyskomfort odczuwania wrogości ze strony Innego bądź postrzegania go w tych kategoriach może też wynikać, według Ryszarda Kapuścińskiego, z sytuacji „pierwszego zetknięcia”, w której wstępnymi odruchami są, mogące ewokować wrogość: nieufność, niepewność i lęk³⁷. Z uwagi jednak na fakt, iż trwałe relacje międzyludzkie są aktem procesualnym, sytuacja ta zawiera duży potencjał zmienności i może prowadzić do postrzegania Innego w znacznie bardziej korzystnym świetle. Także dlatego, iż – jak pisała Ewa Nowicka – „to właśnie obcość pozwala zrozumieć siebie, czyli swojskość”³⁸, czemu wtóruje chociażby Krzysztof Biedrzycki, twierdząc:

³⁴ Sabina Magierska nazywa taki mechanizm „atawizmem rozpoznawczym”; zob. tejże, *Swój i obcy – relacja poznawcza*, [w:] *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, red. E. Rzewuska, Lublin 1997, s. 13.

³⁵ S. Czerniak, dz. cyt., s. XXII.

³⁶ Z. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 47–48.

³⁷ Zob. R. Kapuściński, dz. cyt., s. 36.

³⁸ E. Nowicka, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] *Studia nad postawami wobec innych narodów, ras i grup etnicznych*, red. A. Jasińska-Kania, t. 1, *Swoi i obcy*, red. E. Nowicka, Warszawa 1990, s. 150, cyt. za: K. R. Łozowska, *Rosjanie, Żydzi, Niemcy. Portrety „obcych” w prozie o I wojnie światowej*, [w:] *Literackie Kresy i bezkresy. Księga ofiarowana Profesorowi Bolesławowi Hadaczkowi*, red. K. R. Łozowska, E. Tierling, Szczecin 2000, s. 110. O tym, iż Inność nie jest wroga, szeroko pisze Emmanuel Lévinas; np. zob. tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 19. Koncepcje te szerzej zostaną ujęte w rozdziale IV.

Sąsiedzi są obcy, ale zarazem swoi, można się od nich odróżniać religią, obyczajem, językiem, można jednak od nich przejmować – tak język, jak obyczaj, niekiedy nawet religię czy światopogląd. A i zachowując różnice, wyznacza się je wobec innych. Budowana jest zatem silna tożsamość, ale równocześnie ona staje się niejednoznaczna, podwójna, niekiedy wieloraka³⁹.

Widzimy zatem, iż tak jak w przypadku płynnego przechodzenia znaczeń między Innością, obcością a wrogością, tak i względem relacji Inność – swojskość można mówić o opalizacji sensów tych pojęć. Proces przechodzenia od wrogości do swojskości jako figur Inności precyzyjnie wyjaśnia Marian Golka, definiując powyższe terminy w następujący sposób:

Swojskość to poczucie pełnej i błogiej integracji z osobami, które się dobrze zna, którym się ufa i które uznaje za podobne sobie. Te wszystkie osoby, to właśnie „swoi”. Inność to poczucie pewnego dystansu wobec ludzi – właśnie „innych” – którzy pod jakimś względem różnią się od nas albo nie w pełni przynależą do naszej grupy. Obcość zaś to poczucie dystansu wobec osób – właśnie „obcych” – których nie znamy, wobec których ujawniamy rezerwę, których nas niepokoją, których wstępnie i na wszelki wypadek nieco się obawiamy. Wreszcie wrogość to jawna postawa niechęci, a nawet obrony *versus* ataku wobec tych, których obiektywnie czy poprzez wyimaginowane argumenty uznajemy za niebezpiecznych, zagrażających naszemu istnieniu lub istnieniu ważnych dla nas dóbr⁴⁰.

Mimo iż definicja Inności zaproponowana przez Golkę wydaje się być nieprzydatną dla naszych rozważań z uwagi na uznanie jej za pojęcie niezależne wobec pozostałych, to jednak jest to wrażenie mylne. Wystarczy bowiem dostrzec, że metodą różnicującą znaczenia jest tylko stopniowanie dystansu, by uznać, iż teorie zawarte w *Imionach wielokulturowości* w gruncie rzeczy są nie odrębne, a wyraźnie koherentne. Co więcej, przyjmując, iż swojskość zależna jest od stopnia poznania innych ludzi, musimy także uznać, że w miarę procesu poznawania (a procesualny charakter relacji międzyludzkich został udowodniony), „Inny” czy „obcy” w rozumieniu Golki może stać się z powodzeniem „swoim”. Spojrzenie takie zgodne jest z teorią Waldenfelsa, wedle którego poznawanie Innych jest synonimem przyswojenia czy wyuczenia się ich, a „wyobcowaniu” przyznawana jest przejściowa rola okrężnej drogi do wolności i rozumu”, co tożsame jest z nawiązaniem bliższego, a przede wszystkim równorzędnego kontaktu z Innymi⁴¹.

³⁹ K. Biedrzycki, *U siebie, nie u siebie, czyli wszędzie. Literacki obraz nowoczesnego Żyda jako antycypacja kondycji ponowoczesnej*, [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. Żurek, Kraków 2011, s. 221–222.

⁴⁰ M. Golka, dz. cyt., s. 165.

⁴¹ Zob. B. Waldenfels, dz. cyt., s. 48. W swym wywodzie Waldenfels przedstawia ponadto sposoby służące próbom przyswojenia. Są to: „egocentryzm, wychodzący od tego, co indywidualnie własne, etnocentryzm, trzymający się tego, co własne kolektywnie oraz logocentryzm, stawiający na coś ogólnego, co obejmuje zarówno własne, jak i obce. W obydwu pierwszych przypadkach obce zostaje sprowadzone do własnego, do własnych obrazów, wyobrażeń i ocen, w trzecim własne i obce zostają sprowadzone do czegoś bardziej ogólnego. W tle pozostaje specyficzna forma europocentryzmu, który sprawia ów cud, że w tym, co własne, odnajdujemy coś ogólnego, a w tym, co ogólne – coś własnego”; zob. tamże.

Dostrzeżone kwestie związane z mitografią, topiką, a zwłaszcza skomplikowaną dialektyką Inności znajdują swą egzemplifikację w analizie tetralogii Vincenza i Strykowskiego. Jak bowiem zauważył Aleksander Madyda,

dzieło Vincenza uczy (...), jak poznawać sąsiadów różniących się od nas mową, religią, strojem i obyczajem, jak odkrywać wartość ich dorobku duchowego i materialnego, jak pozbywać się uprzedzeń wobec obcego – kogoś nieznanego, lecz przecież niekoniecznie od razu nieprzyjawnego czy groźnego. (...) Dobrze zaś zrozumieć obcego można jedynie wówczas, gdy zawiesi się na chwilę swe przyzwyczajenia, nastawienia i niechęci i spróbuje spojrzeć na rzeczywistość jego oczami⁴².

W podobnym tonie wypowiadał się Jan Paławski w odniesieniu do galicyjskiego cyklu powieściowego Juliana Strykowskiego, uznając, iż głównymi płaszczyznami, na których opiera się dyskurs Inności, są: życie religijne (ze szczególnym uwzględnieniem odmienności chasydyzmu), rodzina i relacje w niej panujące, stosunki między społecznością żydowską a chrześcijańską oraz rozkład tradycyjnej obyczajowości żydowskiej⁴³. Zarówno spostrzeżenia Madydy, jak i Paławskiego, uzupełnione przywołaną typologią Moshe Rosmana, tworzą katalog tematów, których rozbudowanie i uszczegółowienie jest istotą niniejszego rozdziału. Zestawienie obydwu cytatów uwidacznia także różnice między tetralogiami, z wyraźnym uwzględnieniem dążności Vincenza do wykreowania *locus amoenus* i znacznie bardziej realistycznym postrzeganiem Galicji przez Strykowskiego. Nie można przy tym jednak pominąć spostrzeżenia, iż Stanisław Vincenz dążył w swej twórczości (także eseistycznej, nie tylko powieściowej) do tego, aby uzyskać obraz rzeczywistości społecznej możliwie pewny i zobiektywizowany, starając się unikać spojrzenia polonocentrycznego i patrząc nierzadko z punktu widzenia sąsiadów i mniejszości (Żydów czy Hucułów)⁴⁴. Tego rodzaju ambicji nie reprezentuje proza Strykowskiego, w niej bohater najczęściej będzie mówił jednym – żydowskim głosem i z tej perspektywy postrzegana będzie Inność w *Głosach w ciemności*, *Austerii*, *Śnie Azryla* i *Echu*. Nie znaczy to jednak, że tetralogia Strykowskiego, w odróżnieniu od *Na wysokiej połoninie*, pozbawiona jest czynnika uniwersalizującego. Sam autor pisze bowiem, że te powieści „mają kostium żydowski. Pod nim bije serce człowieka. Chałat, pejsy, nie zacieśniają jego granic”⁴⁵.

⁴² A. Madyda, *Od filologii do antropologii. Szkice*, Toruń 2015, s. 39.

⁴³ Zob. J. Paławski, *Kronikarz żydowskiego losu. Szkice o twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1993, s. 56–58.

⁴⁴ Zob. W. Próchnicki, *Pogranicza bez granic*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012, s. 49.

⁴⁵ P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991, s. 249.

2.3 Inność religijna

Próba spojrzenia na interesujące nas teksty Vincenza i Strykowskiego z perspektywy wiary i religijności pozwala stwierdzić, iż tym, co może łączyć obydwu pisarzy, jest zagadnienie ważności wiary w życiu tak jednostek, jak i całych społeczności. Może się ono uzewnętrzniać w kontekście ratowania wiary zagrożonej przez rozwój cywilizacyjny i związane z nim przemiany kulturowe, ale także np. jako rozważania o naturze myślenia religijnego, narażonego na niebezpieczeństwa fanatyzmu i nietolerancji⁴⁶. Wydawać by się zatem mogło, iż poszukiwanie Inności na gruncie religijnym egzemplifikować się będzie przede wszystkim w zewnętrznej relacji między szeroko pojętym chrześcijaństwem (włączamy w nie także specyficzną religijność huculską), a judaizmem w różnych jego odmianach. Okazuje się jednak, iż w tetralogii Strykowskiego, a to od niej rozpoczniemy rozważania, tego rodzaju kontakt o charakterze międzywyznaniowego konfliktu jest wtórny i drugorzędny, choć niewątpliwie warty dostrzeżenia. Bo choć, jak pisze Włodzimierz Maciąg, Strykowski zabiega –

właśnie o to, aby przekazać czytelnikowi te cechy żydowskiej religijności, które ją odróżniają od chrześcijaństwa, a mianowicie jej wybitnie symboliczny sposób przeżywania świętości (stąd właśnie wyjątkowa waga Słowa), jej upodobania do abstrakcji myślowych, inaczej mówiąc, jej zdolność do tworzenia odrębnego, „zawieszonego” na symbolach świata duchowości „czyste”⁴⁷,

to jednak w jego cyklu galicyjskim znacznie wyraźniej dostrzegalny jest dramat mnogości rozumienia i wcielania w czyn 613 *tarja*g *micwot*, czyli przykazań judaizmu⁴⁸. Wynika on z wielości ujęć traktowania wiary, skutków podejścia do zasad religijnych ujmowanych dychotomicznie – od wyraźnej ortodoksji po liberalizm. I – co przy tym interesujące – liberalizacja doktryny nie musi być związana z młodym wiekiem bohaterów. Uogólniając, można by wręcz rzec, że cała zastosowana w niniejszym rozdziale typologia Inności opierać się będzie na problemie zdrady, a zdradą najbardziej oczywistą, czyniącą Innym, jest właśnie świadome zakwestionowanie wiary w jej kanonicznym, talmudycznym kształcie. Nieważne są w tym przypadku motywacje bohaterów, zgodnie z intencją Strykowskiego odstępstwo

⁴⁶ Zob. M. Zaleski, *O twórczości Juliana Strykowskiego*, „Twórczość” 1986, nr 5, s. 75.

⁴⁷ W. Maciąg, *Nasz wiek XX: przewodnie idee literatury polskiej 1918–1980*, Wrocław 1992, s. 345.

⁴⁸ Judaizm posiada 613 przykazań (*micwot*), których treść wynika ze słów Tory. Słowo *tarja*g oznacza liczbę 613; jest utworzone przez zapisanie tej cyfry alfabetem hebrajskim, gdzie każda litera ma wartość liczbową. Według tradycji, Mojżesz przekazał Żydom Torę z przykazaniami. Wartość liczbowa słowa *Tora* wynosi 611, gdy doda się do tego dwa pierwsze przykazania, które Żydzi usłyszeli bezpośrednio od Boga, stojąc pod górą Synaj – wychodzi liczba 613. Przykazania podzielone są na 248 nakazów i 365 zakazów. Liczba 248 w teologii judajskiej odpowiada tradycyjnej liczbie członków ciała ludzkiego, liczba 365 odpowiada liczbie dni roku słonecznego; zob. *Tarja*g *micwot. 613 przykazań judaizmu*, przeł. E. Gordon, Kraków 2000, s. 6.

i herezja mogą czynić swoich bardziej obcymi od obcych⁴⁹. Należy jednak przy tym zauważyć, iż nierzadko granice między wiernością zasadom a odstępstwem są nieostre, przenikające się, a nie restrykcyjne.

2.3.1 Wierność odwiecznym prawom jako Inność

Osobą, która w sposób wyraźny i gorliwy broni tradycyjnych funkcji judaizmu przed cywilizacyjnymi zmianami jest Pesia, córka rabina z Głogowa, jedna z głównych bohaterek *Głosów w ciemności*. Znamionną w tym względzie jest jej rozmowa z córką reb Tojwiego, Marią, w której zwraca baczną uwagę na ważność roli zakazów i nakazów religijnych w utrzymaniu kulturowej i narodowej tożsamości Żydów:

W naszych księgach jest powiedziane: „I wzniesiesz płot...”. Ażeby Żyd nie popełnił grzechu, ażeby go odsunąć jak najdalej od zła, ażeby ustąpić z drogi złu, oddzielono go od zła szeregiem płotów. I jeśli Żyd przełamie pierwszy płot, to przełamie drugi, trzeci i dojdzie do sedna grzechu. Dlatego, kto broń Boże zapalił w sobotę zapalkę, ten w Sądny Dzień nie dotrzyma postu, ten niedaleko jest krzyża. Gdyby nie te płoty, Żydzi zniknęliby wśród innych narodów jak woda na pustyni⁵⁰.

Widać tutaj, iż mądra córka rabina odejście od formowanych przez tysiąclecia religijnych zasad uważa za prostą drogę do przyjęcia chrześcijaństwa, niemniej jej dogmatyzm nie zawsze jest tak restrykcyjny. Zauważa to Jan Paławski, pisząc, iż do *micwot* Pesia podchodziła również w sposób pragmatyczny, uważając, że „stanowią one obowiązkowy gorset jedynie dla «prostaczków i słabych»”⁵¹:

Płoty nie wszystkim są potrzebne. Są tacy, co potrafią się zatrzymać, kiedy trzeba. Płoty potrzebne są dla prostaków. Dla prostaków lub słabych. Dla słabych lub wpatrzonych tylko w siebie. Znam jednego studenta, Selig się nazywa. Modli się codziennie. Mniejsza o to, co sobie przy tym myśli. Tacy jak on stwarzają sobie własne płoty. To jest żydowskie serce. To jest ta siła, która nas trzyma i nie daje umrzeć⁵².

⁴⁹ Zob. Z. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 41. Przywołane stwierdzenie jest częścią rozważań Benedyktowicza o antagonizmie do obcych w ujęciu Floriana Znanieckiego; zob. więcej: tamże, s. 38–55. Problem zdrady obecny w twórczości Juliana Strykowskiego podejmuje także Alina Molisak, wymieniając pięć rodzajów zdrady widocznych w *Głosach w ciemności*. Są to: zdrada wiary dokonana przez Kassarabową, która przyjęła chrzest i wyszła za mąż za nie-Żyda, wiarołomstwo Marii, która zakochuje się w żonatym nie-Żydzie, staroście Kassarabie (należy dodać, iż takie zaangażowanie emocjonalne osądzone było w religii żydowskiej najsurowiej), osłabienie wiary w rodzinie wdowy Giteł: jej córki są przekonane, iż celem człowieka jest znalezienie szczęścia, nawet poza żydostwem, syjonizm widoczny w zachowaniu studenta Seliga czy Martina Heibera oraz nieuczciwość i oszustwa Schariego jako łamanie podstawowych idei judaizmu; zob. te same, *Zdrada kultury, religii, środowiska. „Głosy w ciemności” Juliana Strykowskiego*, [w:] *Obraz zdraycy i szpiega w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1999, s. 189–198.

⁵⁰ *Głosy w ciemności*, s. 226.

⁵¹ Jan Paławski, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, Kielce 1999, s. 94.

⁵² *Głosy w ciemności*, s. 229.

Tym, który jeszcze wyraźniej broni żydowskiej ortodoksji jest reb Tojwie, jedna z głównych postaci *Głosów w ciemności* i *Echa*. Nie bez przyczyny jego żona Elke nazywa go pogardliwie „policjantem Pana Boga”, wskazując jakby na anachroniczność jego postawy, jej nieprzystawalność do współczesnego im świata. To z pewnością najbardziej refleksyjny bohater powieści, starający się spoglądać na każde wydarzenie z różnych punktów widzenia⁵³. Wydaje się, że to właśnie prawość, niezależność myślenia, bezkompromisowość w rozumieniu wyznaczników żydowskiej religii, odwaga upominania się o uczciwe rozstrzygnięcie sporów przez rabina, czyni go postacią pozytywnie wyróżniającą się z kręgu innych bohaterów, ale równocześnie powoduje jego alienację, wpędza go w Inność. Jest nią bowiem niewątpliwie religijny rygoryzm i dbałość przede wszystkim o rozwój duchowy w świecie poddanym ciśnieniu konkurencji, aksjomatowi bogacenia się i pokusie oportunistów, przynoszącego doraźne korzyści. Jak bowiem zauważył Tadeusz Nyczek, „reb Tojwie wierzył w dobrą wolę, w dobre słowo, w świętość, która jest do osiągnięcia tu, na ziemi, tylko trzeba być bogobojnym, prawdomównym i prawdoczynnym”⁵⁴. Widać to wyraźnie w sytuacji sporu z Schariem, mającym człowieka, który nie tylko zagrabił majątek po zmarłej teściowej, nie uznając praw do niego siostrzyny żony, ale także wzbraniał się przed uznaniem nieślubnego dziecka swego syna. W trakcie sądu rabinackiego, na którym miało dojść do ugody między Schariem a jego szwagierkami, nieprzejednana, wynikająca z zapisów prawa postawa Tojwiego uniemożliwiła rozstrzygnięcie, co wywołało reakcję rabina, ale także jednoznacznie definiowało surowego kapłana:

Reb Tojwie, cenię wasz rozum i pałacy was ogień sprawiedliwości. Ale nie jest to ogień, który tylko oczyszcza. Ogień ten niszczy. (...) Więc, reb Tojwie, co to znaczy? Że musi, broń Boże, dojść do przysięgi. Ale ja do żadnej przysięgi nie dopuszczę. Jak długo będę waszym rabinem. Nie dopuszczę u siebie, w obliczu tej oto arki, do przysięgi. Żeby mi nawet Bóg serce napelnił pewnością i przekonaniem. Nigdy! A wy, reb Tojwie, chcecie sądzić tylko według tego, co czuje serce. To też nie. Też nie!⁵⁵

Rabin z Głogowa, którego Tojwie darzył wielkim szacunkiem, na łożu śmierci pragnął pogodzić zwaśnionych mężczyzn, nawet kosztem prawowierności. Jednak kompromis kwestionujący wymogi religii i żydowskiej tradycji był dla Tojwiego nie do przyjęcia, co widać w rozmowie z córką Marią:

I powiedziałem rabinowi, leżącemu na łożu śmierci: nie chcę. Kiedy mi powiedział: Tojwie, nakazuję ci na znak pojednania, jak w Jom Kipur, podać rękę reb Scharie, ażeby pokój panował między

⁵³ Zob. A. Marzec, *Ojczyzna pamięci Juliana Strykowski*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 8, s. 62. Autorka o postawie Tojwiego pisze, iż „to tak, jakby daną sprawę, niczym drogocenny przedmiot o skomplikowanej konstrukcji, obracał w rękach, poznawał, ważył we własnym sumieniu”, tamże.

⁵⁴ T. Nyczek, *Reb Tojwie i świat*, „Teksty” 1973, nr 4, s. 49.

⁵⁵ *Głosy w ciemności*, s. 89.

Żydami, powiedziałem: nie chcę. Był we mnie taki wielki gniew i krzychałem: nawet gdyby Scharie ożenił swego syna z Bajlą, choć ja w to nie wierzę, nawet gdyby oddał kobietom, co im zagrabił, to nawet wtedy nie podam mu ręki na znak pokoju. (...) Wybiegłem. Nie widziałem już twarzy rabina. A gdybym ją nawet widział, nie umiałbym spojrzeć bez obrzydzenia. (...) Rabin już trzy dni walczy ze śmiercią. Od raka nikt nie ocalał. I we mnie mówi jakiś głos, że nie umrze, póki ja nie podam ręki Schariemu. I każda godzina mego uporu przedłuża jego mękę. Ale powiedz mi, czy ja mogę inaczej⁵⁶.

Słowa te świadczą wyraźnie, iż reb Tojwie staje tu przeciw rabinicznej moralności, która – według niego – nazbyt dowolnie interpretuje nie do końca jasny interes narodu stawiany ponad jednostkową odpowiedzialność religijną za swe czyny. Widoczne jest to np. w zachowaniu tak szanowanego przez Tojwiego rabina z Głogowa, który nie chcąc niszczyć społecznej jedności, próbując za wszelką cenę godzić zwaśnionych członków gminy, dopuszcza za wysoką opłatą Schariego do czynności religijnych zawarowanych jedynie dla najważniejszych i najbardziej prawych przedstawicieli lokalnej społeczności. Podobnie czyni zresztą jego zięć i następca, reb Meierl, który świadomie pozwala się okłamywać Schariemu, unika potępienia jego niezgodnych z Prawem uczynków, w imię błędnie rozumianej, pozornej zaledwie jedności gminy.

W świecie *Głosów w ciemności*, pełnym moralnego relatywizmu i religijnej wybiórczości służącej życiowym wyborom i je uzasadniającej, postawa reb Tojwiego jawi się jako egzotyczna, dziwna i niezrozumiała. Pochodzący z kapłańskiego rodu egzegeta Talmudu zostaje za swą wierność zasadom odrzucony przez żydowską społeczność, wykpiiony, wręcz prześladowany⁵⁷. Miasteczko⁵⁸, jak zauważył Wiesław Kot, „żyje w kleszczach trzech terrorów: pieniądza, tradycji, i strachu przed pogromem”⁵⁹ i to przeciwko pierwszemu, a w obronie drugiego jawnie występuje Tojwie, co pokazuje, jak złożona i niejednoznaczna była jego społeczna sytuacja. Obrazuje ją wyraźnie sytuacja z reb Schariem, omówiona dotychczas jedynie na poziomie stosunku do tradycji i prawa Mojżeszowego. Ten sprytny i niemający skrupułów Żyd doskonale rozumie obłudną i pozostającą we władzy pieniądza ówczesną rzeczywistość. Posiadając niemały majątek, pragnie założyć w swym domu bożnicę, co sankcjonowałoby jego pozycję w społecznej hierarchii miasteczka. Potrzebuje kapłana do

⁵⁶ Tamże, s. 219–220.

⁵⁷ Dramat Inności Tojwiego wyraża się tym bardziej, gdy uświadomimy sobie, że ostatecznie przegrywa on walkę ze zmieniającym się w społeczeństwie żydowskim postrzeganiem religijności i z dogmatyka staje się niemalże agnostykiem. Egzemplifikacją tego dramatu jest choćby sytuacja, w której Tojwie wysyła Aronka do Pesi po pożyczony przez nią przed półtora rokiem egzemplarz *Mojre Newichin (przewodnika błędzących)*, traktatu Majmonidesa (Mosze ben Majmona) z XII wieku, podejmującego problemy teologiczne i przede wszystkim etyczne.

⁵⁸ Wiele wskazuje na to, iż pierwowzorem miasteczka ukazanego w dylogii (*Głosy w ciemności* i *Echo*) było rodzinne miasto pisarza, Stryj; zob. np. K. D. Szatravski, *Życie i tradycja Żydów w powieściach galicyjskich Juliana Strykowskiego*, [w:] *Kresy i pogranicza: religia, kultura, obyczaje*, red. Z. Fras, A. Staniszewski, Olsztyn 1995, s. 208.

⁵⁹ W. Kot, *Julian Strykowski*, Poznań 1997, s. 35.

prowadzenia modłów i widziałby w tej roli pochodzącego, co zostało już wspomniane, z rodu kapłanów reb Tojwiego. Wytykając sytuację jego córki, odchodzącej od żydostwa Marii, kusi go nie tylko profitami finansowymi, ale także możliwością odbudowy prestiżu w społeczeństwie, mocno nadszarpniętego niejasną moralnie i religijnie sytuacją córki:

Ja nie patrzę na dzban, nie na to, co wszyscy widzą. Ja patrzę na to, co w nim jest, na to, co nie wszyscy ujrzyć potrafią, na waszą, reb Tojwie, uczoność i bojaźń bożą. Tego nie widział nawet rabin z Mościsk, który was odtrącił od arki, od czytania Tory wobec zebranych w sobotę Żydów. Ale ja nie tylko na sobotę, nie tylko na zwykłe święta, ale nawet na straszne dni – Na Nowy Rok i Jom Kipur – biorę was, reb Tojwie, na przewodnika do modlitw w mojej bóżnicy. I powiem wam prawdę, że takiego Żyda jak wy nie znajdę drugiego w mieście. Wszystko razem. I modły, i uczoność, i piękny głos, i czytanie Tory i to, co najważniejsze – kapłan. Wśród wszystkich Żydów modlących się w mojej bóżnicy nie ma ani jednego kapłana⁶⁰.

Propozycja jest kusząca, ale Tojwie okazuje się być głuchy na pokusy. Pokazuje tym samym nie tylko wierność prawu i samemu sobie, ale także pogardę dla materialności, jeśli miałyby ona górować nad przymiotami duszy. Swą postawę, tak rzadką w ukazanym przez Strykowskiego społeczeństwie, uzasadnia odwołaniem do sytuacji narodu wybranego w czasie ucieczki z egipskiej niewoli:

Reb Scharie, kiedy Żydzi zwijali na pustyni namioty, żeby ruszyć w drogę, w daleką drogę, na czterdziestoletnią tułaczkę, przypominali sobie garnki z mięsem, cebulą i czosnkiem, jakie mieli w niewoli u faraona. Zapominali wtedy o ciężkiej niewoli i narzekali jedynie na tułaczkę. Jeden Bóg wie, jak mnie ciężko było odejść z bożnicy rabina z Mościsk. Ale wtedy musiałem. Nie było mi żal garnków z mięsem. Tam tego nie miałem. Zapomniałem o sporach z rabinem z Mościsk – nieuctwo to gorsze niż niewola, nieuctwo to oddalenie się od Boga, to niewiedza, co dobre, a co złe, bo jaka by była różnica między nami, Żydami, a innymi, gdybyśmy nie wiedzieli (...), co jest miłe Bogu, a co niemile, co jest sprawiedliwe, a co grzeszne? (...) A teraz miałbym odejść od rabina z Głogowa? Od rabina z Głogowa?! Wiecie, co to znaczy?!⁶¹

W tym miejscu objawia się jeszcze inny charakter Inności Tojwiego. Jest on jednym z bardzo niewielu bohaterów ukazanych w dylogii Strykowskiego⁶², dla których szczególną wartość stanowi nauka. Dodajmy – nauka w wymiarze żydowskim, gdyż edukacja w polskiej szkole jest ceniona, nawet wśród wyznawców religii mojżeszowej, co zostanie w przestrzeni tej pracy omówione bardziej szczegółowo.

⁶⁰ *Głosy w ciemności*, s. 67–68.

⁶¹ Tamże, s. 69.

⁶² Losy Tojwiego i jego rodziny zawarte są tylko w chronologicznie pierwszym i ostatnim ogniwie cyklu galicyjskiego, czyli *Głosach w ciemności* i *Echu*.

2.3.2 Nauka jako trudna wartość

Afirmowanie wartości nauki widoczne jest już w powyższym cytacie, gdy Tojwie, określając atmosferę panującą w otoczeniu rabina z Mościsk uznaje, iż „nieuctwo to oddalenie się od Boga”. Potwierdza to także fragment, w którym kompetencje narratora przejmuje mały Aronek: „Ojciec modli się w bóżniczce rabina z Głogowa. Kiedyś modlił się u rabina z Mościsk, ale pokłócił się z nim. Uważa go za nieuka. Poza tym, a to jest najważniejsze, zarzucał mu stronnictwo w sądach rabinackich”⁶³. Naukę i wierność jej bohater traktuje niemalże jak świętość, wobec jej uprawiania nieważne są sprawy materialne, pierwszeństwo ma ona nawet wówczas, gdy cierpi na tym najbliższa rodzina. Jej wartość osiąga wręcz wymiar duchowy, spekulatywny, immanentny, co widoczne jest w gwałtownej rozmowie Elke z mężem, relacjonowanej w mowie pozornie zależnej, a dotyczącej rytualnych przygotowań do święta Paschy:

Matka nie miała spokoju ni w dzień, ni w nocy. Chodziła jak w gorączce. Klóciła się z ojcem. Mąki jeszcze nie ma. Sosnowych desek na wypiek jeszcze nie ma. Dlaczego Bóg ją ukarał takim mężem? (...) Dzieci, dom, handel! Ma się na części rozerwać? Nieszczęście, nie mąż! (...) Z tego, że ojciec siedzi cały dzień i gada z Bogiem, nic do garnka nie wpadnie. Odkąd go zna, nie miała z nim ani jednego dnia dobrego. (...) A teraz co? Siedzi z paru uczniami. Wielki melamed Gemury! (...) A ona musi bić głową o mur⁶⁴.

Tojwie ma na to tylko jedną odpowiedź, twardą i jednoznaczną: „Niech oni mnie zazdroszczą. Jednej trudnej stronicy Gemury nikt z nich za żadne pieniądze nie kupi”⁶⁵. Nawet wówczas, gdy kolejni uczniowie od niego odchodzą i zostaje bez pracy, nie szuka nowych – edukacyjny wymiar nauki ma dla niego bardzo niewielkie znaczenie. Podejście to potwierdza także niechętny stosunek do nauki zawodu przez Modchego, jego syna, którego terminowanie u zegarmistrza Zajnwła ocenia jednoznacznie negatywnie, wyrzucając żonie: „Zniszczyłaś mi

⁶³ *Głosy w ciemności*, s. 25.

⁶⁴ Tamże, s. 39–40. W ciekawy sposób Tojwiego i Elke opisuje Małgorzata Sadowska: „Ojciec, reb Tojwie, żyje zanurzony w *Księdze*, w porządku świętym. Jego żywiołem jest dysputa, będąca charakterystyczną formułą *Talmudu*, językiem – hebrajski. (...) Ma z Bogiem swoje rachunki. Wszelkie zdarzenia dotyczące rodziny i wspólnoty traktuje jako boską ingerencję, np. zdrada córki to dla niego wyłącznie dylemat teologiczny. Jedyną prawdziwą rzeczywistością jest dla niego sfera sacrum. Tymczasem matka opisana jest niczym postać z obrazka rodzajowego. (...) Matka wyraża się przede wszystkim w dialogu, jej językiem jest mający w sobie matczyne ciepło *jidysz*. Wydaje się, że nie jest ona osobowością jak Tojwie, lecz przedstawicielką pewnego typu, wręcz stereotypu kobiety żydowskiej. Z jednej strony, Elke to *eszet chail*, opiewana w *Księdze Przysłów* kobieta, która troszczy się o męża i dom, ciężko pracuje. W każdy piątkowy wieczór mąż i dzieci śpiewają sławiącą ją pieśń. Z drugiej strony, jest to świetnie znana choćby z literatury chciwa handlarka, skąpa Żydówka. Postać groteskowa i komiczna, którą charakteryzuje zaniedbanie (cuchnąca naftą peruka), wieczne narzekanie i lamenty”, tejsze, *Rasa przekłeta. O prozie Juliana Strykowskiego*, [w:] *Ciało, pleć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Hornung, M. Jędrzejczak, T. Korsak, Warszawa 2001, s. 390–391.

⁶⁵ Tamże.

dziecko. Twoja wina. Rzemieślnik. Chciałaś mieć rzemieślnika, teraz masz rzemieślnika. Za parę centów sprzedalabyś siebie, dzieci i męża”⁶⁶.

Inność wynikająca ze scjentyzmu jest w żydowskim mikroświecie *Głosów w ciemności* tak rażąca, iż nie daje szansy na akceptację. Terror materializmu, aksjomat bogacenia się i marzenia o wygodniejszym życiu są zbyt powszechne, zatem Tojwie musi w tej kwestii ponieść klęskę. Dlatego w końcowej scenie *Głosów...* nie tylko z własnej woli chce iść z żoną do sklepowej budki, by pomóc jej w handlu tkaninami, ale także postanawia wyjechać na wieś, do Monasterc – rodzinnej wsi Elke, by tam nauczać podstaw judaizmu wiejskie dzieci. Jego zachowanie pokazuje jednak, jak trudna była to dla niego decyzja:

Wujek zrobił mu miejsce obok siebie na koźle. Ale ojciec potrząsnął głową. Dał znak wujkowi, żeby ruszył. Ojciec szedł za wozem jak za karawanem. Wujek parę razy odwracał się, kazał mu siadać. Uśluhał dopiero na Drohobyckiej. Aronek zszedł i zrobił ojcu miejsce na tylnym siedzeniu, obciążonym workiem. Ojciec siadł tyłem do wujka, twarzą do miasta. Wziął na kolana zawiniątko, oparł się o nie łokciami i opuścił głowę na rozcapierzone dłonie⁶⁷.

Potwierdzeniem faktu, iż w społecznej przestrzeni *Głosów...* nie ma miejsca na czystą mądrość i świadomość wartości nauki są także losy innych, oprócz Tojwiego, bohaterów. Wszyscy oni ponoszą spektakularną porażkę, okazało się, że dążenie do wiedzy nie przyniosło im szczęścia, nie zmieniło realiów życia w miasteczku, a jedynie wzmogło ontologiczną i epistemologiczną niepewność.

Jedną z nich była Pesia, córka rabina z Głogowa, zdecydowanie górująca wiedzą nad innymi kobietami ukazanymi przez Strykowskiego. Do jej ulubionych zajęć należały teologiczne dysputy prowadzone z Tojwiem, jednak ona traktowała wiedzę w sposób zdecydowanie bardziej pragmatyczny, szukając sensu nie tylko w Bożych planach, ale także ludzkich uczynkach i człowieczej naturze. Dostrzec można to w słowach wypowiedzianych podczas jednej z takich rozmów:

To znaczy, że każdy grzech lub dobry uczynek idzie na rachunek anioła dobra lub zła. Gdzie się więc podziewa człowiek? – Pesi wyjęła z książki okulary, nasadziła na nos i zaczęła przewracać kartki

⁶⁶ *Głosy w ciemności*, s. 62. Konflikt między małżonkami co do przyszłości Modchego wyraźnie widoczny jest także w rozmowie poprzedzającej wysłanie starszego syna do terminu. Podkreśla ona chłopską mądrość Elke, doceniającej wartość posiadania fachu i marzenia ojca o uczynieniu syna mędrce: „A z Modche – matka spojrzała złymi oczyma na ojca – to ja już nie dam zrobić kaleki na całe życie. Trzynaście lat, czternasty – dosyć. Nie potrzebuję rabinów. W mojej rodzinie nie było rabinów i jakoś wyżyliśmy bez tego.

- Co ty chcesz z nim zrobić? – zaniepokoił się ojciec. – I co ciebie ugryzła jakaś pchła w prosty poniedziałek?

- Ja go oddam na... naukę. Trzeba go nauczyć jakiegoś fachu.

- Fachu? Co, fachu? Syn Tojwiego będzie rzemieślnikiem? Po mojej śmierci!

- Żydowskiego fachu. Delikatnego. Nie szewc ani bednarz (...).

- Chłopak ma dobrą głowę. Nie gadaj głupstw! Ja go nie dam do zegarmistrza i dosyć. Nie chcę o tym mówić! Ja też mam tu coś do powiedzenia. Nie posyłałem go do polskiej szkoły nie po to, żeby z niego miał wyrósć rzemieślnik. I ja nie chcę więcej o tym słyszeć. Koniec!”, tamże, s. 41–42.

⁶⁷ Tamże, s. 343.

w księdze. – I jak to pogodzić z wiedzą, tym największym dobrem? Po co byłaby potrzebna? (...) Tak, tak. Sprawy tego świata są najważniejsze. Tamten świat to jest obiecane. Te rzeczy, które nas otaczają, nas bolą lub radują... I to jest bardzo ważne⁶⁸.

Miłość do wiedzy, tak rzadka u żydowskich kobiet⁶⁹, czyniła ją Inną, znajdującą się gdzieś na granicy między światem kobiet i mężczyzn. W patriarchalnym świecie judaizmu nie była dopuszczana do spraw ważnych, zawarowanych dla ojców i mężów, a przez kobiety lekceważona jako ta, która nie umie lub nie chce do końca poświęcić się roli, jaką nakładają na nią religia i tradycja. Z politowaniem traktuje ją nawet jej siostra Surale, leniwa, przyziemna i pozbawiona jakichkolwiek ambicji, w pełni zdająca się na zdanie męża i interesująca się jedynie pięknem sukien i przyjemnościami stołu.

Głębokie wewnętrzne sprzeczności wynikające z dążenia do wiedzy widoczne są także w postaci Szymona, byłego ucznia Jesziwy w Preszburgu. Został on z niej usunięty za czytanie tekstów Barucha Spinozy, jednego z największych żydowskich myślicieli, posądzonego o herezję, obłożonego klątwą i wykluczonego w 1656 roku z gminy żydowskiej w Amsterdamie. Pragnienie poznania rozumowego doprowadziło go – jak Spinozę – na skraj religijnego zwątpienia i przekonania o bezsensie ludzkiego życia, co wyraża w rozmowie z Tojwiem:

Filozofia odbiera człowiekowi wiarę. Kto pomnaża poznanie, pomnaża cierpienia. Tron Boga zajmuje rozum, a rozum zabija. Na końcu rozumu stoi nie-wiara i nie-wiedza. Najmądrzejszy z królów znienawidził życie, nie podobał mu się bieg rzeczy pod słońcem. Pod którym wszystko się powtarza i jest marnością⁷⁰. To, co jest, już było, a to, co będzie, dawno już było. Obojętne koło. Ani koszerne, ani trefne. A w nim, w samym środku, stoi człowiek, mgnienie, które mija na zawsze⁷¹.

Potwierdza to pełną dramatyzmu wypowiedzią dotyczącą sensu istnienia narodu wybranego i panującej w świecie nienawiści wobec niego. Co ważne, obrazoburcze słowa byłego studenta z Preszburga padają w Święto Szałasów, wobec licznie zgromadzonych pobożnych Żydów i kwestionują nie tylko przejawy, ale wręcz fundamenty religijności żydowskiej – postać praojca Abrahama stanowi jedynie źródło grzechu:

⁶⁸ Tamże, s. 98–99.

⁶⁹ Postacią biegunowo przeciwną do Pesi, osoby tyleż mądrej, co kompletnie niezaradnej życiowo, niepotrafiącej wykonywać większości zajęć tradycyjnie przypisywanych kobietom jest Rojza – matka Nachmana Wildhorna, karczmarza na Jaworowie. Jak czytamy w *Barwinkowym wianku*: „Nigdy nie miała czasu, robiła za wszystkich, także za służbę. W karczmie świeciło się, tak było czysto, **choć ekskluzywnej obawy o rytualną czystość sama Rojza nie przejawiała nigdy** (wytl. – M.C.). Jednak traktowała takie wymagania pobłażliwie, choć prawie ironicznie, należąc w tym całkowicie do sfery Żydów leśnych. (...) Najważniejszym i widocznie ulubionym jej zajęciem było sporządzanie pieczywa. Piekła znakomite żytnie chleby, piekła białe bułki, słynne jaworowskie wonne i błyszczące bułki, i kołaczki słodkie”, s. 199–200.

⁷⁰ Szymon w swym wywodzie odwołuje się do poglądów Koheleta, bohatera starotestamentowej Księgi Koheleta (Eklezjastes); zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań 1991, s. 734–744.

⁷¹ *Echo*, s. 219.

Gdyby nie było Abrahama, nie byłoby pierwszego grzechu z jabłkiem, nie byłoby wygnania z Gan Edenu, nie byłoby wieży Babel. Nie byłoby Sodomy, faraona i niewoli egipskiej ani zburzenia pierwszej i drugiej świątyni. (...) Nie byłoby rozproszenia po całym świecie ani nienawiści wszystkich narodów na każdej ziemi, na której stanęła nasza noga. Powstaje pytanie, dlaczego? Za nasze grzechy? Jeśli za grzechy, to nie za nasze. Izrael dawno grzeszył na swej ziemi. Narody nienawidzą nas nie za grzechy naszych ojców⁷².

Co ciekawe, to wewnętrzne zmaganie się ze sobą i bagażem posiadanej wiedzy ma charakter symetryczny. Tak jak Szymon w filozofii szukał przyczyn zakwestionowania wiary, tak Tojwie upatrywał w niej religijnego dopełnienia, co widać w wypowiedzi gimnazjalnego ucznia, Seliga, który mówił: „Jeśli tak religijny Żyd jak Tojwie uważa często religijne ramy za niewystarczające i szuka rozwiązań filozoficznych, jest to jeszcze jeden dowód, że źle z żydostwem. Religia mogła jeszcze jako tako utrzymać naród przy życiu. Dawno by się już rozpląnął wśród narodów”⁷³.

2.3.3 Zagadnienia religijne w ujęciu pokoleniowym

Inność Tojwiego przejawia się także wyraźnie w relacjach z rodziną. Pozornie sytuacja rodzinna ukazana w *Głosach w ciemności* i częściowo w *Echu* stanowi odzwierciedlenie typowych żydowskich losów: matka dba o sprawy przyziemne, troszczy się o to, by rodzina nie głodowała i miała zapewniony jak najlepszy byt, natomiast ojciec odpowiedzialny jest za rozwój duchowy dzieci⁷⁴. Jednak w obliczu wyraźnego sporu międzypokoleniowego schemat ten zostaje wykoślawiony – matka spełnia nadal swą odwieczną rolę⁷⁵, natomiast na wskroś

⁷² Tamże, s. 146. Warto dodać, iż te słowa Szymona skomentował blacharz Sane, mówiąc: „Gdybym wiedział, co to za zepsuty owoc, że to po prostu *apikojres* (pot. heretyk, sceptyk religijny, odszczepieniec – przyp. M.C.), którego miejsce jest wśród gojów, nie byłbym go sprowadził do szaleństwa”, tamże. Słowa te odwołują się do postrzegania relacji międzywyznaniowych i częstego wśród religijnych Żydów przekonania o słabości chrześcijańskiej wiary. Nie jest ono jednak u Strykowskiego szczególnie mocno eksponowane.

⁷³ *Głosy w ciemności*, s. 312.

⁷⁴ Zob. więcej: E. Wiegandt, dz. cyt., s. 75. U Strykowskiego objawia się to dość nietypowo, jako że Tojwie wysyła dzieci do polskich szkół: wprawdzie Marię (Chamariem), a następnie także Aronka. Potwierdzenie faktu, iż Tojwie nie nadaje się na równego żonie w trosce o dom, widoczne jest w jego rozmowie z Pesią, córką rabina z Głogowa. Przytacza w niej historię swojej pomocy żonie w handlu, w trakcie której ukradziono ze stoiska sztukę płótna. Jak stwierdził: „dotychczas nie wiem, jak to się mogło stać”; zob. *Głosy w ciemności*, s. 95.

⁷⁵ Zdefiniowanie jej roli w rodzinie – troskliwej matki i żony, ale także osoby zapewniającej byt, widoczne jest w prostej i naiwnej modlitwie, jaką zanoszą w pierwszą sobotę przeżywaną bez męża, po jego wyjeździe do Monasterca oraz bez starszego syna, który uciekł na Węgry: „Prosiła Boga o życie i zdrowie ojca, o naparstek rozumu, żeby był taki jak wszyscy Żydzi, a nie został zawstydzony, dla starszego syna Modche, to jest, żeby Bóg się nie pomylił, Mordechaja, prosiła, żeby mu się nic złego nie stało, żeby go ochronił przed bezbożnymi ludźmi, żeby Modche nie dał się skierować na złą drogę i żeby jak najszybciej wrócił do domu, żeby sobota nie była bez mężczyzny. Dla Arona, któremu ojciec dał imię pierwszego naszego kapłana z Chumeszu, niewinnego dziecka, żeby pomógł mu wyrósć na pobożnego Żyda, żeby chłopiec błyszczał między sprawiedliwymi ludźmi jak brylant. O swoje zdrowie też prosiła Słodkiego Ojca, a do zdrowia niech doda dobry utarg, żeby nie została zawstydzona, jak jej mąż reb Tojwie”, *Echo*, s. 12. Potwierdzają to także słowa samego Juliana Strykowskiego, który tak charakteryzował swoją rodzinę w rozmowie z Piotrem Szewcem: „Ojciec był uczonym, po zajęciach z uczniami

religijne zachowanie ojca jest już dla dzieci (zwłaszcza Modchego) nazbyt archaiczne, niezrozumiałe. Tym samym Tojwie i jego poglądy stają się nie tylko zarzewiem, ale również osią konfliktu między pokoleniem rodziców, stojących na straży religijności, a odchodzącymi krok po kroku od tradycji dziećmi. Widać w tym miejscu wyraźnie, w jaki sposób zagadnienia religijne i zależne od wieku różnice w ich postrzeganiu mieszają się z tendencjami asymilatorskimi, ciążeniem ku kulturze polskiej oraz nowymi prądami społeczno-politycznymi (syjonizm, socjalizm)⁷⁶.

Problem różnego spojrzenia na religię widoczny jest w relacjach Tojwiego i jego starszego syna, Modchego. Ten, który wedle wyobrażeń ojca miał zostać szanowanym kapłanem, świetnie obeznanym w tajnikach Gemury, próbuje odrzucić rygory żydowskiej religijności, na co ojciec reaguje nietajonym gniewem i typowymi argumentami, będącymi świadectwem bezradności:

Nie, nie! (...) Nie będzie tak, jak on chce. Ja złamię ten upór! O, ja wiedziałem, wiedziałem. Ale, Modche, posłuchaj, co ci powiem. – Ojciec mówił już spokojnym głosem. – Weź sobie to do serca. Jeśli myślisz, że pójdziesz drogą Bejrysza Scheinera, to się mylisz. Jak długo żyję...⁷⁷.

Tego rodzaju światopoglądowe i pokoleniowe spory miawały zresztą gorsze rozstrzygnięcia, by wspomnieć choćby reakcję Tojwiego na zbyt późny powrót Modchego do domu, który w dodatku nie chciał się przyznać, gdzie przebywał:

Podejdz. Nie pamiętam, żebym ciebie, żebym ciebie... kiedyś uderzył. A ty wiesz, że ja bić potrafię, kiedy trzeba. Powiedz mnie, gdzie byłeś?
- Czego chcecie ode mnie? Nigdzie nie byłem.
Ojciec uderzył go. Modche zachwiał się, zakrył twarz. Krzyknął. Poczuł na palcach krew. Spojrzał na dłoń. Była czerwona i lepka⁷⁸.

Ciekawą postawę w tym względzie reprezentuje Aronek, *porte parole* autora. Choć w *Głosach w ciemności* jest on zaledwie kilkuletnim chłopcem (powieść zaczyna się od egzaminu pięcioletniego Aronka z początków *Chumesz*, czyli Tory – Pięcioksięgu Mojżeszowego), to już wówczas objawia się jego kontestatorska natura. I choć sprzeciw wobec rygorów religii wynika zapewne bardziej z dziecięcej przekory niż krytycznej refleksji na temat wiary, to jest jednak

zagłębiał się w Talmudzie i księgach rabinackich. Matka była prostą kobietą, ciężko pracującą na utrzymanie domu. Była skąpa, zaś ojciec niezupełnie zdawał sobie sprawę z wartości materialnych. Dochodziło do kłótni na tym tle. Pamiętam kłótnię o kilka polanek drewna, gdy było zimno. Mojsze-Łajbowi zazdrościłem, że ma codziennie obiad. Moja matka nie gotowała, zupa to było wszystko. Przeważnie jedliśmy chleb nie z masłem, tylko z kunerolem”, P. Szewc, dz. cyt., s. 15.

⁷⁶ Włodzimierz Jurasz twierdził nawet, że „Strykowski daje pełną panoramę budzących się w początkach XX wieku herezji. W obydwu powieściach (*Głosy w ciemności*, *Echo* – przyp. M.C.) pojawiają się asymilatorzy, syjoniści, socjaliści spod różnych znaków”, tegoż, *Kto ty jesteś?*, „Res Publica” 1989, nr 5, s. 123.

⁷⁷ *Głosy w ciemności*, s. 208.

⁷⁸ Tamże, s. 63–64.

faktem, iż chłopiec wstydzi się pejsów i w dziecięcych marzeniach pragnie ich obcięcia. Dla niego miałyby to być akt zbliżenia do świata, którym był zafascynowany, czego wiele dowodów znaleźć można w przestrzeni dylogii, a który był dla niego niedostępny. Prowadziło to do kłótni na tle nauki, a jedna z sytuacji ukazuje, iż Tojwie wobec obydwu synów był równie wymagający w odniesieniu do wiedzy i gwałtowny w sytuacji sprzeciwu:

Aronek zasłonił twarz ramieniem. Ojciec przez chwilę się zastanawiał, potem uderzył.
- Będziesz się uczył?! Będziesz?! Pytam się? Ty! ty!... Uderzył go po raz drugi. Mocniej.
Aronek pisnął i zaczął tupać nogami.
- Jeszcze raz się pytam, czy będziesz czytał, czy nie? Ale teraz ojciec nie czekał na odpowiedź. Razy padały z coraz większą siłą. Aronek całym ciałem przywarł do stołu. Rękoma zakrył głowę i po każdym uderzeniu krzyczał: - Nie chcę! Nie chcę! Nie chcę!⁷⁹

Dotychczas postrzegaliśmy Tojwigo jako nieustępliwego obrońcę praw Mojżesza, nazwanego wręcz przez przechrztę Kassarabową „więcej niż rabinem”⁸⁰, krytycznego wobec wszelkich form odchodzenia od wielowiekowej tradycji, a nawet jej modyfikowania. Parafrazując Huntingtona można by rzec, iż bohater *Głosów w ciemności* dostrzega wszystkie wady kultury zachodniej, oceniając ją jako „fałszywą, niemoralną i niebezpieczną”⁸¹. Ma to swoje odzwierciedlenie także w języku. Tojwie biegle posługuje się hebrajskim – świętym językiem ksiąg oraz *jidysz*, czyli tzw. językiem żydowskim, powszechnie używanym przez Aszkenazyjczyków w Polsce. Znajomość języków środowisk, wśród których przyszło mu żyć, czyli Polaków i Ukraińców, jest już znacznie słabsza, choć w pierwszej części tetralogii, *Głosach w ciemności*, znaleźć można długą rozmowę Tojwigo ze stróżem Prejmyczem dotyczącą „wykupienia” przez niego *chumecu*, czyli wszystkiego, co jest produktem fermentacji zboża, zakazanego podczas święta Paschy⁸². Jego Inność⁸³ przybiera charakter zaskakujący: ten, który prawdy szuka tylko w księgach religijnych, a siły tradycji upatruje w jej

⁷⁹ Tamże, s. 37. W *Ocalonym na Wschodzie* Strykowski wraca do tej sytuacji, która – jak się okazuje – także ma charakter autobiograficzny: „Ojca szanowano i ceniono. Ceniono jego wielką wiedzę, zasięgano rady. (...) Ojciec chciał mnie też uczyć Talmudu, a ja tego nie znośiłem. To mnie nudziło. O ileż bardziej interesowały mnie książki, które czytała mi siostra”, P. Szewc, dz. cyt., s. 14. W tym samym wywiadzie-rzecz pisarz wspominał o swym niemal wrodzonym ateizmie. Na pytanie Szewca: „Czy był Pan dzieckiem pobożnym?” Strykowski odrzekł w sposób żartobliwy, że on już urodził się niewierzący i dodawał, iż ojciec nierzadko nazywał go *apikojresem* – odszczepieńcem; zob. tamże, s. 36. Szerzej o zmaganiach Strykowskiego z tożsamością religijną; zob. I. Piekarski, dz. cyt., s. 195–236.

⁸⁰ *Echo*, s. 288. Postać żony starosty, wychrzczonej Żydówki Kassarabowej, także mogłaby być przykładem uzasadniającym Inność o podłożu religijnym. Z uwagi jednak na charakter jej związku ze starostą, kwestia ta zostanie omówiona w innej części pracy.

⁸¹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2003, s. 547, cyt. za: A. Fiut, dz. cyt., s. 22.

⁸² Zob. *Głosy w ciemności*, s. 51–52.

⁸³ Nie ma ona w tym przypadku charakteru czysto religijnego, choć takie jest jej podłoże – pobożny Żyd powinien posługiwać się przede wszystkim językiem hebrajskim w odniesieniu do liturgii i świętych ksiąg oraz *jidysz*, jako jednym z kryteriów aszkenazyjskiej tożsamości narodowej.

długim trwaniu, okazuje się być świetnym znawcą literatury niemieckiej i to czytanej w oryginale. Można w takiej postawie dostrzec cechy tzw. „Żyda galicyjskiego” w rozumieniu socjologicznym⁸⁴, niemniej w tekstowej przestrzeni tetralogii nie jest to ujęcie typowe. Strykowski znacznie częściej współwystępowanie opozycyjnych cech kulturowych uzasadnia bowiem postępującymi wśród ludności żydowskiej procesami asymilacyjnymi, niż naturalnymi uwarunkowaniami społecznymi.

Bardzo dobra znajomość języka niemieckiego uwidacznia się w dylogii wielokrotnie, choćby w czasie uczonych rozmów z Pesią, w trakcie których ta umiejętność ma charakter erudycyjny, światopoglądowo neutralny. Innego znaczenia nabiera ona w odniesieniu do fascynacji niemiecką literaturą piękną. Świadczy to o dwoistości natury Tojwiego, który pragnąc dochować prawowierności, równocześnie otwierał się na świat, choć potajemnie, to jednak szukał nowych dróg egzystencjalnych i epistemologicznych. Widać to wyraźnie w *Echu*, gdy w słownej szermierce z bratem Karolem (Chaimem) posługuje się cytatem z *Fausta* Goethego, traktowanym jako głęboka życiowa mądrość, ale przede wszystkim ironiczna puenta dotychczasowego życia: „Da steh’ ich Nun, ich armer Thor!// Und bis so klug, als vie zuvor”⁸⁵.

Podjęcie do Inności o charakterze religijnym w obydwu tetralogiach wydaje się stanowić wyraziste odzwierciedlenie tezy, iż świat wykreowany przez Strykowskiego ma charakter przede wszystkim realistyczny, zaś wizja Vincenza ewokuje obraz Arkadii szczęśliwej, kresowego raj. W nim to etnosy zachowując odrębność, równocześnie uzupełniają się, tworząc mityczny konglomerat zwyczajów, religii czy ponadreligijnych wierzeń. Dlatego też tetralogia galicyjska ukazuje Inność najczęściej w sposób wyrazisty, niemal jednoznaczny, zaś czwórksiąg Vincenza znacznie częściej poruszać się będzie wśród miękkich znaczeń wynikających z metodologii Waldenfelsa, Biedrzyckiego, Madydy czy Kapuścińskiego⁸⁶. Według nich Inności bliżej do swojskości niż wrogości, a napięcia wytwarzane między tymi pojęciami skutkować będą powstaniem tożsamości wielorakiej i niejednoznacznej, ale jednak spójnej, zgodnej z przywoływaną już zasadą *coincidentia*

⁸⁴ Szerzej na ten temat pisze Tomasz Gąsowski, twierdząc, iż „specyfika żydowskiej egzystencji na omawianym obszarze (w Galicji – przyp. M.C.) wywarła głębokie piętno na tej społeczności, kształtując nawet być może odrębny typ galicyjskiego Żyda. Polegała ona na łączeniu pewnych cech żydostwa zachodniego i wschodniego. Do pierwszego z nich należało dysponowanie pełnią praw obywatelskich, możliwość korzystania z instytucji liberalnego państwa i łatwy kontakt z europejską kulturą. Drugi sprowadzał się do istnienia tu mas tradycyjnego żydostwa, którego obecność chroniła modernizujące się jednostki, a potem grupy przed całkowitym roztopieniem się w otoczeniu i utratą tożsamości”; zob. tegoż, *Galicja – „żydowski matecznik”*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółczesność i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995, s. 133.

⁸⁵ *Echo*, s. 268. Cytat ten w przekładzie Emila Zegadłowicza brzmi następująco: „Jak głupiec u mądrości wrót/ Stoję – i tyle wiem, com wiedział wprzód”, J. W. Goethe, *Faust*, Toruń 1994, s. 70.

⁸⁶ Zob. przypisy: 31, 34, 43, 46.

oppositorum. Dlatego też Inność u Vincenza stanowi pojęcie zdecydowanie nieostre, „rozpuszczające” się w swojskości. To zaś prowadzi do redefinicji Boga – inny charakter religijności prowadzić będzie do zmiany sposobów Jego przedstawienia, paradoksalnie czyniąc Go Innym jako trudnym do pojęcia.

2.3.4 Marginalizacja religijnej Inności w *Na wysokiej połoninie*

Związek stosunku wierchowińskich społeczeństw do Boga z poglądami Stanisława Vincenza dostrzega Marek Zaleski w artykule pomieszczonym w *Studiach o Stanisławie Vincenzie*. Twierdzi on, iż religijna adoracja świata w tekstach Vincenza nosi charakter bezwyznaniowy⁸⁷ i stanowi melanz pojęć wywodzących się z przeróżnych teologii. Zaleski dostrzega w nich nie tylko odwołania do chrześcijaństwa (na które składa się obok rzymskiego, także grecki katolicyzm, jak również, choć w mniejszym stopniu, prawosławie) i duchowości karpackich Żydów, przede wszystkim chasydów, lecz nawet filozofii greckiej i nauk Buddy. Skłania go to do uznania religijności „Homera Huculszczyzny” za nieortodoksyjną i wyodrębnienia nowej i oryginalnej teologii nazwanej teologią Vincenza. Jej fundament stanowi niezachwiane przekonanie o równości elementów na nią się składających i organiczna wręcz niechęć autora *Dialogów z Sowietami* do stosowania jakichkolwiek podziałów dychotomicznych, także w sferze religii. Obcując w swym życiu z wieloma narodowościami i wykorzystując naturalną umiejętność ich analitycznej obserwacji doszedł on bowiem do wniosku, iż wszelkie różnicowanie mające charakter przeciwny kryje w sobie niebezpieczeństwo utożsamienia się z jednym z dwóch religijnych (kulturowych, ideologicznych itd.) antagonistów, a co za tym idzie, do mimowolnej nawet, ale jednak deprecjacji strony przeciwnej. Dlatego też, charakteryzując rodzaje wierchowińskiej religijności, dąży do odkrycia ich korzeni i udowodnienia tym samym równorzędności wartości. Sięga w tym celu daleko w przeszłość i odsłania duchowość, którą Martin Buber nazwał „pierwszym typem wiary”. Mimo że pierwotnie judaistyczny, jest on wspólny zarówno judaizmowi, jak i chrześcijaństwu oraz islamowi, trzem wielkim religiom monoteistycznym, wyrasta bowiem z religijnych potrzeb monoteizmu, konstytutywnych dla każdej z tych religii⁸⁸.

Wynikającą z jedynobóstwa wspólność Buber przeciwstawia drugiemu typowi wiary, nazywanemu „chrystologicznym”, który rozwinął się po Ukrzyżowaniu i właściwy jest jedynie

⁸⁷ Zob. M. Zaleski, *Nieortodoksyjna religijność Vincenza*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, dz. cyt., s. 37.

⁸⁸ Zob. D. Flusser, *Bubera „Dwa typy wiary”*, [w:] M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 196–199.

chrześcijaństwu. Jego przedmiotem jest wydarzenie Jezusa, Jego życie, nauka i męczeńska śmierć będąca gwarancją Odkupienia, zacierająca swą wymową żydowskie korzenie chrześcijaństwa. Według autora *Opowieści chasydów* istnieją co prawda warunki symbiozy obydwu typów wiary, choćby dlatego, że typ drugi opiera się na poprzednim, dawniejszym. Jednak fascynacja typem „chrystologicznym” okazuje się na tyle silna, iż wyklucza ich współistnienie, podporządkowując istotę pierwszego typu wiary odkupieńczej mocy kaźni Jezusa Chrystusa.

Konkretyzację religijnych poglądów Vincenza w przestrzeni tetralogii stanowi wiara naturalna, pozainstytucjonalna, ludowa, będąca kontaminacją pogańskiej żywiołowości z etosem chrześcijańskim, nauką żydowską i odpryskami duchowości orientalnej, którą można nazwać także „rachmańską”⁸⁹. Zawiera się w niej, jak twierdzi autor, zarówno wzniesienie mistyczne Indii i jej tolerancja, żydowski kult miłosierdzia, mahometański pęd do zjednoczenia ludzi, „wszystko zaś złączyła słowiańska dobroć, serdeczność ruska, serce miłujące, gościnne dla świata”⁹⁰. Stanisław Vincenz dokonał w najważniejszym dziele swej literackiej biografii wszechstronnej idealizacji Huculszczyzny, sprowadzając ją do postaci, którą – używając terminu utworzonego przez Stanisława Ułiasza – można nazwać „wspólnotą wspólnot”, bądź też Bachelardowską „przestrzenią szczęścia”. Idealizacja ta objęła także sferę religijną, stąd też zapewne pochodzą zabiegi pisarza, mające na celu stworzenie wspólnej dla kilku wyznań religijności, której aksjomatyczne rozbieżności nie wykraczałyby poza zasadę jedności w różnorodności (*coincidentia oppositorum*) i tworzyły koherentną całość. Vincenz – „rzecznik słowiańskiej Atlantydy”⁹¹ – czynił to w niezwykle prosty sposób, pozostawiając chasydyzm w jego stanie nieskażonym, ograniczając go, mimo odwołań do Majlecha (Elimelecha) z Leżajska i Nachmana z Braławia, właściwie tylko do poglądów Baal Szem Towa – Beszta,

⁸⁹ Etymologii tej nazwy doszukać się możemy w *Barwinkowym wianku*: „...nie ulega wątpliwości, że do wszystkiego tego dały zaczyn niegdyś wiadomości o ludziach, o Brachmanach czy też o klasztorach buddyjskich, przekazane zachodniemu światu przez ciekawych podróżników i pisarzy greckich. Według relacji znajdującej się u Strabona, uczeń szkoły tzw. cyników imieniem Onesikritos, który jako morski oficer Aleksandra Macedońskiego przebywał u ludów, napisał pierwszą książkę o Brachmanach, czyli jak ich nazwał gimnosofistach. Te wiadomości dostały się do powieści aleksandryjskich, a nowogrecka wymowa zmieniła Brachmanów na Wrachmanów i w tej formie dotarły te tradycje o Urachmanach lub Rachmanach do kronik staroruskich, jak je znajdujemy w tak zwanej «letopisi Nestora», s. 438. Konkretyzuje się zaś w słowach: „Toteż wydaje mi się jakoś, że Żyd, który nie jest miłosierny i pomocny dla bliźnich, niechybnie musi się wyrodzić, bo ratowanie bliźnich i pomoc jest jak gdyby nieodłączna od duszy żydowskiej. Rabbi Izrael także był takim litościwym ratownikiem ludzi, pomocnikiem w sprawach ich zdrowia i doli. Właśnie lekarzy wędrownych, znachorów świadomych zaklęć i przemówień, dających także rady i wskazówki życiowe, zwano Bał Szemami. «Rachmani-bne-Rachmani», co znaczy: «Miłosierni, synowie miłosiernych», powiadają Żydzi o rodzie swym”, s. 310.

⁹⁰ Tamże, s. 439.

⁹¹ Określenia tego użył J. A. Choroszy w tytule swego artykułu pomieszczonego w rzeszowskiej „Frazie”; zob. tegoż, *Stanisław Vincenz – rzecznik słowiańskiej Atlantydy*, „Fraza” 1993, nr 3–4, s. 46.

wszak „na Jasienowie każdy wie, kto to Beszt”⁹². Zabieg taki nie dziwi, dzięki niemu Vincenz uzyskał możliwość sprowadzenia chasydyzmu do geograficznego wymiaru Huculszczyzny i poglądów Mistrza Dobrego Imienia, immanentnie przecież związanych z krajobrazem górskim polskiego Pokucia⁹³.

Specyficzny charakter rozumienia religijności, zbieżny z dogmatyzmem Tojwiego z dylogii Strykowskiego widoczny jest w *Opowieści o Żydowskim Kamieniu*⁹⁴. W niej to ewokowane jest pierwowieczne przykazanie miłości Boga i bliźniego, które w swej rozpiętości wykracza także poza typowe postrzeganie religijności. W świadomości Hucuła konotuje ono przede wszystkim pokorę wobec Boga i szacunek wobec bliźniego. Uniwersalna prawda traci jednakże na znaczeniu w sytuacjach ostatecznych, w momencie zagrożenia życia bądź też w przypadku krańcowej niesprawiedliwości. Wówczas karpacki góral, tak jak reb Tojwie wobec postępowania Schariego, odrzuca „chwilowo niewygodne” przykazanie, by bronić swej godności, ratować istnienie, bądź mścić się za krzywdy⁹⁵. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w dziejach opryszków spełniających na Huculszczyźnie rolę bliższego naszej świadomości Janosika. Zostając w głębokiej przyjaźni ze swoimi krajanami – nie wyłączając Żydów – chasydów, wszak Dobosz przyjaźnił się z Besztem, a Dmytryk z Jekelym – nie wahają się przed śmiertelną nierzadko walką w imię swobód i niezależności huculskiej społeczności.

Podobnie jak przykazanie miłości bliźniego, tak i koncepcja zbawienia posiada w huculskiej duchowości swe nieprzekraczalne granice. Akceptowane są poglądy określone w chasydyzmie mianem etyki terapeutycznej, zakładającej traktowanie zła jako dobra, które upadło, dobra niedoskonałego. Przyjmowano tezę, że Bóg zezwala na powstawanie niedoskonałości w świecie po to, by ludziom dać szansę naprawienia zła. Boga znajdującego się także w postaciach Jego niegodnych należy sublimować i podnosić, gdyż doskonalenie boskiego pierwiastka w człowieku ubogaca go, a tworzenie dobra w świecie powoduje w nim wzrost dobra⁹⁶.

⁹² *Listy z nieba*, s. 211.

⁹³ W *Barwinkowym wianku* doktrynę Beszta nazywa Vincenz „nauką pocztą z Bożego tchnienia na Wierchowinie”; zob. s. 308.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 305–355.

⁹⁵ Znajduje to swe uzasadnienie w dyspucie prowadzonej przez Tanasija Urszegę z młodym księdzem wikarym, ukazanej w *Listach z nieba*: „A teraz ja wam powiem, co w liście z Nieba pisze anioł: «Mam coś przeciw tobie! Porzuciłeś twoje pierwsze miłowanie. Tyś ani zimny, ani gorący. Tyś letni!» - Widzicie: z letnich zło się zaczyna z milczenia zdrada”, s. 198. Wyraźnie uzewnętrznia się tutaj przeświadczenie, iż najgorszą postawą religijną jest postawa „letniości”, braku jednoznacznego określenia się po stronie konkretnych wartości, nawet jeżeli są one doktrynalnie niejednoznaczne. Słowa Tanasija w oczywisty sposób odsyłają do Biblii, a konkretnie do Apokalipsy św. Jana, gdzie czytamy: „Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś./ Obyś był zimny albo gorący!/ A tak, skoro jesteś letni/ i ani gorący, ani zimny,/ chcę cię wyrzucić z mych ust”, Pismo Święte..., dz. cyt., s. 1400.

⁹⁶ Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 272.

2.3.5 *Apokatastasis* – swojski charakter zła

Etyka terapeutyczna w stanie czystym postuluje także pogląd, iż Boże iskry, znajdując się wszędzie, nie tylko w dobru, ale i złu, znajdują się również w złu ostatecznym – w szatanie – i nawet on posiada część świętości. Tak więc szatan również podlega działaniu etyki terapeutycznej i zadaniem chasydów jest odnajdywać w nim Boże iskry i podnosić je, by mogły wrócić do swego źródła. Koncepcja *apokatastasis* staje się nie do przyjęcia dla Huculów, czego dowodem jest ciekawa konfrontacja przekonań Pańcia, prezentującego najbardziej pesymistyczną wizję świata, z optymistycznym spojrzeniem na zbawienie chasyda Joseńka. Cwyłyniuk twierdzi, że –

pod koniec świata Hospod od reszty oddzieli śmietanę od brahy i od serwatki też. W raju wszystko będzie pływać w śmietanie i w pianie. (...) A „tamten” czarny, aby szczeż, razem z czortownią, razem z Syrojidami szczeżnie pod spodem. Dlatego opowiadają Żydzi i to całkiem słusznie – pytałem też Joseńka z Rozdroża – że Hospod litościwy i że koniec świata będzie jeszcze kraśniejszy niż tamten przedpoczątek i niż stworzenie świata też kraśniejszy,

na co Joseńko ripostuje:

Hospod miłosierny, Hospod sama wiosna, Hospod daje każdemu żyć po swojemu. Chcecie, aby was wszystkich w kupie wyratował, a któż ma „tamtego”, niech szczeżnie, przygarnąć? (...) A może Hospod boi się „tamtego”? A może Hospod brzydzi się „tamtym”? Jakby Hospod był taki brzydliwy, to na ile procent my lepsi? (...) Bez Hospoda nic nie istnieje, ani żadna ciemność, ani piwnica, ani czarny spód, owa!⁹⁷

Myśl o obecności iskry Bożej także w szatanie implikuje ideę powrotu szatana – Samaela jako upadłego anioła do Boga – Ojca w momencie wypełnienia się czasu. Idea ta stanowi podstawę apokryfu zamieszczonego w *Barwinkowym wianku*, który – jak twierdzi Andrzej Vincenz na podstawie opinii zebranych wśród teologicznych autorytetów – jest nieposzlakowany z punktu widzenia prawowierności katolickiej, będąc równocześnie bodaj najbardziej chasydzkim tekstem tetralogii⁹⁸. Powstaje zatem pytanie, dlaczego pogląd o *apokatastasis* został pominięty przez stronę huculską w trakcie konstruowania tez „wiary słonkowej”? Odpowiedź wydaje się prosta. Nie należy zapominać, że religijność przedstawiona przez Vincenza nie musiała być (i nie była) równoznaczna z jego własną religijnością. Dla Huculów Bóg był przede wszystkim immanentny, a dopiero potem transcendentny, pisarz zaś takiego rozgraniczenia nie stosował, uznając równorzędność obydwu potencjalności. Stąd też

⁹⁷ Zwada, s. 314–315.

⁹⁸ Zob. A. Vincenz, *Posłowie do Barwinkowego wianka*, s. 561; zob. też M. Zaleski, *Nieortodoksyjna religijność Vincenza*, dz. cyt., s. 42 oraz A. Nasalska, *Tematy żydowskie Vincenza*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, dz. cyt., s. 196.

„rękopis bojański” uznać możemy nie tylko za element literackiej fabuły, lecz także za ewokację poglądów własnych autora, mocno zainteresowanego odwiecznym i centralnym problemem nie tylko judaizmu, ale i chrześcijaństwa, którym jest „pochodzenie i funkcja Zła w Boskim planie zbawienia”⁹⁹.

W *Samaelu w niebie* odnajdujemy przywołanie judaistycznej (wspólnej chasydyzmowi i nurtowi rabinicznemu) nauki, według której zło jest nieusuwalnym składnikiem świata i człowieka. Szatan jako *jetser hara*, zły popęd, znajduje się w każdym, będąc antynomią popędu dobrego (*jetser haatow*), utożsamianego z pierwiastkiem boskim. Jeśli zatem, zachowując logiczny tok myślenia i nie odstępując od teologii stwierdzimy, iż człowiek jako istota materialna stworzony został w pełni świadomie przez Boga, uznać musimy także boskie pochodzenie szatana – istoty duchowej powołanej do udziału w niezmierzonej chwale Bożej. W ten sposób w „domniemanym rękopisie” realizuje się idea *apokatastasis* wzbogacona także o elementy etyki terapeutycznej. Samael, do którego Bóg zwraca się „Mój synu Lucyferze”¹⁰⁰, poprzez swoje działanie staje się Bożą próbą dla człowieka i najlepszym nauczycielem pokory, dzięki której Ostatni – uosobienie Mesjasza – może doprowadzić przed tron niebieski także upadłego anioła światłości. Tutaj właśnie odzywa się echo etyki terapeutycznej i teorii magnetyzmu iskier, bowiem Ostatni, przechodząc szatańską lekcję pokory, dostrzega w swym nauczycielu nieprzebrany rezerwuar Bożych iskier, czekających tylko na odsłonięcie, by mogły one bez przeszkód wrócić do źródła i stwierdza, że „gdzie taka tęga ciemność, tam najtęższe światło wessane”¹⁰¹. W ten sposób dopełnia się zwycięstwo nad szatanem uznającym ostatecznie wyższość Ostatniego, człowieka najpokorniejszego, dzięki któremu Samael stanąć może na Sądzie Ostatecznym: „A idę za nim (człowiekiem – przyp. M.C.), brat starszy, który od młodszego uczy się najnowszych objawień, za to, że go kiedyś uczył abecadła”. Pogląd to z punktu widzenia chrześcijańskiej prawowierności niezwykle odważny i kontrowersyjny,

⁹⁹ A. Vincenz, dz. cyt., s. 562. Aby potwierdzić specyficzny charakter wiary Vincenza, jego syn przywołuje list pisarza do siostry z lutego 1966 roku: „Przeznaczony do tej części (*Barwinkowego wianka*) rozdział «Samael w niebie», co miałyby oznaczać nową koncepcję zła i szatana. Raz jeden młody rabin przeczytał mi podobną historię, pochodzącą zresztą z owego okresu, kiedy niejako równolegle w żydostwie i chrześcijaństwie formowały się koncepcje zła, piekła i szatana. Przedostatni papież (Jan XXIII – przyp. M.C.) bardzo sobie życzył, aby puścić w obieg koncepcję nową. Możliwe, że ta moja, to znaczy przeze mnie odszukana, odpowiadałaby mu. W zasadzie jest ona bardziej optymistyczna. Zresztą podobno, jeśli można się dowiedzieć o tym z dziejów Ojców Kościoła, koncepcja Orygenesusa także nie jest taka pesymistyczna jak ta, którą dzisiaj wyznajemy. Nowością jest to, że piekło podobno nie jest wieczne i że także szatan może być zbawiony i to dzięki interwencji ostatniego człowieka. Sądzę, że i Ciebie to zainteresuje, tym bardziej iż myślę sobie, że w sferach kościelnych znajdzie to zainteresowanie i uznanie”, tamże.

¹⁰⁰ *Barwinkowy wianek*, s. 417.

¹⁰¹ Tamże, s. 409.

argumentowany jednak przez autora i uzasadniany stwierdzeniem, że „Pan Bóg nie potrzebuje usprawiedliwienia”¹⁰².

Ukazanie tzw. rachmańskiej wiary i specyficznych stosunków między wyznaniem stawia przed nami jeszcze jeden problem do rozstrzygnięcia: czy chasydzi, pozostając ze społecznością Huculów w stanie osmozy, a jednocześnie nie dając zgody na „wygładzenie” swej doktryny i całkowite wtopienie jej w wierchowińską duchowość nie spełniają jakiejś dodatkowej funkcji religijnej? Problem ten zauważyła także Anna Nasalska¹⁰³, nie poddając go jednak gruntowniejszej analizie i ograniczając się do kilku ogólnikowych spostrzeżeń.

Na podstawie opowiadania *Rarytas z Barwinkowego wianka* można wysnuć wniosek, iż chasydzi, czy ogólniej Żydzi, wzbogacają duchowo przedstawicieli innych wyznań, poprzez swą obecność dając im podstawę do zadowolenia z własnej tolerancji i możliwość wprowadzenia w czyn przykazania miłości Boga i bliźniego (przypomnijmy, że niechęć Huculów do Żydów nigdy nie wynikała z pobudek religijnych, właśnie na tle wyznaniowym stanowiły nierealizowaną potencjalność).

Tytułowym rarytasem jest stary krawiec Pinkas, mieszkający w podkrakowskim miasteczku Ostra i dostarczający ubrań dla miejscowego dziedzica, który to, posiadając licznych krewnych także wśród panujących, otrzymał zaproszenie od hiszpańskiego cesarza wraz z prośbą, by przywiózł z sobą „prawdziwego Żyda”. Miał on, w obliczu dokonanego wygnania Żydów z Hiszpanii, pełnić rolę rarytasu, demonicznej jednostki, dzięki której Hiszpanie będą mieć okazję do umartwień i realizacji przykazania miłości nieprzyjaciół. Pinkas, jako „zbawca chrześcijaństwa”, obsypany zostaje nieprzebrany bogactwem, wystarczyła jednak jedna opinia kwestionująca jego religijną prawdziwość, by rozpoczęły się prześladowania, poddawanie nadludzkim próbom fundowanym z żarliwością godną Wielkiej Inkwizycji. Udowodniwszy swoje żydostwo, Pinkas odrzuca zaszczyty i pragnie tylko jednego: powrotu do Polski, do swojego miasteczka, rabina i poprzedniego życia.

Zatoczyliśmy tym samym myślowe koło, udowadniając na jednym przykładzie dwie tezy charakterystyczne dla karpackiej religijności i – ogólnie – wzajemnego stosunku

¹⁰² Obydwa cytaty tamże, s. 434. Problemem *apokatastasis* w *Samaelu w niebie* zajmuje się także M. Ołdakowska-Kufłowa w artykule *Eschatologia chasydów według Stanisława Vincenza*, [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, dz. cyt., s. 91–104, zauważając m.in., że „w opowieściach Vincenzowych chasydów szatan jest stworzoną przez Boga istotą duchową, która została powołana do udziału w niezmierzonej chwale Bożej. Bunt anioła światłości, jakim był jeszcze przed stworzeniem czasu i historii szatan, wyrażają jego słowa określające stosunek do Boga: «Być z Niego, a nie być Nim» (*Barwinkowy wianek*, s. 393). Problem obarczenia Boga złem istniejącym w świecie pojawia się też w *Samaelu w niebie*. (...) Vincenz zna judaizm oraz różne herezje i filozofie, jakie obok niego wyrosły, chyba także pomysły powstałe po zagładzie Żydów i nawiązujące do nietzscheańskiej koncepcji śmierci Boga. Samael przedstawia miotanie się ludzi wśród sprzecznych idei przez wieki, najdłużej zatrzymuje się na współczesności”, tamże, s. 97–98.

¹⁰³ Zob. A. Nasalska, dz. cyt., s. 102.

społeczeństw. Likwidując literacki (choć jak uczy historia nie tylko literacki) radykalizm wymowy „hiszpańskiej części” opowiadania, otrzymujemy figurę Żyda – obiektu realizacji głównego przykazania oraz figurę szczegółowego losu polskiego Żyda, uznającego kraj nad Wisłą za swą drugą ojczyznę.

Dostrzeżenie specyficznego charakteru relacji religijnych między nacjami rodzi zasadne pytanie o typ wspólnoty właściwy stosunkom huculsko-żydowskim (chasydzkim) na Wierchowie. Z pewnością nie będzie to powiązana ściśle ze społecznością miejską wspólnota ducha, a jako że stosunki pokrewieństwa między obydwu grupami etnicznymi także można wykluczyć (nie znaczy to oczywiście, że nie mogły istnieć mieszane żydowsko-huculskie małżeństwa, było to jednak z pewnością zjawisko marginalne, nieobecne w *Na wysokiej poloninie*), pozostaje zatem jedynie idea sąsiedztwa. Rzeczywiście – jest ona w przestrzeni Huculszczyzny zaznaczona bardzo wyraźnie, na jej świadectwa można natknąć się w każdym z tomów tetralogii, zwłaszcza w *Barwinkowym wianku*. W nim to znajduje się opowieść o mieszkającym w Jaworniku, wsi najwyżej położonej nad górnym Czeremoszem, „leśnym Żydzie” Funcie, według którego „leśny Żyd (...) to taki, któremu nazwisko Rotszyld mówi mało, a za pozwoleniem nic. A nazwisko Nykoła Hałamasiuk, syn Jury – to bardzo dużo, to wszystko. Bo pan Rotszyld jest Dacz, a Hałamasiuk jest swój i sąsiad”¹⁰⁴. Gwoli wyjaśnienia należy tylko dodać, że leśni Żydzi nie byli żadnym zorganizowanym odłamek chasydyzmu, ich nazwa pochodzi od miejsc, które zamieszkiwali, a jedynej religijnej różnicy można się doszukiwać tylko w rozluźnieniu obowiązku respektowania koszerności pożywienia, co zresztą w znaczący sposób uzależnione było od warunków bytowania.

Teoria wspólnoty terytorium i sytuacja współzamieszkiwania otwiera nam nowe, ciekawe perspektywy badawcze, z których pierwsza określa status chasydów w kresowym „zaczarowanym kraju”¹⁰⁵. Podobnie jak w przypadku Funta, dla którego bliższy był sąsiad Hucuł niż nieznajomy, abstrakcyjny Żyd, wobec swoistości i autonomicznego kulturowo charakteru krainy nad Prutem i Czeremoszem na znaczeniu traci poczucie narodowości i wewnętrznego utożsamiania się z wyznawcami własnej religii. Zgodnie z postulatem Vincenza wypowiedzianym w dziele przez pana Tytusa, iż „nie można mieć ojczyzny zbyt

¹⁰⁴ *Barwinkowy wianek*, s. 188. Daczami nazywano przede wszystkim osoby pochodzenia niemieckiego, w tym znaczeniu chodzi raczej o osobę pochodzącą z daleka, w pewien sposób obcą.

¹⁰⁵ Określenie użyte przez J. A. Choroszego w jego książce *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, s. 217. Warto nadmienić, iż owa publikacja jest jednym z najbardziej wyrazistych przykładów aneksji Huculszczyzny dla polskiej tradycji historycznej i kulturowej oraz umieszczenia jej w przestrzeni polskiej pamięci narodowej. Używając języka współczesnych metodologii wpisuje się ona w kolonizatorski punkt widzenia, odnoszący się do relacji polsko-wschodnich, właściwy ostatniej dekadzie XX wieku.

wielkiej”¹⁰⁶, granica odrębności nie przebiega na poziomie narodowości czy wyznania, lecz na poziomie znacznie niższym, mianowicie wsi, z której potencjalni antagoniści się wywodzą. Znikają zatem Huculi, Polacy i Żydzi, a pojawiają się mieszkańcy Jasienowa, Bystreczanie, Hołowiacy i Żabiowcy. Wyraźnie widać to na przykładzie konfliktu bystreckich i żabiowskich butynarów – problem narodowości okazuje się tu wyraźnie podrzędny:

Rębacze układali się powoli do snu, warcząc i klnąc po cichu. Tylko Gieleta już leżąc na pościeli, zapamiętałe cedził, dusząc płacz wściekłości.

- Zakładajcie butyn, niech trzeszczą wasze kości, niech pęka głowa, a potem wślizgują się szczury (Żabiowcy – przyp. M.C.), co wywożą spod Żydów gówno, panów i popów podcierają, kurwom żabiowskim wylizują, a na nas haukają przy cerkwi jak ten polski zawołoka Jasio. Ledwie wstał, już kieron, butyn wywraca – śmiecie!¹⁰⁷

Mimo postawienia w negatywnym świetle tak Żydów, jak i Polaków, nie możemy w tym przypadku mówić o przejawach antysemityzmu czy antypolonizmu, cały gniew skierowany jest na konkretną osobę – Jasia, jako mieszkańca Żabiego.

Druga perspektywa badawcza związana jest z pojęciem pobratymstwa. Jak twierdzi Jerzy Bartmiński, pobratymstwo to „rytualnie nabywany wariant kulturowy rodziny”¹⁰⁸, jednak w tym znaczeniu pobratymami moglibyśmy nazwać tylko Fokę Szumajewego i Piotra Sawickiego – organizatorów butynu, którzy przed jego rozpoczęciem zawarli krwawe przymierze. Pobratymstwo Huculów z chasydami zostaje nieco zmodyfikowane i oznacza raczej najwyższy stopień przyjaźni, wykluczający możliwość jej zniweczenia. Reprezentuje je Jekely zwany Prostakiem, skromny Żyd – chasyd, który na Huculszczyznę przywędrował z daleka, zza Dniestru, aby szukać świadectw działalności Baal Szem Towa – Beszta. Był obcy, a mimo to chodził wszędzie sam, bez broni, „był z wszystkimi w przyjaźni, a z watażkami, z opryszkami, w pobratymstwie najlepszym”¹⁰⁹. „Grzecznie pilnował pobratymstwa” także Ajzyk Rozenkranc podejmujący spławiających drzewo butynarów w swym zajeździe w mołdawskim Gałacu (obecnie Gałac – miasto we wschodniej Rumunii – przyp. M.C.), co świadczy o tym, iż wspólnota terytorium może trwać także mimo pozornej obcości, bez konieczności współzamieszkiwania, choć dzieje się to z większym trudem i wymaga podpory w utartych, zwyczajowych spotkaniach i uświęconych obyczajach.

¹⁰⁶ *Barwinkowy wianek*, s. 140.

¹⁰⁷ *Zwada*, s. 178–179.

¹⁰⁸ J. Bartmiński, *Ojczyzny europejskie duże i małe*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. tenże, Lublin 1993, s. 7.

¹⁰⁹ *Barwinkowy wianek*, s. 238–239.

2.4 Fantazmat Inności kulturowej, światopoglądowej i społecznej

2.4.1 Huculska Inność poznawcza

Specyficzny sposób ukazania Inności w odniesieniu do szeroko pojętej nauki związany jest z wykształceniem, a właściwie jego brakiem u Hucułów. Czas, w którym realizują się obie tetralogie, czyli czasy popozytywistyczne, propagujące wartość wykształcenia, sprawia, iż rdzenni mieszkańcy Wierchowiny, stawiający rodową tradycję ponad wiedzę, jawią się jako Inni – odrębni od Polaków czy Żydów. Huculi byli bowiem w większości analfabetami, a nawet przeciwnikami oświaty i w tym względzie stanowili przeciwieństwo Polaków i chasydów, wśród których nawet dzieci biegle posługiwały się pismem. Pasterze opierali się głównie na pamięci jako skarbnicy wiedzy przechowującej wszelkie prawdy życiowe i postawa taka implikowała pewną niekorzystną cechę – możliwe stawało się dowolne kształtowanie pamięci w myśl zasady „równowagi terażniejszości” i „amnezji strukturalnej”¹¹⁰, podczas gdy tekst pozostaje stały, niezmienny. Pamięć i ludowe prawdy w niej zakorzenione giną, pismo zaś pozwala – jak mówi Foka – „aby nie minął się cały człowiek, całe jego życie, ci, z którymi żył, aby była pamiątka”¹¹¹. Stąd też *Na wysokiej połoninie* nie jest jedynie świadectwem panowania na Huculszczyźnie kultury oralnej, lecz także wielkiej mądrości społeczeństw te tereny zamieszkujących, uznających wartość pisma.

Ciekawym przykładem osoby, w której zachowaniu i światopoglądzie mieszać się będzie wiedza płynąca z doświadczenia i wiedza książkowa jest chasyd Funt, przedstawiciel tzw. „leśnych Żydów”¹¹², w młodości zajmujący się splawianiem drzewa Czeremoszem, co czyni go bliskim Hucułom, jako że była to profesja, którą oni często się parali. Jego głównym zajęciem jest bowiem dumanie o tym, aby wszystkie góry, lasy i rzeki były jedną górą, lasem, rzeką:

To nie koniec jeszcze. On duma sobie dalej, aby wszystkie siekiery były jedną siekierą. I aby to drzewo rosło na tej górze, i ta woda płynęła pod tą górą. I aby ten człowiek wyszedł na tę wysoką górę

¹¹⁰ Zob. J. Japola, *Tekst czy głos? Waltera J. Onga antropologia literatury*, Lublin 1998, s. 42. Autor, odwołując się do badań Waltera J. Onga pisze, że równowaga terażniejszości, zwana też homeostazą, polega na odrzucaniu tego, co nieaktualne, co znajduje się poza bieżącym użyciem. W jej ramach funkcjonuje zaś amnezja strukturalna, która pozwala zmieniać niewygodne fakty.

¹¹¹ *Listy z nieba*, s. 143. Rozdział *Oświata w dymie* przekazuje także ciekawą dyskusję między Hucułami dotyczącą wartości szkoły: „A ty, Gotyczu, jakiś mądraśny, kto by pomyślał! Dla innych szkoła, powiadasz, a dla twoich dzieci sloboda, las. Ja cię tam nie namawiam, a zresztą ha, ustawa ustawa, przebedziemy i to. Kogo złapią, będzie w szkole, przetrzymają jakoś, a kto się nie da, ten im przepadł. (...) Inni czekali, a Tanaseńko wywodził: - Chcesz wiedzieć, to powiem ci. Nie narzekaj, te patenty czy deputaty wiedzą co robią, pociecha ze szkoły i już”, s. 116. Do owej dyskusji włącza się coraz to więcej osób, a ich wypowiedzi utrzymane są w równie kontrastowym tonie.

¹¹² O koncepcji tzw. „leśnych Żydów” zob. s. 107.

i wziął do ręki tę wielką siekierę i ściął to drzewo, a drzewo spadło sobie do wody. Cóż by to był za plusk!! – O! to on дума. Dus klärt er...” – Widzicie panice, ja nie jestem taki wielki chusyd. Jesienią to jeszcze jako tako, ale zimą to co ja mam robić? To ja cały czas dumam o tym plusku¹¹³.

W jego postępowaniu widoczny jest typowo indyferentny charakter postrzegania rzeczywistości, wynikający z chasydzkiego rozumienia kontaktu z wyższą rzeczywistością¹¹⁴. Jednak docenia on także znaczenie wiedzy książkowej, choć dowartościowuje ją o tyle, o ile przydatna jest w codziennym bytowaniu:

- Wie pan co? Ten Ibzen to mi się podoba. (...)

- Ależ nie Ibzon żaden, tylko Ibsen. Pan nie czytał *Wroga ludu*? Tak? No dobrze. Mnie to czytał mój wnuk, mały Pinio. On zaczytuje mnie na śmierć, czyta aż zasypiam i znowu się budzę. On jest całkiem wielki gimnazjalista, on już sam pół-Ibsen. A wie pan co? Ten Ibsen „taki” ma rację: „ten człowiek, co sam stoi, stoi najlepiej”. Recht! Nie przymierzając, jak ja¹¹⁵.

Zajmując się analizą Inności w *Na wysokiej połoninie* nie można pominąć postaci Foki Szumejowego, jednej z najbardziej wyrazistych postaci cyklu, organizatora butynu, czyli przemysłowego wyrębu lasu. Zostanie on jeszcze wspomniany w odniesieniu do problemu samoizolacji narodu, w tym jednak miejscu należy zwrócić uwagę na sposób postrzegania przez niego rzeczywistości, jako że dostrzec można w nim pewne zbieżności z postawą Tojwiego. Foka, który sam o sobie mówił: „(...) we Wiedniu byłem, w Budapeszcie, w Pradze, Wenecji, w Rzymie, w Dalmacji, a także w Rumunii i w Rosji – jednak powiadam takie słowo: że na świecie nie widziałem piękniejszych chat nad te nasze, wierchowińskie”¹¹⁶, podobnie jak bohater Strykowski dostrzegał fundamentalne znaczenie nauki, w tym także języków obcych. I tak jak Tojwie, niemal osamotniony w swym kultywie nauki, tak i Foka jawi się jako Inny pośród tych, którzy za najważniejszą wiedzę uważali tę płynącą z tradycji i opowieści starszych. Nawet jeśli na Wierchowinie zdobycze nauki¹¹⁷ były bądź to lekceważone, bądź przystosowywane do „wiedzy pierwowiecznej”, to jednak Fokę –

¹¹³ Barwinkowy wianek, s. 189–190.

¹¹⁴ Rozumienie to wynika z chasydzkiego podejścia do kabały, jednej ze szkół judaizmu, definiowanej przez chasydów jako mistyczny pogląd na naturę wszechświata. Dlatego też, jak pisze Rachel Elior, „porzucenie tego (materialnego, rzeczywistego – przyp. M.C.) świata dawało kabalistom swobodę w formułowaniu nowych poglądów i wprowadzaniu praktyk mistycznych oraz w określaniu nowych granic rzeczywistości. Kabaliści rozróżniali rzeczywistość jawną i ukrytą, ciało i duszę, wygnanie i zbawienie. Takie podejście zaostrzało kontrast pomiędzy więzami rzeczywistości a szerokim horyzontem ducha, zwalniało z podległości ziemskim wartościom, dawało wolność odkrywania nowych dziedzin mistycznej iluminacji”, tejsze, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków-Budapeszt 2009, s. 17–18.

¹¹⁵ Barwinkowy wianek, 191–192.

¹¹⁶ *Prawda starowieku*, s. 73–74. Foka podróżował po świecie kierowany ciekawością, nie wahał się nawet wstąpić do wojska, uważanego przez Hucułów za najgorszy rodzaj niewoli, nie tylko ograniczającej, ale także pozbawiającej ich gór – jedynej znanej rzeczywistości, byle tylko zobaczyć wymarzoną Wenecję.

¹¹⁷ Warto zauważyć, iż w kontekście huculskiego stosunku do świata za wiedzę uważać można nawet biblijnę egzegezę. Świadczy o tym zwyczaj tzw. „grzania Dziada” w czasie Wielkiego Tygodnia. Ukazuje to *Prawda starowieku*: „I właśnie ów chorowity pan, czy profesor, na ten obrzęd pohany bardzo się sierdził. Tłumaczył

korciło (...) wielce zrozumieć, co piszą poźółkle książki, co powiadają o Didu, o Słoneczku świętym, a może i o Rachmanach. Patrzał na książki ze czcią. Bał się niemal je dotknąć. Zatem uczony słabowina zaczął uczyć Fokę pisma. (...) I uczył się Foka, pojętnie chwycił pismo. Do czasów Foki w górach mało kto znał pismo „pańskie”. (...) Przed Foką tylko stary pustelnik Maksym z Jaworza pod Czarnohorą znał pismo¹¹⁸.

Należy w tym miejscu dodać, iż komunikacja połonińska opierała się przede wszystkim na oralności, jednak, jak pisze Michał Mrugalski:

Świat *Na wysokiej połoninie* jest wielkim i skomplikowanym systemem komunikacji. W powieści Vincenza, która z pozoru opowiada o kulturze przede wszystkim oralnej i tanecznej, występują trzy typy pisma. Pierwszy typ to pismo alfabetyczne, pańskie. Drugie – „hieroglify enigmatyczne”, którymi zapisany jest świat: zjawiska przyrody komunikują tajemną wiedzę. (...) Wreszcie trzecie pismo to rewasze¹¹⁹.

Tojwie, zafascynowany w młodości językiem niemieckim i pragnieniem poznawania świata, ostatecznie zrezygnował z marzeń i stał się obrońcą tradycyjnego modelu społeczeństwa żydowskiego, zwyczajów, religii i języka. Stał się Inny pośród tych, którym coraz ciężiej żyło się w „płotach” regulujących niemal każdą sferę życia i wiedzących, iż uparte trwanie przy tradycyjnych wartościach jest niemożliwe. Foka, który do robotników leśnych pochodzących z Włoch bez trudu przemawiał „narzeczem wenecjańskim”¹²⁰ stał się Tojwem *à rebours*. Wbrew ludziom z połonin, obawiającym się wszystkiego, co nowe, ma świadomość, iż niemożliwa jest ucieczka przed postępem. Zwlekanie z otwarciem się na świat przyniesie same szkody, a gospodarcze wykorzystanie lasów jest wielką cywilizacyjną szansą:

Jak złoto mamy drzewo w rękach, a tego im w miastach potrzeba. Sami do nas przybiegną, a potem świat otwarty. Uczmy się pługa, roli, pisma, prawa. (...) Ciągłe uciekać nie można. My z krowami i owcami, a oni dopędzą i przepędzą kolejami żelaznymi i pieniędzmi, a biedą nas będą poganiać. Tu na miejscu trzeba siedzieć, nie dać się. Zabezpieczyć się, uczyć się... (...) Ludzi coraz więcej, mrowie całe, takie roje jak pcheł wygłodzonych w kolibie na jesieni. Wnuki, prawnuki nędzą zapłacą za nasze gazdowanie, będą żebrakami¹²¹.

I tak zapewne należy tłumaczyć tytuł tomu – *Zwada*, jako ukazanie konfliktu między tradycyjnym sposobem górskiego życia a wymuszoną przez rozwój cywilizacyjny zmianą

ludziom, tłumaczył najdobitniej i młodemu Foce, pod nos mu książki poźółkle podsuwał, że to nie żaden Dziad, tylko sam Jezus Chrystus, że on to cierpiał za nas, że on do Boga się modlił, a nie Dziad, że w Wielki Tydzień Chrystusowi cześć należy, że Jego należy żałować, a nie Dziada. A wszystko inne, co się o tym mówi, to puste gadanie i pohane. Z tego zrozumieli ludzie, że Chrystus chociaż (...) był młodzieniaszkiem, jednak tak umęczon był w Wielkim Tygodniu, że w tym krótkim czasie postarzał się od cierpień. Zrobił się Dido – Dziad. I dalej grzano Dziada, świętowano na cześć Dziada, żałowano Dziada”, s. 97.

¹¹⁸ Tamże, s. 98.

¹¹⁹ M. Mrugalski, *Aktualność Dantego i Kresy Vincenza. Teologia i styl „Na wysokiej połoninie”*, [w:] „Prace Filologiczne...”, dz. cyt., s. 290. Warto nadmienić, iż umiejętność czytania rewaszy, czyli znaków na drewnianych deszczułkach, będących rodzajem pasterskiej umowy dotyczącej wypasu i korzyści czerpanych ze zwierząt, Foka uważał za najwyższy stopień wiedzy. Świadczą o tym jego słowa zawarte w *Zwadzie*; zob. s. 100.

¹²⁰ *Zwada*, s. 28.

¹²¹ Tamże, s. 54.

w funkcjonowaniu społeczeństwa. Wynika z tego także autorskie pytanie, dostrzeżone przez Madydę, na które *Zwada* w postaci Foki przynosi chociaż częściową odpowiedź: „jak zmieniać rzeczywistość, nie unicestwiając jej, i jak zmieniać siebie, nie tracąc tożsamości”¹²².

2.4.2 Przemiany ideologiczne źródłem Inności

Inność o charakterze religijnym, co zostało już zauważone, w wyraźny sposób może wiązać się z tendencjami asymilatorskimi, od połowy XIX wieku odgrywającymi coraz większą rolę w środowisku wschodnioeuropejskich Żydów i stającymi się motorem głębokich i nieodwracalnych przemian. Ich odzwierciedlenie widoczne jest także w dylogii, w sytuacji bohaterów młodszego pokolenia, które w zbliżaniu do polskości, ale przede wszystkim w kuszących nowych ideologiach – socjalizmie i syjonizmie, szukało wyjścia z ram tradycyjnego żydowskiego getta¹²³.

Przykładem tego może być wizyta w miasteczku Martina Heibera, z zapalem przemawiającego na spotkaniu u kupca Goldmanna i agitującego za zdobywającym coraz większą popularność syjonizmem. Uważa on, że „syjonizm to renesans żydostwa. Zdobywa ziemię dla narodu. Palestyńska ziemia jest najdroższa. Zdobywa się ją pracą i groszem. (...) Ale syjonistyczna puszką to symbol życia. Błękitny kolor to kolor palestyńskiego nieba, kolor żydowskiego sztandaru narodowego”¹²⁴. Jednak spotkanie to w logice konstruowania świata przedstawionego przez Strykowskiego ukazuje przede wszystkim mnogość spojrzeń na żydowską teraźniejszość i przyszłość, prowadząc do smutnych konstatacji. Starsze pokolenie nie wierzy już w możliwość odmienienia losów narodu i skupia się raczej na zapewnieniu godnego bytu tylko swoim rodzinom, a w najlepszym wypadku na stwierdzeniu, iż „najpierw trzeba pomóc biednym Żydom tutaj”¹²⁵. Co więcej, rozmowa nie toczy się w *jidysz*, tylko po

¹²² A. Madyda, dz. cyt., s. 43.

¹²³ Proces asymilacji Żydów szeroko opisuje Aleksander Hertz; zob. tegoż, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2003, s. 155–219 (znamiennymi są tytuły przywoływanych rozdziałów: *Z kastą czy poza kastą?* i *Przeciwko kaście*). W odniesieniu do asymilacyjnych tendencji widocznych w dylogii Strykowskiego warto przytoczyć słowa Ewy Kobylińskiej, która pisała, iż „odejście od sposobu życia handlarzy i drobnych rzemieślników jest ciągłym marzeniem bohaterów Strykowskiego. Ale sposoby jego realizacji, syjonizm, komunizm, ukazuje pisarz jako gorsze wersje żydowskiego losu”, też, *Wobec końca świata (o trylogii galicyjskiej Juliana Strykowskiego)*, „Kontakt” 1988, nr 4, s. 67.

¹²⁴ *Głosy w ciemności*, s. 269.

¹²⁵ Tamże, s. 272. W sporze ortodoksji z syjonizmem wygrywa jednak tradycjonalizm, jak zauważa Ireneusz Piekarski, „w świecie powieściowym *Głosów w ciemności* stosunek do idei syjonistycznej jest ambiwalentny, choć przeważa negatywny”. Pochwałę syjonizmu wyraża w powieści właściwie tylko staruszka Heidelkornowa, wyraźnie zauroczona Martinem Heiberem; zob. tegoż, *Falszywy mesjasz. O jednym toposie żydowskim w twórczości Juliana Strykowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 2008, z. 2, s. 72. Bardzo ciekawe w tym względzie są także rozważania Piekarskiego dotyczące analogii między Heiberem a znającym osobiście Herzla filozofem i wielkim znawcą chasydyzmu, Martinem Buberem; zob. tamże, s. 71.

niemiecku, pokazując, iż to tym językiem zaczynają posługiwać się warstwy bogatsze bądź lepiej wykształcone (nie myślimy tu o wykształceniu religijnym), a jej charakter obnaża pozorną nierzadko i udawaną religijność, a w niektórych przypadkach – jak na przykład doktora Kiczalesa – wręcz ostentacyjną niewiarę. Jedyne, co gotowe jest uczynić starsze pokolenie dla sprawy propagowanej przez Heibera, to uspokajająca sumienie zbiórka pieniędzy. Zmiany położenia, lepszego życia, znacznie mocniej oczekuje młode pokolenie, czego przykładem jest wyjazd Modchego i Seliga do Palestyny. Ich motywacje w tym względzie są zresztą różne: starszy syn Tojwiego wydaje się być szczerze zafascynowany ideami Teodora Herzla¹²⁶, natomiast Selig wyjeżdża z pobudek osobistych – niezdanego egzaminu maturalnego i miłosnego zawodu, choć dostrzega on także niebezpieczeństwo degradacji Żydów w diasporze: „Każdy Żyd ma na duszy garb. Lecz nie są to piękne skrzydła wolności, jak w bajce. To łańcuchy niewoli. Dwutysięcznej niewoli. I jak długo będzie trwać niewola, tak długo będziemy godni pogardy”¹²⁷.

Trudno oprzeć się przeświadczeniu, iż dostrzeżenie w dylogii kwestii związanych z syjonizmem i socjalizmem jest pochodną osobistych poglądów i doświadczeń życiowych Strykowskiego, czy raczej – jako że należałoby się w tym względzie cofnąć do rzeczywistości międzywojennej – Pesacha Starka. Zauważa to także Ireneusz Piekarski, tak piszący o recenzji opowiadania *Kłamstwo* Awigdora Hameiriniego autorstwa Starka – Strykowskiego:

W omawianej recenzji łatwo wyczuwalne jest silne zaangażowanie jej autora w sprawy narodowe. Ale obok owej pasji coś jeszcze zwraca uwagę: frazeologia. Z jednej strony, bliska jest ona pewnym kręgom lewicy syjonistycznej propagującej heroiczną budowę nowego państwa, z drugiej – przypomina także, jak się wydaje, retorykę komunistycznego progresywizmu i kolektywizmu¹²⁸.

¹²⁶ Kontrastowość spojrzenia na idee syjonistyczne znakomicie podsumowuje rozmowa między Martinem Heiberem a Tojwim, w trakcie której stary nauczyciel Gemury nazywa Herzla nowym Sabatajem Cwi, fałszywym prorokiem, zaś dla Heibera to „nowy Mojżesz. Jak tamten z faraonami, ten mówił z królami, kołatał do drzwi bogatych. Ale był sam jak na pustyni. I nie uległ jak dawni prorocy, którzy woleli lwia jamę niż odstępstwo od swojej wiary”, *Echo*, s. 318–319.

¹²⁷ *Głosy w ciemności*, s. 146.

¹²⁸ I. Piekarski, *Z ciemności...*, dz. cyt., s. 55. O juveniliach Strykowskiego (hebrajskie wiersze, opowiadania pisane po polsku, twórczość translatorska oraz recenzje) Piekarski pisze także w tekście *Zanim rozległy się „Głosy w ciemności”. Albo o relacjach między tekstami jednego autora. Czyli tam i z powrotem*, „Teksty Drugie” 2006, nr 5, s. 149–170. Ważny w tym zakresie jest również inny tekst tego autora, „Chwilowy” tłumacz i recenzent – Julian Strykowski, „Pamiętnik Literacki” 2006, z. 2, s. 181–196. W *Głosach w ciemności* sympatia dla idei socjalistycznych przeplata się z dystansem w stosunku do syjonizmu. Jak pisze o pierwszej części tetralogii Jan Paławski, „autor ukazuje tu, jak w środowisku żydowskim rodzi się zarówno myśl socjalistyczna, jak i syjonizm, przywożone do małego galicyjskiego miasteczka z Krakowa i Wiednia. Dystans pisarza do syjonizmu w okresie pisania książki wyraża się w uwypukleniu krytycznego stosunku do nowinek Heibera przez przywódców miejscowej diaspory, którzy zwracają uwagę na społeczną obcość idei Herzla dla miejscowych Żydów. Aby uzasadnić przyczyny zainteresowania się jednak części społeczności żydowskiej ideami syjonistycznymi, w powieści istnieją wątki ukazujące zagrożenie dla Żydów, które z ich strony powoduje reakcje samoobronne o wyraźnych cechach ideologicznych”; J. Paławski, *O twórczości Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 64.

Wypowiedź Piekarskiego wyraźnie koreluje ze spostrzeżeniem wielkiego znawcy literatury żydowskiej i polsko-żydowskiej, także wywodzącego się ze środowiska lubelskiego – Władysława Panas. Pisał on o międzywojennej literaturze polsko-żydowskiej, iż cechuje ją „realizm syjonistyczny” i uzupełniał: „Chodzi o obecność konwencji literatury proletariackiej z takimi «toposami» jak: praca, oczywiście kolektywna, w ogóle pojęcie kolektywu, idealizm, rezygnacja z indywidualizmu etc.”¹²⁹.

Wydaje się, iż przywołanie tych wypowiedzi było zasadne dla choćby szkicowego ukazania skomplikowania ideologicznego świata żydowskiego od przełomu XIX i XX wieku aż po II wojnę światową. Mimo że zamysł dysertacji nie obejmuje poszukiwania przyczyn sympatii politycznych społeczności żydowskiej w ówczesnej Rzeczypospolitej, należało o nich wspomnieć. Dzięki temu bowiem możliwe stało się nie tylko dostrzeżenie ewolucji aspiracji bohaterów dylogii, a tym samym ukazanie ich dryfowania ku Inności (patrząc z perspektywy żydowskiego tradycjonalizmu religijnego), ale także uzasadnienie bliskości występowania, a nawet przenikania się modnych wówczas ideologii¹³⁰.

Podobnie jak syjonizm, idee socjalistyczne przebijają się przede wszystkim w wypowiedziach i zachowaniu młodych bohaterów *Głosów w ciemności* i *Echa*. Zwłaszcza *Echo*, najpóźniej wydana część tetralogii, zawiera sporo odwołań do teorii Karola Marksa. Zogniskowane są one wokół dramatycznej sytuacji Manesa Schreibera, syna miejscowego stolarza. W dzień święta *Jom Kippur*, w demonstracyjny sposób, wobec pobożnych, wychodzących z bożnicy krawców, zjadł on na rynku kromkę chleba z szynką, narażając się na niebezpieczeństwo religijnej klątwy – *cheremu*. Ów znak sprzeciwu wobec religijnej ortodoksji spolaryzował społeczeństwo miasteczka, to wówczas dowiadujemy się o socjalistycznym Związku Pracowników Igły, którego członkowie „uważali Manesa za rewolucjonistę”. Według nich, jak czytamy, „nikt by się nie odważył tak wystąpić przeciwko reakcji jak on. Dlatego należy go bronić wszystkimi środkami, jakich mogą użyć. Czas klątwy (...) minął, i nie można

¹²⁹ W. Panas, *Zamach pióra*, [w:] tegoż, *Pismo i rana*, Lublin 1996, s. 82–83. W tekście tym widoczne jest także niezwykle ciekawe przywołanie rękopiśmiennej pracy *O polszczyźnie Żydów* z roku 1931, opisującej „syjonistyczną polszczyznę”: „Młodzież syjonistyczna, rekrutująca się ze sfer uczniowskich i studenckich, która mówi przeważnie po polsku, drukuje w tym języku czasopisma, stworzyła całą terminologię syjonistyczną w języku polskim, opartą na hebrajszczyźnie. Te zapożyczenia są bardzo częste w mowie tych sfer, pełno ich w czasopiśmie i listach. Dla tych z młodzieży (...), którzy w ogóle nie znają hebrajskiego, te zapożyczenia uchodzą za wyrazy polskie; odmieniają je po polsku z zachowaniem zmian spółgłoskowych, tworzą pochodne. Dla nie wyznających się w tych sprawach polskie słownictwo syjonistyczne przedstawia się jak tajemnicza księga zamknięta na siedem pieczęci”; zob. tamże. Słowa te znakomicie oddają sposób wypowiadania się Modcheho, odkąd bliskie stały mu się idee syjonistyczne.

¹³⁰ Bardzo obszerne złożoność i rozpiętość sympatii politycznych polskich Żydów od końca XIX wieku opisuje Jerzy Tomaszewski; zob. tegoż, *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985, s. 135–197. Charakteryzuje on także syjonizm i żydowski socjalizm.

pozwoić, żeby wrócił w naszym mieście. Żeby inne miasta nas stawiały za przykład głupoty (...)”¹³¹. Należy nadmienić, iż za socjalistkę uważa się siostra Manesa, Lorka, jednak w tym przypadku także należy mówić o czysto deklaracyjnym charakterze sympatii do socjalizmu. Młoda studentka medycyny z Wiednia z dumą przyznaje się do socjalistycznych poglądów, jednak jej ideologiczna świadomość ogranicza się do wygłaszania politycznych haseł i utartych, zapamiętanych zapewne z politycznych mitingów formuł. Przykładem może tu być stosunek do prostytutki, uważanej przez Lorkę za „jedną z plag kapitalistycznych, żerującą na nędzy i głodzie” czy też szerzej, do roli kobiety w ogóle, co uwidacznia się w rozmowie ze Szlomicą: „Pani siostra została śmiertelnie skrzywdzona. Czy tak? (...) Przez kogo? Przez mężczyznę, który w kapitalizmie rządzi światem. Jeśli robotnik skrzywdzony jest jako proletariusz, to kobieta jest krzywdzona ponadto właśnie jako kobieta”¹³².

Tetralogia Strykowskiego, ukonkretniona do *Głosów w ciemności* i *Echa*, szeroko odnosi się do Inności ideologicznej, nieakceptowanej, bądź przynajmniej bardzo ostrożnie ocenianej w tradycjonalistycznym środowisku miasteczka. Koncepcja społeczeństwa ukazana w *Na wysokiej połoninie* z oczywistych, nie tylko mityzacyjnych, ale i chronologicznych powodów nie podejmuje zagadnień ani socjalizmu, ani syjonizmu. Pojawia się w niej jednak ciekawe ukazanie związków między tradycyjnymi relacjami społecznymi i gospodarczymi na Huculszczyźnie a rozwijającym się kapitalizmem. Odzwierciedleniem tych związków jest zderzenie świadomości Foki i huculskich drwali, uczestników butynu, ze sposobem postrzegania świata przez przedstawicieli trustu drzewnego, niosących nową cywilizację i nieznane dotychczas podejście do drugiego człowieka przez pryzmat zysku i pieniędzy. Obowiązujące dotychczas relacje oparte na świadomości ważności idei sąsiedztwa i pobratymstwa, z założenia zakładające uczciwość i dobrą wolę w handlu czy wymianie dóbr, wyparte zostały przez nieodłączny kapitalizmowi terror pieniądza i „nieznane mieszkańcom odległych od cywilizacji huculskich wiosek tajemnicze instytucje, takie jak: spółka, dyrekcja czy bank”¹³³.

W tym wypadku mamy do czynienia ze specyficznym postrzeganiem Inności, jako że symbolicznymi Innymi nie są ci, którzy przybywają na Huculszczyznę, ale raczej ludność

¹³¹ *Echo*, s. 160–161. Rodzący się wśród żydostwa ruch socjalistyczny dostrzegany jest także w *Austerii*, do partii należą np. krawiec Szymon i szewc Gerszon, czytamy w niej także m.in.: „Były to słowa piosenki śpiewanej na rynku podczas mitingu Zjednoczenia Szewców i Zjednoczenia Pracowników Igły, kiedy na balkonie wspólnego lokalu wywieszono sztandar czerwony ze złotym napisem: «Niech żyje Żydowska Partia Socjalistyczna»”, s. 155. Kwestie te opisuje także Jan Paławski; zob. tegoż, *O twórczości Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 54–55.

¹³² Tamże, s. 131.

¹³³ J. Ługowska, *Huculi wobec doświadczenia kulturowej obcości i odmienności*, [w:] Stanisław Vincenz – *humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002, s. 154.

rdzennie ją zamieszkująca. Dzieje się tak dlatego, iż ten mityczny, prawieczny etnikon, funkcjonujący wedle archaicznych społecznych zasad, istnieje na prawach cywilizacyjnego ewenementu. Dlatego, gdy pojawiają się przedstawiciele świata nowoczesnego, to oni są „typowi”, reprezentują cywilizacyjną większość. Włodzimierz Próchnicki zauważa, że nowoczesność pojmowana jako odmienny sposób myślenia o świecie jest przez Hucułów odrzucana, co w pewien sposób ich deprecjonuje, gdyż:

zestawiają je (zagadnienia związane z nowoczesnością – przyp. M.C.) z ojczystą krainą, porównując i znajdując oparcie w rodzimych obyczajach i poglądach ludzi swojej okolicy. Wychodzi wtedy na jaw ich fałszywe wyobrażenie o świecie zewnętrznym, np. w anegdotycznej opowieści Cwyłyniuka o „anglikanach”, co to „koguta kładą i szanują, a krzyża wcale nie”¹³⁴.

Inność Hucułów w zetknięciu z przedstawicielami trustu uwidacznia się wyraźnie w trakcie spotkania dotyczącego skali butynu i ceny za drewno. Spotkanie, które dla miejscowych miało wyraźny charakter święta, zostało całkowicie zdominowane przez oczekiwania przyjezdnych:

Jeszcze nie siedli do kawy, zaledwie przemówili bezpośrednio do Foki, już pierwsze ich słowa były w kilku językach: „Prędzej, prędzej, prędzej”. I niezwłocznie ten Bukowińczyk z ormiańskim nosem tłumaczył na polski i na ruski: „Prędzej, prędzej, prędzej”. (...) „Zeit ist Geld, Zeit ist Geld”. Foka rozumiał każde słowo, ale nie rozumiał znaczenia (...) ¹³⁵.

Powoduje to mocno odczuwaną przez Fokę i pozostałych butynarów sytuację zagubienia. Prostota dotychczasowych relacji, w których każde działanie ma swój czas, a praca jest równie ważna co odpoczynek i świętowanie¹³⁶, zamieniona została na motywowaną terrorem pieniądza i zysku chęć narzucenia miejscowym konieczności pracy bez wytchnienia i natychmiast. O skali niezrozumienia świadczyć mogą słowa dyrektora Zarygi, ze zdumieniem słuchane przez młodego Szumeja:

My także, i ja też, każemy sobie płacić za czas, za to, że teraz z wami tracimy czas. I za tę ciężką drogę także, i za każdy siniak od wybojów też, nic nie ma za darmo, każemy sobie zapłacić za to, że nie mamy czasu ani odpocząć, ani myśleć o czym innym, tylko o drzewie. I wam zapłacimy dobrze, zapłacimy za wszystko, bo wszystko jest na sprzedaż i wy ze wszystkiego możecie mieć pieniądze, góry pieniędzy.

Foka odpowiadał poważnie, nawet surowo.

¹³⁴ W Próchnicki, *Człowiek i dialog...*, dz. cyt., s. 128. Autor dostrzega jeszcze jeden rodzaj Inności, postrzegając jako Innego szefa („chiefa”) trustu drzewnego (postać wręcz na wpół baśniową), dla którego księga rachunkowa zastąpiła Biblię. Ponadto Próchnicki zauważa, że „«chief» to postać tak dalece odmienna od ludowych bohaterów *Zwady*, że cechy obcości pojawiają się na wszystkich poziomach kontaktów. Zewnętrzny portret postaci czyni go innym nie tylko od Hucułów, lecz również od ludzi trustu”, tamże, s. 130. Z uwagi jednak na epizodyczność i odrębność tej postaci, nie będzie ona w dysertacji szerzej omawiana.

¹³⁵ *Zwada*, s. 117.

¹³⁶ Foka w rozmowie z dyrektorami trustu wypowiada znamienne w tym względzie słowa: „Goście moi mili, bardzo nam przyjemnie, ale dla was to jakoś niedobrze się składa. Żle wybraliście, bo u nas mówią: co nagle, to po diable, co powoli, to Bóg woli i pozwoli, mamy czas, a czort na hroszach siedzi. Płaćcie dobrze, jeśli łaska, czemuż by nie. Ale o pieniądzach nie mówcie za dużo. A bez świąt i bez zabaw nikt nie zechce pracować. Spłoszycie ich”, *Zwada*, s. 118–119.

- Panie dyrektorze, my po to sprzedajemy drzewo, męczymy się po to i głowy nastawiamy pod kłody, aby mieć głowę wolną, aby mieć święta i dużo czasu na zabawę. Człowiek cały rok czeka na święto, bo po cóż jest cerkiew Boża i ksiądz¹³⁷.

Ponadto mnogość dyrektorów, z których każdy odpowiada za coś innego, niezwykle utrudnia Foce skuteczną komunikację. Wyniesiony z domu aksjomat, iż „gazda z gazdą zawsze się pogodzi”¹³⁸ sprawia, że – jak zauważyła J. Ługowska – młody Szumej poszukuje –

w zdehumanizowanym świecie kapitalistycznych spółek i ich wzajemnych powiązań owego „gazdy”, z którym można byłoby prowadzić prawdziwą rozmowę jak „równy z równym”; wciąż natrafia jednak nie na człowieka, lecz na poszczególne elementy abstrakcyjnego systemu. (...) Jego konsternację i poczucie zagubienia pogłębiała konieczność intelektualnego zmierzania się z kolejnymi „abstraktami”, jakie pojawiały się w rozmowach z przedstawicielami cywilizacji miejskiej, takimi jak: firma („niby spółka gazdów, dużo ich, a żadnego nie widać” – jak definiuje nieznane słowo ksiądz Buraczyński), bank („a kto to?” – pyta zdezorientowany Foka), kapitał (o którym nikt z „tubylców” nie potrafi powiedzieć niczego pewnego), wreszcie – pieniądź – ten „właściwy”, najwyższy gazda, jak zupełnie poprawnie wnioskuje nasz bohater¹³⁹.

Wszystko to sprawia, iż archaiczna kultura realizowana przez mieszkańców Huculszczyzny, broniąca się – podobnie jak to miało miejsce w przypadku rzeczywistości prezentowanej przez Strykowskiego – przed terrorem pieniądza symbolizowanym przez kapitalizm, jawi się jako źródło Inności w odniesieniu do wyznaczników nowoczesności niesionej przez cywilizację i upływający czas.

Pomimo wyraźnego rozwarstwienia ideologicznego, różnych wizji człowieka i jego przeznaczenia obecnych w dylogii Strykowskiego oraz postępujących procesów asymilacyjnych i laicyzacyjnych, tym, co łączy świat przedstawiony utworów, jest mit mesjański. Ireneusz Piekarski zauważa bowiem, iż „w tym tradycyjnym, żydowskim miasteczku tak często gości mesjasz. To przecież naturalne, że Żydzi o mesjaszu mówią, na mesjasza czekają, o mesjasza się modlą...”¹⁴⁰. Spostrzeżenie to umożliwia powrót do rozpatrywania kwestii Inności w odniesieniu do obydwu tetralogii, a dzieje się tak poprzez odesłanie nas ku problematyce dotąd słabo zwerbalizowanej, choć zauważalnej, a mianowicie

¹³⁷ Tamże, s. 118.

¹³⁸ Tamże, s. 116. Trudności komunikacyjne między Foką a przedstawicielami trustu mogą także wynikać z tego, iż – jak twierdzi Eugeniusz Czaplewicz – Foka to „Hucuł z krwi i kości, z dziada pradziada. Można rzec: kwintesencja huculskości i personifikacja Huculszczyzny. Łączy w sobie w harmonijny sposób dawność «starowieku» z tym, co «dziś i zawsze». Jego szczególna rola wynika m.in. z faktu, iż niczym kapłan lub czarownik gorliwie, a w każdym razie gorliwiej od innych, «pilnował obyczaju, ba, nawet wskrzeszał to, co gasło powoli»”, tegoż, *Kresowy świat różnorodności*, [w:] *Literatura i różnorodność...*, dz. cyt., s. 23. Cytat wewnętrzny pochodzi z *Prawdy starowieku*, s. 44.

¹³⁹ J. Ługowska, dz. cyt., s. 154–155.

¹⁴⁰ I. Piekarski, *Falszywy mesjasz...*, dz. cyt., s. 69.

zagadnieniom związanym z chasydyzmem, którego obrzędowość i obyczajowość pojawia się w twórczości Strykowskiego i Vincenza nader często.

2.4.3 Inność chasydów

Dostrzeżenie w owym reformatorskim ruchu znamion Inności, tak wyraźnie eksponowanych przez autorów sprawia, iż warto choć pokrótce nakreślić jego charakterystykę i rolę w nowożytnej historii judaizmu. Ukazanie doktryny chasydyzmu pozwoli bowiem lepiej zrozumieć specyfikę ujęcia owego ruchu zarówno w twórczości Juliana Strykowskiego, jak i Stanisława Vincenza.

Przedstawienia doktryny chasydyzmu, zapoczątkowanego przez Izraela Ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem¹⁴¹ na Podolu około 1740 roku w sposób najbardziej skrótowy można by dokonać, posiłkując się badaniami i wnikliwymi obserwacjami czeskiego badacza Jiříego Langer:

Chasydyzm to spopularyzowana Kabała. Jest to ludowy, po części dogmatyczny panteizm przepojony mistyczną magią idei rabinackiego neoplatonizmu i subtelnie przeplatany wątkami pseudopitagorejskimi, a wszystko to genialnie zaszczepione na starym pniu judaizmu starotestamentowego i talmudycznego¹⁴².

Doktryna chasydyzmu rozwijała się w sposób niesłychanie dynamiczny, stając się kompletną w przeciągu kilkunastu lat, na przestrzeni tylko XVIII wieku (biorąc pod uwagę wielowiekowy, liczony wręcz w tysiącach lat proces formowania się judaizmu, jest to czas wybitnie krótki). W nim to mesjanizm stał się jedną z wartości określających teraźniejszość i implikującą szereg centralnych dla ruchu chasydzkiego idei.

Jedną z nich jest postulat życia w zachwyceniu, pełnej zachwyty radości. Wielka mesjanistyczna koncepcja przyszłej doskonałości na ziemi, w której przygotowaniu każdy może wziąć udział, zastąpiona została wskazaniem nieustającej radości z doczesnego bytu

¹⁴¹ Można spotkać się także z pisownią Baal Szem Tob; zob. M. Strzemiński, *Izrael ben Eleazar, czyli Baal Szem Tob (1700–1760)*, „Znak” 1980, nr 11, s. 1514; Baal-szem-tow i Baalszemtow; zob. M. Buber, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1986, s. 25 i nn. W *Opowieściach chasydów* znajdujemy także szczegółowe wyjaśnienie imienia Izraela Ben Eliezera. Baal-szem, czyli Pan Imienia, obdarzony był mocą uzdrawiania i zdolny był pomagać ludziom, którzy do niego przychodzili. Baal-szem-tow to jednak „całkiem coś innego, coś nowego. W rzeczywistości skutek dodania jednego wyrazu zmieniło się znaczenie i charakter przydomka. Szem-tow oznacza dobre imię; Baal-szem-tow to właściciel dobrego imienia, człowiek, który będąc taki, jaki jest, cieszy się zaufaniem ludzi; Baal-szem-tow w znaczeniu potocznym to człowiek, któremu ufa lud, mąż zaufania ludu. W ten sposób określenie (...) nabiera charakteru na wskroś religijnego, mowa bowiem o człowieku, który obcując z tym, co Boskie, żyje z bliźnimi i dla bliźnich”; zob. tamże. Szeroko o koncepcji baal szema pisze również Karl E. Grözinger; zob. tegoż, *Cadyk i baal szem w chasydyzmie wschodnioeuropejskim*, przeł. J. Galas, [w:] *Duchowość żydowska w Polsce*, red. M. Galas. Kraków 2000, s. 111–122.

¹⁴² J. Langer, *9 bram do tajemnic chasydów*, przeł. A. Golewska, Kraków 1989, s. 54.

„płynącej tylko z tego, co spełnia się teraz, a nie z nadziei na to, co ziści się w przyszłości”¹⁴³. Jest to znacząca innowacja różniąca chasydyzm od innych religii, także przecież pobudzających do życia w zachwyceniu, tyle że mających swe źródło w górującym nad wszystkim stosunku do Absolutu¹⁴⁴. W judaizmie zawsze jednak istniała silna skłonność, konkretyzująca się chociażby w chasydyzmie, aby dla doskonałości stworzyć siedzibę na ziemi, eliminując dręczący okres rozczarowań i oczekiwania. Nie powodując osłabienia nadziei mesjańskiej, ruch chasydzki wzbudził więc w swych zwolennikach radość ze świata i życia takimi, jakimi są.

Poprzez aksjomat wiary w obecność Boga we wszystkim, także w każdej czynności, zrozumiała stała się osobowa do Niego relacja i Jego indywidualne przeżywanie. Skoro chwała Boża jest pojęciem dynamicznym, uobecniającym się, to niemożliwe jest odpowiedzenie na nią wiarą inną niż czynna. Jest to klasyczna żydowska interpretacja, według której wiara i działanie wzajemnie się uzupełniają¹⁴⁵.

Zgodnie z koncepcją *dewekut* (zjednoczenia), człowiek pojmowany jest w chasydyzmie jako jednostka aktywna, wciąż się doskonaląca, dążąca do Boga i przez to „pobożna”. Na stopień doskonałości człowieka znaczny wpływ ma intensywność relacji z Bogiem, na ogół przyjmuje się w chasydyzmie dwa rodzaje doskonałości – przygodne i trwałe, z tym że doskonałość trwała jest niedostępna dla szerszej społeczności, właściwa tylko cadykowi jako przejaw łaski Bożej. Środki służące do osiągnięcia doskonałości przygodnej dzielono na zewnętrzne i wewnętrzne. Za zewnętrzne środki pobożności uważano wypełnianie nakazów Tory i odmawianie modlitw, zwracano jednak baczna uwagę na to, by służbę Bogu spełniać każdą czynnością, także jedzeniem, piciem, spaniem, pracą, zabawą czy tańcem. Do środków wewnętrznych zalicza się głównie natężenie relacji z Istotą Boską.

Włączenie w kanon wewnętrznych środków pobożności takich czynności, jak jedzenie, picie czy zabawa, związane jest nie tylko z doktrynalnym wezwaniem do wszechobecnej radości. Odrzucenie ascetycznych praktyk wywodzących się z lurianizmu¹⁴⁶, uznanie ich za naganne, ma również swoje uzasadnienie w sytuacji społeczno-ekonomicznej Żydów polskich w XVIII wieku. Należy tutaj zaznaczyć, że według osiemnastowiecznych świadectw

¹⁴³ M. Buber, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 16.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ Zob. J. Lichten, *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo*, „Znak” 1983, nr 2–3, s. 522–523.

¹⁴⁶ Izaak Luria Aszkenazy (1534–1572) – po śmierci swego nauczyciela, Mojżesza Kordowero, zaproponował nowy sposób odczytania kabały. Podstawą kabały Izaaka Lurii było twierdzenie, iż pierwszym aktem Boga w procesie kosmogonicznym był *cimcum* – kontrakcja albo wycofanie się w siebie, stworzenie we wszechświecie pustego miejsca niezbędnego do powstania świata. Owo celowe samopomniejszenie się Boga rozpoczyna proces stwarzania rzeczywistości materialnej, w której to, jak w pułapce, zamknięte zostają iskry Boże – ich uwolnienie w procesie restytucji staje się głównym zadaniem człowieka. Restytucja ta – *tikkun* – nie została jeszcze zakończona, jej dopełnienie oznaczać będzie osiągnięcie stanu harmonii kosmicznej i świt wieku mesjanistycznego; zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 130–131.

przyczynianych przez Annę Żuk¹⁴⁷, przeciętny Żyd wydawał w tym okresie na utrzymanie zaledwie trzecią część tego, co chrześcijanin, jedyny prawdziwy posiłek spożywając w trakcie sobotniej uczty szabasowej. Stąd też nie bez racji Baal Szem Tow uważał, że dodatkowe ascetyczne praktyki mogą zagrażać życiu i zdrowiu i surowo ich zakazywał.

Specyfika zewnętrznych środków pobożności sugeruje wyraźnie nowatorstwo chasydzkich obrzędów modlitewnych. Przepełniona radością liturgia stanowiła czynnik niemal rewolucyjny w skostniałej obyczajowości i obrzędowości żydowskiej, eksponującej od czasów zburzenia Drugiej Świątyni¹⁴⁸ głównie tony żałobne. W rezultacie modlitwa chasydów jest pełna zachwyty, angażująca śpiew, ruchy ciała, kiwanie się oraz oklaski¹⁴⁹. Wszystko to prowadzi do wznoszenia się człowieka na wyższy poziom doskonałości, zbliżenia się do Boga i wywołuje radość (*simcha*). Jest ona wynikiem spotkania duszy z Bogiem, połączenia z Nim, jest skutkiem spotkania Boga w rzeczach oraz wymiany zła w dobro. Radość jest pełniejsza, jeśli w obrzędzie modlitewnym wprowadzona zostanie w ruch mistyczna intencja (*kawana*), czyli wewnętrzne ukierunkowanie duszy ku Bogu.

Dwie podstawowe cnoty chasydyzmu: radość i entuzjazm (trzecią cnotą kardynalną jest pokora) znajdują swój wyraz w tańcu i śpiewie. To właśnie muzyka, surowo zakazana od czasów upadku Świątyni, staje się symbolem powrotu z wygnania i konstytutywnym elementem chasydzkiej obrzędowości. Śpiew i muzyka, traktowane jako immanentna część modlitwy stanowią jej doskonałe uzupełnienie i ułatwiają dotarcie przed tron Najwyższego. Innowacyjnym jest fakt przeniesienia do muzyki, służącej przecież do celów religijnych, iscie świeckiej nastrojowości, pochodzącej zwłaszcza z kultury ludowej (trzeba jednak pamiętać, że ukraiński Żyd był zazwyczaj wieśniakiem), a także pełnej akceptacji środków potęgujących radość. Alkohol stosowany w obfitości wpływał na intensyfikację doznań religijnych i znacznie ułatwiał osiągnięcie stanu ekstazy, stanowiącej wedle nauki chasydzkiej szczyt egzystencji. Utożsamiana jest ona z odcieleśnieniem duszy, jest jej rozwojem, dzięki niej dusza „wzrasta i dopełnia się, aż wolna od wszelkiego braku dojrzewa do boskości”¹⁵⁰.

Zdolność człowieka do osiągnięcia boskości implikowała koncepcję Boga panenteistycznego, czyli równocześnie transcendentnego i immanentnego. Dodatkowo immanencja dzielona była na dwa opozycyjne aspekty: pozytywny i negatywny. Aspekt

¹⁴⁷ Zob. A. Żuk, *Główne idee chasydyzmu Żydów polskich*, [w:] *Religia i kultura żydowska – materiały z Sesji Judaistycznej*, red. B. Wodecki, E. Śliwka, Pieniężno 1986, s. 82.

¹⁴⁸ Zob. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s. 278.

¹⁴⁹ (...) Prayer for the Hasid is ecstatic and loud, involving song, body movements, shaking and clapping”, tłum. własne; zob. *Encyclopaedia Judaica*, CD – ROM edition, Judaica multimedia (Israel) Ltd.

¹⁵⁰ Nachman z Bracławia, *Puste krzesło*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996, s. 123.

pozytywny ujmował Boga jako stwórcę wszystkich rzeczy, podtrzymującego rzeczywistość w istnieniu: według niego Bóg jest we wszystkim, cały świat przepojony jest Bogiem i każda rzecz jest wewnętrznie boska. Aspekt negatywny wiązał natomiast Boga z koncepcją zła konkretyzującą się w twierdzeniu, że skoro Bóg obecny jest w świecie, w materii, obecny jest także w złu, czyli w postaciach Jego niegodnych. Człowiek pobożny, chasyd, powinien przekształcać tę „gorszą postać” Boga, podnosić Go do postaci doskonalszej, sublimować w „Boga miłości”. Wizja taka była śmiałą próbą zlikwidowania stosunku podrzędności w relacjach między ludzkością i Bogiem, bezprecedensową chęcią uczestnictwa w procesie Jego dookreślania czy nawet tworzenia¹⁵¹.

Zgodnie z kabalistyczną zasadą „jako na górze, tak i na dole” wyraźnie zarysowany jest w chasydyzmie kontrast między przeżywaniem ekstatycznych stanów radości, a czasem dominacji przejmującego smutku. Oscylacja między skrajnymi stanami psychicznymi egzemplifikowana jest w doktrynie *katnut* – stanu niedoskonałości i upadku oraz *gadlut*, oznaczającego pełny rozwój rzeczy, aż do ich najwyższego stadium. Biorąc pod uwagę niekwestionowaną, mimo aspiracji do osiągnięcia stanu boskości, słabość ludzką, faza *katnut* traktowana jest w sposób naturalny, jako okresowo właściwa każdemu, co jednak nie zwalnia człowieka od obowiązku jej zwalczania. W tym celu zło traktowane jest optymistycznie jako niepełne dobro, a każda czynność dająca radość (także np. gra w karty czy palenie tytoniu!) staje się służbą Bożą, służy przezwyciężeniu smutku. Czas próby – *katnut* – kończy się podniesieniem na wyższy stopień doskonałości, nie dziwią zatem przejawy „radości życia na przekór życiu”¹⁵², trwającej nawet wobec sytuacji ostatecznych, w obliczu śmierci.

Boska immanencja leżała także u podstaw chasydzkiego rozumienia przyrody. Aksjomatyczne przyjęcie jej dwuaspektowości: zewnętrżności i wewnętrzności konotowało dualizm ról, aspekt zewnętrzny niezbędny był jedynie jako środek do osiągnięcia celów mistycznych, natomiast rzeczywistością zasadniczą była rzeczywistość wewnętrzna, ukryta. Człowiek poszukujący mógł do niej dotrzeć dzięki wewnętrznemu, boskiemu światłu tkwiącemu w nim i w rzeczach, a docierał tym bezpośredniej, im więcej miał tego światła (zatem im wyższy poziom doskonałości był mu dostępny). Osiągnięcie celu było możliwe dzięki Bożemu bytowaniu zarówno w człowieku, jak i w rzeczach, dlatego też należało zbliżyć się do przyrody jak do przyjaciela, by mogła nastąpić „spontaniczna adoracja Boga”¹⁵³,

¹⁵¹ Zob. J. Ochman, dz. cyt., s. 266.

¹⁵² A. Żuk, dz. cyt., s. 83.

¹⁵³ M. Fuks, *Żydzi w Polsce w latach 1918–1939*, [w:] *Naród, kościół, kultura. Szkice z historii Polski*, red. A. Chruszczewski, Lublin 1986, s. 224–225.

napawająca człowieka radością i szczęściem. W ten sposób powstała wielce optymistyczna koncepcja przyrody, w której nie było istotnych różnic między światem, doskonałością i pięknem. Przyroda przedstawiana była jako niezwykle przyjazna i życzliwa człowiekowi, a chasydzi prześcigali się w dostrzeganiu jej piękna i twierdzili, że wszystko ma swoją melodię, wszystko śpiewa – od najmniejszej rośliny, aż po niebo wydające melodie kosmiczne. Efektem zbliżenia się do Boga poprzez miłość przyrody była oczywiście radość, potęgująca element emocjonalny i dążąca do osiągnięcia stanów ekstatycznych.

Omówione zostały już dwie elementarne cnoty chasydzkie, radość i entuzjazm, zatrzymajmy się teraz przy trzeciej z nich – pokorze (*sziphlut*). Posiada ona bardzo szeroki wachlarz semantyczny, oznaczając nie tylko np. sympatię i łagodność, ale także gościnność, dobroczynność, solidarność czy zdolność przebaczenia. Natężenie pokory w którymkolwiek z jej znaczeń świadczy o wielkości duchowej człowieka i jego mądrości, zgodnie z twierdzeniem, że pokora jest koroną człowieka mądrego.

Niezwykle znaczący aksjologicznie stan *sziphlut* związany jest z biblijną zasadą *imitatio dei*, którą Talmud rozumie jako naśladowanie boskich aktów miłosierdzia. Bóg przyodziął Adama i Ewę, należy zatem kultywować cnotę dobroczynności, przejawiającą się najczęściej opieką nad słabymi czy biednymi, datkami, jałmużnami, współczuciem. Należy przy tej okazji zaznaczyć, że aparat pomocowy był u Żydów niezwykle rozbudowany, dobroczynność była wręcz wymagana w społeczeństwie judaistycznym jako wypełnienie jednego z Bożych przykazań (*micwah*), nakazujących miłość do bliźniego bez względu na to, czy jest on Żydem, czy gojem (czyli „nie-Żydem”, „innowiercą”). Równie ważną tradycją była gościnność, wywodząca się od Abrahama, mogącego pod tym względem służyć potomnym jako wzór do naśladowania. Jego namiot miał bowiem cztery wejścia, by żadnego przechodnia nie ominęło zaproszenie do gościny¹⁵⁴.

W doktrynie chasydyzmu istotną funkcję pełniła instytucja cadyka (*saddiq* – „sprawiedliwy”), integrującego luźny zbiór ludzi w zbiorowość skupioną wokół jednoczącego centrum wyznaczonego przez jego dom. Ważną rolę w budowaniu zwartej, homogenicznej zbiorowości pełniła zasada przyciągania, w myśl której cadyk pociągał za sobą dusze pobożnych przez „magnetyzm iskier”. Chasydzi uważali, że posiadają w sobie iskry Boże zdolne do rozpalenia „miłości Bożej” przez „magnes” cadyka¹⁵⁵, ich obowiązkiem było zatem

¹⁵⁴ O zasadzie *imitatio dei*, dobroczynności i gościnności zob. więcej: A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, dz. cyt., s. 73–74, 103–104, 116.

¹⁵⁵ Zob. J. Ochman, dz. cyt., s. 264.

poddawanie się przyciąganiu „sprawiedliwego”, wiązanie z nim, uleganie, posłuszeństwo i ufność.

Cadyk uważany był za nadczłowieka, który osiągnął pełnię doskonałości i potrafił przelać ją na wszystkich tego pragnących. Stanowił rodzaj pośrednika między Bogiem a ludem, pośrednika, „który żyje w obu światach i jest zespalającym je ogniwem, kanałem, przez który modlitwa niesie się ku niebiosom, a błogosławieństwo zstępuje na ziemię”¹⁵⁶. Cadyk wyznaczał zbiorowości jej zadania, był doradcą zdolnym dopomóc zarówno ciału, jak i duszy: pouczał, jak postępować w sprawach duchowych, materialnych i społecznych, wskazywał drogę do Boga. Jak stwierdził Martin Buber we *Wstępie do Opowieści chasydów* – cadyk –

tak długo prowadzi nas za rękę, aż nabierzemy odwagi, aby iść dalej samemu; niczego za nas nie robi, skoro jesteśmy już tak silni, że możemy to zrobić sami; nie zwalnia nas z walk, które nasza dusza musi stoczyć samodzielnie, aby wykonać to, co jej tylko na tym świecie wyznaczono. Dotyczy to również obcowania duszy z Bogiem. Cadyk winien swoim chasydom ułatwiać bezpośrednie obcowanie z Bogiem, ale nie może ich w tym zastąpić. (...) Cadyk wspiera chasyda w chwilach zwątpienia, ale nie podpowiada mu prawdy, tylko dopomaga w jej zdobyciu lub odzyskaniu oraz wyzwala moc prawdziwej modlitwy¹⁵⁷.

Mnogość i różnorodność odpowiedzialnych ról, do których pełnienia obowiązany był duchowy przywódca – cadyk, czyniła tę postać niezwykle dramatyczną, a jego sytuację paradoksalną. Zaczęto od niego, zwyczajnego przecież człowieka, oczekiwać czynów nadludzkich, cudów wynikających z posiadania mocy pochodzącej wprost od Boga. Nakaz życia zgodnego z etyką maksymalistyczną czyniącą cadyka odpowiedzialnym za wszystko, implikował rozpacz i cierpienie spowodowane ograniczonością moralnych możliwości. Co więcej, nadmierne obciążenie funkcjami społecznymi generowało zjawisko tzw. „duchowego pasożytnictwa”¹⁵⁸, według którego cadyk stawał się wręcz przedmiotem „swoistej konsumpcji”¹⁵⁹. Zjawisko to potęgowało się w miarę upływu czasu, powodując przeistaczanie się chasydyzmu w jego zdegenerowaną formę zwaną cadykizmem, skupiającą się głównie na kulcie cadyka.

Doktryna chasydzka jawi się jako ciekawe, ożywcze dla kostniejącego judaizmu spojrzenie na Boga i religijną rolę człowieka w świecie. Trudno znaleźć w niej coś, co niosłoby z sobą teologiczną kontrowersję, wypaczało rozumienie znaczenia Stwórcy. Tym dziwniejsze jest więc, iż w przestrzeni tetralogii galicyjskiej¹⁶⁰ zauważamy wyraźny dystans czy wręcz

¹⁵⁶ Nachman z Braclawia, dz. cyt., s. 128.

¹⁵⁷ M. Buber, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 19.

¹⁵⁸ A. Żuk, dz. cyt., s. 91.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Ewa Wiegandt postuluje, aby w przypadku odwołań do chasydyzmu mówić raczej o galicyjskiej trylogii, z wzięciem w nawias *Głosów w ciemności*; zob. tejsze „*Jak trwoga to do Boga*”. *Wybrane przykłady świadomości kryzysowej z twórczości Józefa Wittlina, Juliana Strykowski, Tadeusza Różewicza i Mirona Białoszewskiego*,

niechęć Juliana Strykowskiego do tego typu religijności. Swoje podejście uzasadnił jednak w rozmowie z Ewą Kobylińską, gdy jednoznacznie mówił o chasydach, definiując ich jako religijnych Innych:

Oni żyli w swoim własnym świecie i nie rozumieli nic z tego, co się działo wokół. Ja przedstawiłem w swych powieściach chasydów już dekadentów. Nie tych od Bal-Szem-Towa. Tych wspaniałych, radosnych, a jednocześnie światłych i przejętych swoją misją cadyków, których opisuje Martin Buber (Strykowski ma oczywiście na myśli *Opowieści chasydów* – przyp. M.C.). Chasydyzm miał olbrzymie znaczenie, gdy pojawił się w osiemnastym wieku na Podolu. Stał się prawdziwą religią ludową, sprzeciwił się niejako autorytetowi Talmudu. Odtąd nie wiedza, lecz bezpośrednia wiara miała decydować o wartości człowieka. Ale to się z czasem zdegenerowało. Bo przecież funkcja cadyka była dziedziczna, jak w dynastiach królewskich. To się wyradza w idiotów. I ja opisałem właśnie ten okres dekadencji¹⁶¹.

Okres dekadencji, o którym mówił Strykowski rozpoczął się za czasów tzw. trzeciej generacji (trzeciego pokolenia cadyków), czyli w latach 1780–1815 i trwał aż do czasów żydowskiej, a więc i chasydzkiej kosmostrofy w czasach II wojny światowej. Jak pisze Daniela Leoni, czas ten –

charakteryzował się stałym umacnianiem zasady dziedziczenia dynastycznego, zgodnie z którą charyzmat cadyka przekazywany był wewnątrz tej samej rodziny z pokolenia na pokolenie. Następstwem tego było powstanie wielu „dworów”, różniących się między sobą stylem życia w zależności od odmiennej interpretacji chasydyzmu przez rozmaitych przewodzących im cadyków; wpłynęło to na wielotorową i ciągłą decentralizację przywództwa chasydyzmu, co cechować będzie całą współczesną jego historię¹⁶².

Skutkowało to niestety wieloma wynaturzeniami wynikającymi z faktu, iż cadykami stawały się osoby predestynowane do tego jedynie pochodzeniem, a nie przymiotami duszy i charyzmą właściwymi autorytetowi moralnemu, przywódcy. Wyraźnie widoczne jest to w *Śnie Azrila*, gdzie poznajemy cadyka z Rajszy (czyli z Rzeszowa)¹⁶³, który nagle zachorował po przyjeździe do rodzinnego miasta Azrila. Choć czczony przez swych wyznawców ponad racjonalne

[w:] tejże, *Niepokoje literatury. Studia o prozie polskiej XX wieku*, Poznań 2010, s. 62. Należy w tym miejscu dodać, iż najobfitszymi w odwołania chasydzkie są *Austeria* i *Sen Azrila*. *Echo* zawiera sporo chasydzkich sygnałów, jednak w odróżnieniu od pozostałych dwóch tekstów, mają one raczej charakter rozproszony, np. odnoszenie się do przynależności Tojwiego, nazywanego chasydem rabina z Głogowa czy jego zachowania w niektórych sytuacjach (w głęboko egzystencjalnej rozmowie z Szymonem stwierdza chociażby, iż „może nie ma nic lepszego pod słońcem, jak pić, jeść i weselić się”). Wspominani są też znani cadykowie: Rokeach z Bełza, Mendel z Kocka i Cwi Hirsch z Żydaczowa oraz sam Baal Szem Tow. Ponadto Szymona, byłego studenta jesziwy w Preszburgu, uważa się za jednego z trzydziestu sześciu cadyków, którzy w każdym pokoleniu – zgodnie z chasydzkim pojmowaniem ingerencji Boga w ziemską rzeczywistość – podtrzymują świat dzięki swoim cnотom; zob. *Echo*, odpowiednio s. 164, 223, 265, 145, 305–306, 240, 62.

¹⁶¹ E. Kobylińska, „Być wiernym żydowskiemu narodowi...”. *Rozmowa z Julianem Strykowskim*, „Kontakt” 1987, nr 6, s. 14.

¹⁶² D. Leoni, *Chasydyzm: historia i duchowość*, [w:] D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów*, przeł. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998, s. 257.

¹⁶³ Według Ireneusza Piekarskiego mowa tu o Awruhamie ben Szlojmo; zob. tegoż, *Falszywy mesjasz...*, dz. cyt., s. 79.

rozumienie, jawi się on jako osoba niewyróżniająca się intelektualnie, a ponadto niepozorna fizycznie: drobna, chuda, o posturze raczej dziecka, niż dorosłego mężczyzny. Dowiadujemy się o tym między innymi za pośrednictwem głównego bohatera, który opisywał cadyka następująco: „mała twarzyczka cadyka z Rajszy drgnęła”, „żółta twarz, mała jak piastka okrywała się potem”, „cadyk był blady i miał fioletowe wargi”¹⁶⁴. Podobnie ukazany jest chasydzki tłum towarzyszący mistrzowi. Wyznawcy cadyka zachowują się momentami jak obłąkani, choćby wówczas, gdy w rytualnym dźwięku rogu (*szofaru*) szukają nadziei na uzdrowienie dla swego przywódcy:

- Zróbmy sobotę! – zawołało parę głosów.
- Dlaczego nie? Tylu świętych ludzi jest w tym miejscu, że może być sobota. Zróbmy sobotę w bóżnicy. Reb Fawel podniósł rękę.
- Nie! Sobota będzie jak zawsze w sobotę. To znaczy za dwa dni. (...)
- Zwijamy namioty – zawołał, a do chorego zwrócił się szeptem: Wydarliśmy od Boga dobry kwitek na życie i zdrowie. Złe duchy zatykały szojfer, ale twoja siła była większa. Niech zostanie przy tobie siła¹⁶⁵.

Ten wspólnotowy charakter zachowania sprawia, iż mamy do czynienia z portretem zbiorowym chasydów, w dużej mierze odindywidualizowanych, ujętych w sposób typowy. Dzieje się to m.in. poprzez przedstawienie ich twarzy na podobieństwo brzydkich i odpychających masek, widoczne chociażby w następujących fragmentach:

Reb Fawel potoczył wzrokiem po chasydach stojących półkolem u wezglowia chorego, potem przechylił się przez barierkę podwyższenia. Z dołu podniosły się ku niemu spod okrągłych pilśniowych kapeluszy wilgotne twarze, oczy mieniające się cieniem i ogniem niespokojnych świec, młode brody, pejsy jakby obce, przypięte, odrzucone w tył, otwarte usta, niemy obraz krzyku, pergaminowe czoła ściągnięte zmarszczkami od patrzenia w górę (...);

oraz –

Na tle czerni chałatów i kapeluszy blade twarze były jak naklejone z papieru, ze zmarszczkami lub gładkie, jedna przy drugiej, wyraźne, z trójkątami cieni, połyskujące okiem, wilgotnym czołem i otworami czarnych ust¹⁶⁶.

Fizyczna brzydota ludzi akcentowana jest przez Strykowskiego także w wymiarze jednostkowym. Opisując towarzyszących cadykowi chasydów, jakby mimochodem dookreśla ich fizyczność, osłabiając tym samym mistyczny charakter sceny towarzyszenia umierającemu przewodnikowi¹⁶⁷. Przykładem tego może być opis kobiet, które zgodnie z chasydzkimi

¹⁶⁴ *Sen Azrila*, odpowiednio s. 83, 86, 95.

¹⁶⁵ Tamże, s. 94–95.

¹⁶⁶ Tamże, s. 90, 83.

¹⁶⁷ Jak pisze Rachel Elior, „sens odpowiedzialności i silne więzy emocjonalne – w literaturze chasydzkiej mowa tu o oddaniu, trosce, chwale, miłości, braterstwie oraz włączeniu – które charakteryzują relację pomiędzy cadykiem a jego zwolennikami, są często kojarzone z bliskością relacji rodzinnych. W chasydyzmie zyskują one dwie cechy wyróżniające. Pierwsza wiąże się z ideą metafizycznej jedności – choć asymetrycznej – pomiędzy

zwyczajami, ubrane na czarno i z zasłoniętymi twarzami szły, nie mieszając się z mężczyznami. Jednak gdy jedna z nich podniosła na moment chustę, to okazało się, iż „była stara, pomarszczona i z owłosioną brodawką na nosie”. Podobnie Uszer ben Eliezer, powołany do rytualnego zadęcia w *szofar*, opisany jest w sposób daleki od ważności funkcji, jako że autor eksponuje w jego postaci przede wszystkim to, iż był „chudy i długi”¹⁶⁸, powtarzając zresztą tę charakterystykę kilkakrotnie. Co więcej, podniosłość chwili zostaje w świadomy odautorski sposób zakłócona tym, iż z *szofaru*, którego dźwięk miał uleczyć cadyka, wydobywa się początkowo tylko „ochrypli, kościany głos”. Towarzyszy temu naturalistyczny opis procesu grania: „młody chasyd uderzył rogiem o ramię. Wyciekła ślina. Głęboko odetchnął, zacisnął powieki, przymierzał parę razy róg do warg i odejmował go, wzdychał i zaczynał od początku. Nadał policzki, wybałuszył oczy”¹⁶⁹.

Obok niedoskonałości fizycznej Strykowski dostrzega w *Śnie Azrila* także inny, ważniejszy aspekt degeneracji chasydyzmu, a mianowicie niekonwencjonalny sposób zachowania duchowego przywódcy, w nader oryginalny sposób pojmującego stosunki z Bogiem i definicję grzechu. Widać to w symbolicznym testamencie przekazany przez cadyka z Rajszy synowi: „Mój ojciec wziął po dziadku dziedzictwo i krzesło cadyka i gdy umierał, mówił mi: pamiętaj, mały cadyk lubi małych grzeszników, wielki cadyk lubi wielkich grzeszników. I te słowa przekazuję ci; kiedy ty po mnie będziesz cadykiem (...)” oraz nietypowym pomysłem pojawienia się w bożnicy na łożku¹⁷⁰. Towarzyszy tej sytuacji dramatyczna świadomość, iż oprócz zagorzałych wyznawców, nie towarzyszy już cadykowi

cadykiem a jego zwolennikami. (...) Druga cecha wypływa z idei metafizycznej jedności pomiędzy cadykiem a boskością. Z definicji cadyk, zarówno w swoim mniemaniu, jak i swoich zwolenników, stanowi bezpośrednie połączenie z boskością. Boska obfitość, jaką cieszy się cadyk, występując jako wysłannik wspólnoty, spływa poprzez niego na jego wspólnotę”; zob. teŹe, dz. cyt., s. 171.

¹⁶⁸ *Sen Azrila*, s. 82 i 90.

¹⁶⁹ TamŹe, s. 93. O tym, z jaką niechęcią podchodził Strykowski do chasydyzmu i jego zwyczajów świadczy tyleŹ analogiczny, co kontrastowy opis dęcia w *szofar* ukazany przez Martina Bubera: „Pewnego razu Baalszem, chcąc, aby jego uczeń, rabbi Wolf Kizes, sprawił w jego obecności obrzęd dęcia w *szofar*, polecił mu wyuczyć się stosownej *kawany*. Rabbi Wolf wyuczył się owej *kawany*, a dla pewności spisał ją na ćwiartce papieru i schował za pazuchę, ale mu ten papier niepostrzeŹenie wyleciał; powiadają, Źe stało się to za sprawą Baalszema. Kiedy nadszedł czas dęcia w *szofar*, rabbi Wolf najpierw daremnie zaczął szukać owej ćwiartki papieru, potem usiłował przypomnieć sobie *kawanę*, ale wszystko na próŹno. Łzy popłynęły mu z oczu i tak płacząc, kazał po prostu, bez wszelkiej *kawany*, zadać w róg. Baalszem później powiedział do rabbiiego Wolfa: «W pałacu króla jest wielu gości, a kunsztowne klucze otwierają drzwi; ale siekiera jest od nich wszystkich mocniejsza, Źaden zamek się przed nią nie ostoŹi. CzymŹe są wszelkie *kawany* wobec jednej szczerej zgryzoty serca!»”, tegoŹ, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 100–101.

¹⁷⁰ TamŹe, s. 88–89. Oryginalna koncepcja grzechu przekazywana przez cadyka z Rajszy synowi zgodna jest z koncepcją Boga, którego naleŹy szukać także w złu oraz doktryną *katnut*, wspominanym juŹ stanem niedoskonałości, który naleŹy zwalczać.

szacunek żydowskiej społeczności, jako że bezskutecznie czeka on na przyjście rabina miasta, jawnie lekceważącego umierającego cadyka¹⁷¹.

Tych samych kryteriów opisu chasydyzmu używa Strykowski w *Austerii*. W poprzedzającej *Sen Azrila* powieści¹⁷² wszystko to, co stanowi najgłębszą istotę owego mistycznego ruchu – a więc radość, entuzjazm, pokora oraz postrzeganie cadyka jako pośrednika między Bogiem a wiernymi, zostaje przerysowane, skarykaturyzowane. Co więcej, owa pejoratywna wizja zdaje się być jeszcze mocniej nacechowana. Można wręcz powiedzieć, iż w opisie chasydów zawartym w *Austerii* mamy do czynienia z „celowo mityzowaną estetyką brzydoty”¹⁷³. Początkowo grupę wyznawców cadyka z Żydaczowa przybyłych do austerii Strykowski charakteryzuje obiektywnie, akcentując przede wszystkim ich cechy zewnętrzne oraz określając wyróżniki grupy i wewnętrzną strukturę społeczną w niej panującą:

Pokazał się cadyk. Szedł powoli, podtrzymywany jak staruszek z jednej strony przez piekarza Wohla, a z drugiej przez starego Taga. Rudy chasyd, niski i cienki, z ostrą bródką, wbiegł naprzód i odwrócony tyłem do izby austerii, wprowadzał cadyka do środka. Cadyk mrugał oczami, mimo że światło było przyćmione. Szeroka czarna broda, poszarzała od kurzu, zakrywała mu pierś. Miał na głowie szeroki kapelusz, ubrany był w szarą jedwabną kapotę, białe pończochy i czarne półbuty. Za nim

¹⁷¹ Stosunek do cadyka z Rajszy jest odzwierciedleniem upadku ruchu chasydzkiego, ograniczającego się w coraz większym stopniu do cadykizmu. Widoczne jest to wyraźnie w chasydzkiej opowieści: „Kiedy Baal-Szem miał do spełnienia coś trudnego (...), szedł do lasu, rozpałał w pewnym miejscu ogień i pogrążony w medytacjach mistycznych zdmawiał modlitwy – no i wszystko odbywało się zgodnie z jego zamierzeniami. Gdy pokolenie później podobne zadanie miał wykonać Magid z Międzyrzecza, szedł do lasu na to samo miejsce i mówił: «Ognia co prawda nie możemy już rozpalać, ale możemy zmówić modlitwę», i wszystko było tak, jak sobie umyślił. I znów jeszcze jedno pokolenie później to samo miał wykonać rabbi Mojżesz Lejb z Sasowa. Poszedł do lasu i rzekł: «Nie możemy już rozpalać ognia, nie znamy też sposobu tajemnych medytacji ożywiających modlitwę. Znamy jednak miejsce w lesie z tym wszystkim związane – i to musi wystarczyć». No i wystarczało. Kiedy w pokoleniu następnym rabbi Izrael z Rużyna stanął przed takim samym zadaniem, zasiadł w swym pałacu na swoim krześle i powiedział: «Nie możemy już rozpalać ognia, nie możemy zdmawiać modlitw, nie znamy już także owego miejsca – ale możemy o tym wszystkim opowiedzieć»”; zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 384. Dramat degeneracji ruchu egzemplifikuje chociażby postać Mendla z Kocka (Menachema Mendla Morgensterna, 1787–1859), który – wedle legendy – poprzez dotknięcie świecznika ostentacyjnie naruszył prawo szabatu. Odtąd, jak pisze Martin Buber, „aż do śmierci, przez dwadzieścia lat (...) przebywał w swojej izbie z dwoma niemal zawsze zamkniętymi drzwiami. W jednych przebito dwa wielkie otwory, przez które słuchał odprawianych w sąsiedniej izbie nabożeństw i mógł też przez nie patrzeć, drugie natomiast otwierał sam, kiedy obok zbierali się chasydzi – stał wtedy w progu, w białiznie, z okropnym wyrazem twarzy, i łajał ich w oderwanych, gwałtownych słowach z taką mocą, że opadał ich lęk i uciekali drzwiami i oknami; zdarzało się też, że wychodził w piątek wieczór w białej bekieszy i pozdrowiał przybyłych, którym zazwyczaj podawał końce palców przez otwór w drzwiach. (...) W jego izbie swobodnie hasały myszy, chasydzi jednak, słysząc ich chrobot, szeptali do nowo przybyłych, że to są dusze, które szukają u rabiego zbawienia. A jeżeli by zapytać dziś jeszcze któregoś z kockich chasydów, jak tam było z rytualną kąpielą rabiego, odpowie, że w jego izbie wytrysło źródło Miriam (...); zob. tegoż, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 77. Podobnie rzecz ujmuje Gershom Scholem, pisząc o Izraelu z Rużyna, iż w jego postaci „tajemnice Tory rozplynęły się bez reszty albo, mówiąc ściślej, zostały przyćmione potężnym blaskiem bijącym od władcy. Cadyk jest nadal kimś dowcipnym i błyskotliwym, ale nie to jest najważniejsze. Teraz liczy się już tylko tajemnica jego władzy, jego magnetycznej i władczej osobowości. Jako nauczyciel już nie fascynuje”, tegoż, dz. cyt., s. 370.

¹⁷² *Austeria*, powieść wydana w 1966 roku, nawiązywała do pierwszej części tetralogii, czyli do *Głosów w ciemności*, natomiast po względem czasu akcji stanowi część ostatnią, jako że wydarzenia dzieją się w sierpniu 1914 roku, na początku I wojny światowej; zob. np. J. Paćkowski, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 136.

¹⁷³ S. H. Kaszyński, *Summa vitae Austriacae. Szkice o literaturze austriackiej*, Poznań 1999, s. 38.

chasydzi zbici w jeden kłęb milcząco przepychali się bokiem przez otwarte drzwi. Kłęb jak rój trzmieli cały wpadł do izby. Jedni ręką trzymali kapelusze, żeby im nie spadły z głowy, a drugą chwyтали się jeden drugiego, jak w tańcu¹⁷⁴.

Nie trwa to jednak długo, już następny opis zmienia optykę widzenia chasydów, eksponując przede wszystkim ich niedoskonałości, czemu znów, jak w przypadku *Snu Azrila*, służy charakterystyka kobiet, zgodnie tradycją postępujących w pewnej odległości za mężczyznami. Przedstawiane są one niemal jak cyrkowy zbiór osobliwości, widzimy wśród nich bowiem: „niską (...) w przekręconej peruce lepiącej się kosmykami do czoła”, „garbatą pośród swego drobiazgu jak kurę wśród piskląt”, „małą z wielką głową – bezdzietną i jeszcze jedną bezdzietną, z długim nosem i wystającą dolną szczęką, bez peruki, tylko we włóczkowym czepku na głowie”¹⁷⁵. Uderza także w ich opisie, zwłaszcza, gdy zestawić go z uduchowieniem ich mężów, materializm i przywiązanie do rzeczy doczesnych, mogące być wszakże usprawiedliwionymi troską o byt rodziny, zwłaszcza dzieci. Świadczą o tym słowa żony rudego chasyda, najbliższego pomocnika cadyka z Żydaczowa:

Patrzcie na mojego męża! Pokażcie mi drugiego takiego głupca! Inny na jego miejscu z samych kwitków by się dorobił (chodzi o *kwittech* – kartki z osobistymi prośbami składane cadykowi wraz z niewielką, dobrowolną opłatą – przyp. M.C.), obejrzyjcie, moje drogie siostry, mnie i moje dzieci, to cały nasz majątek, mój i mego męża¹⁷⁶.

Widoczna jest także ich wielka zabobonność, wyrażna szczególnie w odniesieniu do zabiegów związanych z płodnością, konstytutywną cechą chasydzkiej religijności. Przekonują o tym słowa jednej z bezdzietnych kobiet:

Znam jeden sposób od cadyka, reb Mechla ze Złoczowa. Kazał mi czekać na okres, położyć gdzie trzeba czarny kawałek wełny, wziąć rybkę z brzucha dużej ryby, która ją połknęła, posiekać wątróbkę zajaca, kupić można u goja, nie szkodzi, że trefne, dla zdrowia wszystko wolno, udusić na patelni, aż się całkiem spali, utłuc w moździerzu razem z tartą bułką, wsypać do szklanki z wodą i wypić...

- No i co, pomogło ci? – spytała żona cadyka.

- Nie pomogło, ale sam sposób jest dobry¹⁷⁷.

¹⁷⁴ *Austeria*, s. 227.

¹⁷⁵ Tamże, s. 228.

¹⁷⁶ Tamże, s. 297.

¹⁷⁷ Tamże, s. 300. Ciemnota i zabobonność chasydzkich kobiet, połączona z niedostatkiem higieny, wyeksponowana jest w innym miejscu tekstu: „Mdły płomyk kuchennej lampki z okrągłym lusterkiem wiszącej na ścianie rzucał nagle światło na kąt, w którym stała cienka kobieta w jasnej sukni. Uspokajała dziecko zanoszące się od płaczu. Obok niej kiwała się jak w modlitwie długonosa bezdzietna. – Jak dziecko, nie daj Boże, ma gorączkę czy to z biegunki, czy to ze złego oka, trzeba wziąć skorupkę od jajka, owinąć mały palec prawej ręki, to będzie bardzo boleć, ale za godzinę skorupka opadnie, a wraz ze skorupką opadnie gorączka – mówiła długonosa grubym głosem. (...) Okna były zamknięte i w powietrzu unosił się gęsty odór. (...) Pod ścianą siedziała garbata, obejmowała swoje dzieci ramionami, jak pisklęta. Spały. Garbata mówiła powoli, a czarna matka z jasnym grubaskiem i matka z dwiema dziewczynkami bliźniaczkami słuchały”, s. 273.

Podobnie rzecz się ma z opisem mężczyzn przedstawionych w czasie rytualnego tańca, tak ważnego i wzniosłego w chasydzkiej doktrynie, gdyż, jak przekazywał Buber, „chasydyzm uczy, że radowanie się w świecie, jeżeli tylko radujemy się całą naszą istotą, prowadzi do radowania się w Bogu¹⁷⁸. Tej wzniosłości przeczy ich wygląd zewnętrzny. Jak czytamy, jeden z nich „ma woreczki pod oczami, fioletowe jak śliwki. I ceglaste placki na policzkach”, inny jest „najgrubszy, na krótkich nóżkach”, któremu „duża różowa głowa połyskiwała od tłuszczu”, zaś „nad wszystkimi powiewała twarz najwyższego, biała jak kawałek płótna z dziurami na usta i oczy”. Najgorzej był jednak opisany „ten ze sterczącą drucianą brodą (...). Chudy jak szkielet, z cieknącą śliną. Trzęsła mu się broda, chwiała mu się głowa, nogi załamywały się w kolanach”¹⁷⁹. Taniec, który traktowany był przecież jako immanentna część modlitwy, ułatwiająca kontakt z Bogiem i sprzyjająca stanowi *dewekut*, czyli zjednoczenia z Bogiem, jawi się w *Austerii* jako konwulsyjne podrygiwanie, jakaś upiorna choroba św. Wita, wiążąca raczej z siłą nieczystą, piętnująca i deprecjonująca względem pozostałych przebywających w karczmie¹⁸⁰. Znajduje to swe potwierdzenie w pytaniu zadany przez Piotra Szewca: „Dlaczego jednak podkreśla Pan brzydotę tańczących?”, na które Strykowski odpowiada: „tu przynaję się do wpływu Celine’a. Jemu zawdzięczam patrzeć na siebie i swoich bliskich z dezaprobatą. Miałem stosunek do mego narodu jak człowiek obcy, patrzący chłodnym okiem. A jako swój, podczerniający i tak ciemny obraz”¹⁸¹.

Negatywny obraz chasydów w *Austerii* wynika także z sytuacji stanowiącej jedną z osi konstrukcyjnych utworu, czyli absurdalnej, niepotrzebnej śmierci młodej Asi, zabitej w trakcie rozruchów w mieście. Pomimo dziejącego się w karczmie misterium śmierci, chasydzi nic sobie z tego w swym eskapizmie i społecznym indyferentyzmie nie robią. Razi zatem ich mistyczna radość z obcowania z przyrodą, doktrynalne utożsamianie Boga z naturą i szukanie Go w jej wytworach. Symboliczną w tym względzie jest scena przedstawiająca chasydów tańczących w sadzie:

Chasydzi tańczą na zielonej trawie? Jeden trzyma rękę na ramieniu drugiego. Tak jak cadyk na ramieniu rudego. Trzódka świętości. Dać im jak dzieciom papierowe chorągiewki z czerwonym jabłkiem zatknietym na drzewcu i palącą się w nim świeczką. Im jest dobrze. Kazać się kręcić dookoła stołu. Niech

¹⁷⁸ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 21.

¹⁷⁹ *Austeria*, s. 262.

¹⁸⁰ Daniela Leoni w swym eseju przekonuje, iż *dewekut*, czyli zatracenie siebie w zjednoczeniu z Bogiem jest najwyższym celem życia religijnego, zaś jego kulminacyjną chwilą jest modlitwa ekstatyczno-kontemplacyjna. „Ekstazę osiąga się poprzez gwałtowne i powtarzające się ruchy całego ciała: taniec, rytmiczne poruszanie głową czy chodzenie na rękach sprzyja koncentracji mistyczno-psychicznej i pozwala na postępujące unicestwianie własnego ja, co w połączeniu ze szczerem nastawieniem serca (*kawana*) prowadzi do kontemplacji światłości Boskiej”; zob. tejże, dz. cyt., s. 269–270.

¹⁸¹ P. Szewc, dz. cyt., s. 235.

piją wódkę, cała bóżnica trzęsie się z radości, jak okręt na czarnej wodzie, raz w roku wolno się upić i krzyczeć: „Naród Izrael żyje!” „Żyje Trzódka Świętości!” „Naród narodów wieczny jest”¹⁸².

2.4.4 Obraz cadyka – dyskursywny charakter chasydzkiej religijności

W cytowanej już rozmowie Juliana Strykowskiego z Ewą Kobylńską pisarz rozgranicza chasydyzm pierwotny, utożsamiany z życiem i nauką Baal Szem Towa i wtórność prawd i wartości przekazywanych przez kolejne pokolenia cadyków. Świadczy o tym nazwanie w *Austerii* cadyka z Żydaczowa „wnukiem wielkiego dziadka”¹⁸³, ale także groteskowy sposób ukazania jego postaci. Choć dowiadujemy się, iż jest jeszcze człowiekiem młodym, to jednak zawsze jest on prowadzony pod rękę przez dwóch pomocników, za posiłek wystarcza mu długo żuty kęs chleba wielkości oliwki, a mówi tak cicho, iż jego słowa muszą być głośno powtarzane przez rudego Josele. Charakterystyka cadyka jest tak skonstruowana, że daje nieodparte wrażenie ociążałości umysłowej, jego bezwolności i oderwania od świata rzeczywistego. Bo choć cadyk, jak przekonuje Gershom Scholem, może być tak wielką mistyczną osobowością, że „zbiera społem wszystkie swe duchowe siły, w myślach swych się wznosi, przebija naraz wszystkie nieba, ulatując ponad aniołów, serafinów i Trony”¹⁸⁴, to jednak pod piórem Strykowskiego ów luźny związek z rzeczywistością jest raczej objawem umysłowych deficytów. Świadczy o tym przedziwna, odrealniona, wręcz absurdałna rozmowa, w trakcie której stary Tag próbował nakłonić cadyka do zabronienia chasydom tańczenia w sąsiedztwie zwłok zamordowanej Asi:

- Rebe! Drogi rebe! Kochany rebe! Niech oni przestaną tańczyć! To niebezpieczeństwo śmierci! To niebezpieczeństwo duszy! W taką noc! W mieście zawierucha! Kozacy biją, mordują, gwałcą!
- Napisz, napisz!
- Rebe! Niech mnie rebe wysłucha! (...) W domu moim jest śmierć.
- Fuuu!
- W moim domu leży ona!
- Wyzdrowieje! Wyzdrowieje!
- Rebe!
- Josele poda!

Ocenę cadyka zdają się potwierdzać także lekceważące i ironiczne słowa rudego Josele, który w rozmowie z piekarzem Wohlem mówi: „Cadyk to cadyk. Ale pytać trzeba mnie. On jest

¹⁸² *Austeria*, s. 327.

¹⁸³ Tamże, s. 324.

¹⁸⁴ G. Scholem, dz. cyt., s. 368.

ważniejszymi sprawami zajęty. Kto może wiedzieć, gdzie on teraz jest? Siedzi tu, a jest gdzieś wysoko. Łapie anioły. Dużo wie, co się dokoła niego dzieje”¹⁸⁵.

Gwoli ścisłości należy jednak dodać, iż choć Strykowskiemu brakowało ducha Beszta w wizerunku XIX- i XX-wiecznych chasydów, to jednak w *Austerii* odwołują się oni do pierwotnych nauk swego mistrza dość często, zwłaszcza poprzez przytaczanie opowieści o wydarzeniach, w których brał udział. Przykładem może tu być *Historia o świętym Beszcie, który już, już miał sprowadzić Mesjasza* czy opowieść tłumacząca chasydzki stosunek do przyrody¹⁸⁶. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że te typowe dla obyczajowości chasydzkiej anegdoty są już tylko świadectwem przywoływanego przez Scholema upadku wielkiego ruchu lub w najlepszym przypadku ilustracją przemiany, jakiej uległy wszelkie wartości chasydyzmu¹⁸⁷.

Nic zatem dziwnego, iż Strykowski w swym utworze znacznie wyżej od cadyka postawił starego arendarza Taga, który – choć żyje w grzechu z ukraińską służącą Jewdochą – jawi się jako moralny autorytet oraz ten, który w obliczu tragedii wojny potrafi przewodzić grupie i zachować jej wewnętrzną spójność. To on bowiem posiada prawdziwe wyczucie grzechu, nie obwinia młodych za ich nierzadko sprzeczne z doktryną zachowanie, jest tolerancyjny i wyrozumiały, otwarty na międzyludzką wspólnotę. To on wreszcie, jak zauważa Anna Marzec, „ze spokojem przyjmuje ów dopust Boży (wojnę – przyp. M.C.), biorąc na własne ramiona całe brzemie nieszczęść”¹⁸⁸. Dlatego też, wzięwszy pod uwagę sposób postrzegania chasydów w *Austerii* oraz autorskie motywacje, absolutnie nieprzekonywująco brzmią słowa Jana Józefa Szczepańskiego, który w *Liście do Juliana Strykowskiego* pisał:

W *Austerii* pisałeś o chasydach nie jak chłodny obserwator i nie jak szyderca, ale jak ktoś przeniknięty głębokim wzruszeniem – wzruszeniem bardzo złożonym, bo jest w nim i litość, i żal, i zachwyt, i może nawet odrobina zazdrości. Czuje się, że ekstaza tych ludzi, groteskowa i piękna (jak uniesienia egzotycznych, tajemniczych dla profana kultów), jest dla Ciebie czymś bliskim, nieodparcie

¹⁸⁵ *Austeria*, s. 245. Wprawdzie Rachel Elior pisała, iż cadyk „łączy w sobie duchowe zaangażowanie mistycznego uniesienia i spotkania z boskim życiem oraz społeczne zaangażowanie niezbędne do przekazywania boskiego życia materialnej rzeczywistości. Pragnąc złączenia z boskim pierwiastkiem, który przekracza czas i przestrzeń, cadyk dąży do wykroczenia poza granice zmysłowej rzeczywistości”; zob. tejże, dz. cyt., s. 164, to jednak w tym przypadku trudno posądzać tak postrzeganego cadyka z Żydaczowa o mistyczne przebywanie poza światem poznawalnym zmysłowo. Raczej chodzi tu o intelektualne niedostatki. W *Ocalonym na Wschodzie* Strykowski mówił o swym bohaterze znacznie bardziej dosadnie: „A mój cadyk w *Austerii* jest ich (pierwszych cadyków – przyp. M.C.) epigonem, którymś potomkiem w dynastii, jak u królów. Urodził się imbecyl i dziedziczył koronę. (...) Mój cadyk, niestety, nie dorównał swoim na pewno wielkim przodkom”; zob. P. Szewc, dz. cyt., s. 236.

¹⁸⁶ Zob. *Austeria*, s. 249–250 i 253–255.

¹⁸⁷ Opowieści te są typowym przykładem anegdoty legendowej, która, jak pisał Martin Buber, „jest zgodna z ogólną duchową skłonnością Żydów w diasporze do ujmowania wydarzeń historycznych i współczesnych w sposób zwięzły i dowcipny: wydarzenia opowiada się czy wprost przeżywa tak, że coś «mówią», a nawet każde z nich zostaje tak wyeksponowane i ustawione, że osiąga swój punkt kulminacyjny w czymś, co rzeczywiście zostało wypowiedziane”, tegoż, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 8.

¹⁸⁸ A. Marzec, dz. cyt., s. 64–65.

pociągającym, a równocześnie utraconym nieodwołalnie i już nie do przyjęcia, chociaż nadal bardziej godnym potępienia czy wzgardy. Zdajesz się mówić: „Byli szczęśliwi, ale ten rodzaj szczęścia jest już zamkniętą księgą”¹⁸⁹.

Znaleźć w tych słowach można bez wątpienia wielki ładunek emocjonalny, pisarski kunszt i popis retoryki, niemniej cechuje je również interpretacyjna powierzchowność i nieprecyzyjne rozumienie autorskich intencji w odniesieniu do chasydów¹⁹⁰.

Chasydzi u Strykowskiego traktowani są jako Inni nawet przez Żydów nurtu rabinicznego, poza tym, co zostało szeroko omówione, opisani zostali z nieskrywaną niechęcią, stanowiąc wyraźny odprysk poglądów odautorskich. Stanisław Vincenz, jako „ultratolerancyjny artysta dialogu”¹⁹¹, postrzegał chasydyzm w sposób zgoła odmienny. Jego opis traktował bowiem nie tylko jako jeden z wielu wątków fabularnych występujących w *Na wysokiej połoninie*. Korzystając ze zdobyczy tematologii można stwierdzić, iż nurt religijny zapoczątkowany przez Baal Szem Towa można także uznać – zgodnie z intencją Elżbiety Sarnowskiej-Temeriusz – za „temat”, mogący pełnić wobec tekstu literackiego rolę struktury głębokiej¹⁹², mocno w dziele zakorzenionej, a równocześnie mogącej funkcjonować „przed”, „poza” bądź też „ponad” treścią, sferą świata przedstawionego¹⁹³. Wpływa to znacząco na sposób ujęcia kwestii chasydzkich w huculskiej tetralogii. Odmienność chasydów nie będzie rozpatrywana w odniesieniu do różnic, ich ekspozycję uznać należy za zadanie poboczne. Zgodnie z intencją Vincenza, znacznie istotniejszy okaże się dyskursywny charakter chasydzkiej religijności i obyczajowości, a Inność chasydów potraktować należy jako element ukochanej przez autora *Tematów żydowskich* tradycji jagiellońskiej. W niej to Wierchowina, stanowiąc „ojczyznę ojczyzn”¹⁹⁴ jawi się przede wszystkim jako „ojczyzna człowieka”. Spostrzeżenie to okazuje się być ważnym z punktu widzenia celów dysertacji. Umożliwi ono nie tylko dostrzeżenie Inności chasydów w przestrzeni czwórksięgu Vincenza, ale pozwoli także wykorzystać tematologiczny charakter tego zagadnienia w odniesieniu do uniwersalistycznego potencjału obydwu tetralogii. Gwarantem tych możliwości będzie zresztą postać samego autora, jako że ten, który nazywany był przez Huculów „rabinem”¹⁹⁵, a przez

¹⁸⁹ J. J. Szczepański, *List do Juliana Strykowskiego*, „Twórczość” 1974, nr 11, s. 86.

¹⁹⁰ Być może Szczepański zasugerował się tym, iż Strykowski swą twórczością chciał postawić Żydom pomnik; zob. więcej: A. Marzec, dz. cyt., s. 61, A. Nasiłowska, *Strykowski*, „Znak” 1992, nr 9, s. 135–139, A. Szymańska, recenzja *Ocalonego na Wschodzie*, „Przegląd Powszechny” 1992, nr 4, s. 157–161.

¹⁹¹ E. Wiegandt, *Literackie formy świadomości kresowej*, [w:] „Polonistyka” 1997, nr 4, s. 198.

¹⁹² Pojęcie to wchodzi w zakres tematologii kulturowej wprowadzonej do literaturoznawstwa przez E. Sarnowską-Temeriusz; zob. tejsze, *W kręgu badań tematologicznych*, [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1976, s. 171.

¹⁹³ Zob. tamże, s. 149–150.

¹⁹⁴ J. A. Choroszy, *Huculszczyzna Homer czy Macpherson? Karpaty Wschodnie Vincenza na tle polskiej tradycji*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992, s. 110.

¹⁹⁵ *Barwinkowy wianek*, s. 515.

Czesława Miłosza „cadykiem w huculskim kożuchu”¹⁹⁶, był żywym świadectwem uniwersalności wartości wnoszonych przez pozainstytucjonalną, bliską naturalnej religijność chasydzką, stanowił wręcz ich personifikację. Dlatego też elementy kulturowej odmienności, Inności chasydów dostrzegane będą nie tylko w postawie wyznawców tego nurtu, ale odszukiwane również w zachowaniach innych postaci.

Strykowski w swoich opisach postaci cadyków jako duchowych przywódców chasydów eksponuje przede wszystkim ich ludzkie słabości, przedstawia jako fizycznie i umysłowo zdegenerowanych, deprecjonując w ten sposób znaczenie całego religijnego ruchu, odwartościowując go czy wręcz ośmieszając. U Vincenza obraz cadyka, choć niespersonalizowany, zostaje mocno dowartościowany, zgodny jest z postrzeganiem mistrza i nauczyciela przez uczniów, co zwerbalizował chociażby Paweł Hertz we *Wstępie do Opowieści chasydów* Bubera:

(Cadyk – przyp. M.C.) leczy zarówno ciało, jak duszę (...); poucza nas, jak postępować w naszych sprawach, aby nie zaprzętały umysłu, a zarazem, jak umocnić ów umysł, abyśmy zdołali wytrwać pośród odmian losu. Tak długo prowadzi nas za rękę, aż nabierzemy odwagi, aby iść dalej samemu (...); nie zwalnia nas z walk, które nasza dusza musi stoczyć samodzielnie, aby wykonać to, co jej tylko na tym świecie wyznaczono. Dotyczy to również obcowania duszy z Bogiem. Cadyk winien swoim chasydom ułatwiać bezpośrednie obcowanie z Bogiem, ale nie może ich w tym zastąpić. (...) Cadyk wspiera chasyda w chwili zwątpienia, ale nie podpowiada mu prawdy, tylko dopomaga w jej zdobyciu lub odzyskaniu oraz wyzwała moc prawdziwej modlitwy (...); w godzinach niebezpieczeństwa cadyk modli się za chasyda i wstawia się za nim¹⁹⁷.

Wcieleniem wartości ucieleśnianych przez cadyka jest w przestrzeni *Na wysokiej poloninie* Baal Szem Tow, prekursor chasydzkiego postrzegania świata i człowieka. Nosi on wszystkie cechy przypisywane duchowemu przewodnikowi i przywoływany jest przez Vincenza wielokrotnie. Zdaje się to zresztą oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę, że zarówno doktryna chasydzka, jak i przedstawiciele ruchu byli dla autora *Spotkania z chasydami*

¹⁹⁶ Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 246.

¹⁹⁷ P. Hertz, *Wstęp* do: M. Buber, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 19. Zagadnienie cadyka i cadykizmu poruszane jest w niemal każdej publikacji dotyczącej chasydyzmu. Z uwagi na przystępność terminologiczną oraz obszerność tekstu, godną polecenia w tym względzie jest książka Rachel Elior, dz. cyt., zwłaszcza s. 160–189. Egzemplifikację słów Herta w przestrzeni czwórkięgu stanowią chociażby słowa Arona z rozmowy z Jekelym w *Barwinkowym wianku*: „Cadyk sam szuka swej drogi, daje drogę i prawo, jest równocześnie Mojżeszem. A ty chciałbyś, by cadyk był Mesjaszem, by odtąd wszyscy sami znajdowali drogę”, s. 321. Warto w tym miejscu także przytoczyć ciekawy opis cadyka ocenianego z perspektywy polskich władz w XIX wieku: „(chasydzi – przyp. M.C.) nie mają rabinów stałych i żadnego w tej mierze obowiązku, lecz zaufanie pokładają w pewnych obranych sobie naczelnikach, o których świątobliwości i bogobojności są przekonani, tudzież o ich natchnieniu duchem niebieskim i poprzesławianiu z aniołami”, Raport deputacji powołanej przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (Warszawa 10. 08. 1824 r.), [w:] Z. Borzymińska, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych – XIX wiek*, Warszawa 1994, s. 52.

wcielonym etosem, żywym i wartościowym¹⁹⁸. Warto także przy okazji przypomnieć, iż postać Izraela ben Eliezera jest jedyną spośród chasydów ocenianą pozytywnie również przez Juliana Strykowskiego.

Beszt (skrótowy przydomek od Baal Szem Tow) wspominany jest w huculskiej tetralogii jako ten, który w pełni realizuje koncepcję cadyka. W najbardziej skrajnej postaci chasydyzm dopuszcza traktowanie go jako półboga, w sposób czołobitny¹⁹⁹, jednak egalitaryzm ukazania przez Vincenza chasydyzmu na Wierchowie wyklucza to podejście. Dlatego też Mistrz Dobrego Imienia jawi się w powieści jako łącznik między światem boskim i ludzkim, rodzaj pośrednika przekazującego na ziemię boską energię i sprzyjającego restytucji rozumianej zgodnie z ideą *tikkun*, czyli naprawiania, doskonalenia świata. *Barwinkowy wianek* wyraża to następująco:

Toteż gdy zjawił się ów mistrz, przez którego przelewały się strumienie żywicy światowej, gdy otworzył oczy i dusze swych braci, tym większą wybuchały wdzięcznością. Po wiekowej niewoli uliczek, murów, ścian izdebki i niezliczonych przepisów, świat istot żywych i do nich przemówił. A w chórze tych istot jakże głęboko i potężnie, niemal cielesnie teraz rozbrzmiewał płomienny głos, głos Tego, który jest. I to są dzieje samego wieszczuna, ojca nauki i bractwa, jak o nich wiadomo na Wierchowie²⁰⁰.

O Beszcie jako wielkim wieszczunie, człowieku, który w mistyczny sposób potrafi łączyć się ze światem niebieskim, traktuje również *Prawda starowieku*. Ukazuje ona chasydzkiego przywódcę jako świętego męża, nieobawiającego się niczego co ziemskie, przewyższającego wszystkich miłością do otaczającej go rzeczywistości. W zetknięciu z Doboszem, strasznym, niosącym śmierć opryskiem, jego –

święte, miłością do świata płonące oczy tak silnym światłem weń (Dobosza – przyp. M.C.) uderzyły, że ręka podniesiona zastygła w powietrzu. Zmiarkował, że ze świętym człowiekiem ma sprawę, i odchodząc jak młodzik zawstydzony czapkę dukatów na stół kamienny wysypał²⁰¹.

Odpryskiem pojęcia „ojczyzny ojczyzn” jako syntezy Inności huculskich etnosów mogą być analogie między świadomością koncepcji cadyka a zakorzenioną wśród karpackich górali tradycją watażków. Byli oni typowym wytworem kultury ludowej, w którym odbijały się mity, baśnie i opowieści właściwe folklorowi Huculszczyzny²⁰². Watażkowie stawali się w nim kimś

¹⁹⁸ Dość osobliwie wygląda w tym względzie teoria Dawida Weinfeld, według którego Stanisław Vincenz znał chasydów, ale nie najlepiej znał chasydyzm; zob. tegoż, *Stanisław Vincenz o chasydyzmie: między perspektywą osobistą i perspektywą ogólną*, [w:] *Świat Vincenza*, dz. cyt., s. 67–70.

¹⁹⁹ Zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 137.

²⁰⁰ *Barwinkowy wianek*, s. 309.

²⁰¹ *Prawda starowieku*, s. 247.

²⁰² Jak pisał Piotr Nowaczyński: „*Prawda starowieku* jest czymś w rodzaju kontaminacji etnograficznego eseju i cyklu stylizowanych na ludowo opowieści, ukazujących mityczną i heroiczną przeszłość Huculszczyzny, przy czym cykl ów można by uznać za swego rodzaju ludowy epos prozą. Jego tworzywem byłyby – zgodnie z tradycją gatunku – legendy i podania, dumy i gawędy, mity i baśnie danej społeczności; bohaterami, herosami – opryski, ujęte jako nauczyciele, strażnicy i obrońcy tradycji; tematem zaś – ich walka w obronie pierwotnego stylu

na kształt herosów, obrońców uciskanego społeczeństwa, ale równocześnie nauczycielami i strażnikami tradycji. W myśl zasad chasydyzmu odpowiada to charyzmatowi cadyka, który musi pozostawać w łączności ze swymi wyznawcami, identyfikować się z nimi, być ich przewodnikiem oraz pośrednikiem, a także instancją zapewniającą bezpieczeństwo i materialną obfitość. W obydwu społecznych sytuacjach posiadanie takiego przewodnika było niezbędne, co odzwierciedla się także w pierwszej części powieści Vincenza, we fragmencie zatytułowanym *Ród junacki*:

Gdy już utworzyli rój cały, gwarzyli sobie, radzili. Radzili, skąd wziąć watażka. Bo jak pszczoły matki, potrzebowali watażka, aby im wskazał, co mają zrobić z biedą i z siłą, ze swą niedolą puszczołą i junacką swobodą. (...) Niejeden zaś, choć i zamożny chłopiec wierchowiński nigdy nosa poza góry nie wychylał, a nawet dalszych osiedli górskich już nie znał. Musiałby zatem krążyć wciąż koło własnej wsi, wkoło własnej chaty. (...) Więc niezbędny był watażko²⁰³.

2.4.5 Aksjologiczny wymiar swojskości

Elementów korelacji sposobów życia Hucułów i Żydów na Huculszczyźnie, pomimo wielu znamion Inności, szukać należy także zarówno w odświętnych, jak i codziennych zachowaniach. Obydwie te sfery łączy taniec i zabawa, postrzegane zresztą przez Strykowskiego jako niezbite świadectwo chasydzkiego eskapizmu, zwłaszcza gdy chasydzi zatracają się w tańcu obok austerii, a w tym samym czasie rozgrywa się wojenny dramat miasteczka. Ludyczność tańca w obydwu literackich przypadkach ma jednak wymiar znacznie głębszy: jest on tyleż wzmocnieniem formy religijnej ekspresji, co i sposobem na rozumienie rzeczywistości, w którym wyrażana tańcem radość stanowi panaceum na immanencję zła w świecie. Świadczy o tym chociażby przykład śmierci młodego włoskiego butynara Kamia, wbrew jego krajanom świętowanej w sposób radosny, co tak uzasadnił Joseńko:

Najświeńszy nasz rabin, nasz chasydzki rabin, to znaczy najbardziej pobożny, nauczał. (...) Nazywał się reb Nachman Fyn Braclaw. On powiada tak: Kiedy na święta smutność w kącie płacze, to trzeba ją objąć, przytulić, ot tak, no i porwać do tańca. Niech i smutność tańczy. O! To jest zwyczaj nie byle jaki! To pobożny, solidny zwyczaj²⁰⁴.

życia na Huculszczyźnie i upadek zapoczątkowujący koniec tej formacji kulturowej”; tegoż, *O „Prawdzie starowieku”. Struktura – mit – idee*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. tenże, Lublin 2003, s. 307. Tekst ten znajduje się także [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, dz. cyt., s. 63–87.

²⁰³ *Prawda starowieku*, s. 362.

²⁰⁴ *Zwada*, s. 34. Obszerny opis huculskich tańców zawiera fragment *Prawdy starowieku* zatytułowany *Tańce i zawody* (s. 105–109). Według Ryszarda Łuźnego to część „panoramy ludoznawczej”, dającej „w rekapitulacjach – rekonstrukcjach opisowo-narracyjnych, w obrazach i scenach zbiorowych malowniczo-fresk rzeczywistości społeczno-obyczajowej Hucułów (...) w kontekście ich pracy na roli, przy hodowli i pasterstwie, wyrębie lasu czy spalaniu drzewa i wyruszaniu na górskie pastwiska (...) w dzień powszedni i świąteczny, w trudzie i wypoczynku, w świętowaniu i w zabawie”, tegoż, *Vincenz a kultura ludowa Rusinów*, [w:] *Vincenz i krytycy...*, dz. cyt., s. 297.

Podobna sytuacja ma także miejsce wówczas, gdy zagrożone jest dalsze istnienie butynu. Wówczas to błazeństwa – taniec i pantomima Petrycia, wyzwajające śmiech i oczyszczające atmosferę wśród drwali, pozwalają zachować ich jedność²⁰⁵.

Ukazanie wspólnotowego charakteru ceremoniału oraz ważność ludyczności w strukturze święta ma w tym przypadku stanowić zarówno przyczynek do opisu rytualizacji zachowań w wierchowińskiej metaprzestrzeni, jak i uwypuklenie Inności z tym związanej. Okazuje się bowiem, iż pomimo tak wielu elementów jednoczących narodowości Huculszczyny, szczegóły obrzędowości mogą implikować Inność ukazywaną w sposób wyraźny, choć wciąż mieszczący się w ujęciu metodologicznym Inności – swojskości zaproponowanym przez M. Golkę czy M. Rosmana. Potwierdzenie znajdujemy w *Barwinkowym wianku*, w retrospektywnej opowieści Stanisława Vincenza:

Jesienią, gdy przyszedł okres świąt żydowskich²⁰⁶, w domu nad brzegiem Waratynu odbywały się modły wszystkich Żydów z okolicy. Nieraz już z daleka widać było jarzące się świece. Ten obcy nam świat dziwił, czasem przyciągał, czasem odpychał nas i najwięcej niepokoił. Bo nawet ludzie będący jakby domownikami, jak stary arendarz Ajzyk i jakiś jeszcze starszy Josel, stawali się w tym czasie inni: uroczyści, jakby niesamowici, dalecy, niedostępni. Nikt nie umiał nam więcej o tym powiedzieć, nikt co prawda, nie wzbudzał w nas niechęci. Mówiono nawet czasem z uznaniem: nasi Żydzi bogobojni szanują swoje, nieraz lepiej niż my...²⁰⁷.

Dostrzeganie tego, co wspólne w Inności, konstytuujące Vincenzowskie rozumienie problematyki Innego widoczne jest także w sferze aksjologii. I nie chodzi w tym przypadku o przenikanie wartości moralnych z jednej kultury do drugiej, co raczej o wspólny dla całej Huculszczyny fundament etyczny. Jak bowiem twierdzi Jan A. Choroszy:

Etos, to wszystko, co składa się na swoisty ład górskiego życia – kształtują w sensie materialnym i motywują w sensie psychologicznym – góry. Gorgany i Czarnohora w ich fizyczno-kulturowej substancji są przyczyną i samotności Hucuła, i jego duchowości, i naturalności, one wręcz wymuszają ustawy religijne, a tym samym i jednocześnie stwarzają rozległą przestrzeń „duchowego komfortu”, psychicznego bezpieczeństwa, rozbieżnego z realnym zagrożeniem życia w dzikich górach. Muzyczność nazwy pasma nie tylko ułatwia doznanie sakralności, albowiem w samej istocie ten górski świat i ludzkie w nim życie naznaczone są znamieniem świętości²⁰⁸.

²⁰⁵ *Zwada*, s. 420–421.

²⁰⁶ Vincenz mówi tu o szczytowym wydarzeniu roku żydowskiego, święcie *Jom Kippur*, Dniu Pojednania, w którym to następuje przesilenie pokuty i ma miejsce oczekiwanie Bożego przebaczenia. U części Żydów aszkenazyjskich w przeddzień *Jom Kippur* odbywa się *kapparot*, rytualne zabicie białych kogutów i kur, symbolizujące przeniesienie ludzkich grzechów na zwierzęta: grzechów męskich na koguty, a kobiecych na kury; zob. więcej: A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 213–218. Rytuał ten wspomina także Strykowski w *Echu*. Aronek protestuje wówczas przeciwko zabiciu „jego” koguta i w konsekwencji wypuszcza go na wolność, s. 112–120.

²⁰⁷ *Barwinkowy wianek*, s. 305.

²⁰⁸ Jan A. Choroszy, *Huculszczyna w literaturze polskiej*, dz. cyt., s. 268–269. Autor używa terminu „etos”, niemniej spotkać możemy się również z pisownią „ethos”. Nie ma w tym przypadku mowy o jakichkolwiek różnicach terminologicznych. Część badaczy trwa przy pisowni „ethos” tylko dlatego, że tak wygląda dokładna transkrypcja z pisowni greckiej (zob. np. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986), podczas gdy inni, w tym J. A. Choroszy, uznając termin za zadomowiony, ten drobny niuans graficzny pomijają.

Choroszy dokonuje tutaj opisu całokształtu uznawanych w danej zbiorowości społecznej (w tym przypadku zbiorowości huculskiej) norm regulujących zachowanie jej członków, możemy zatem mówić o stwarzaniu ram karpackiego kanonu kulturowego, determinowanego głównie przez warunki topograficzne i pośrednio z nich wynikający rodzaj religijności.

Kanon kulturowy w znaczeniu proponowanym przez Andrzeja Szpocińskiego stanowi szczególny element tradycji, obowiązujący w przekonaniu wszystkich członków zbiorowości całą społeczność i dziedziczony z pokolenia na pokolenie. Kanon zawsze musi być zakorzeniony w przeszłości i – wciąż trwając – projektować przyszłość poprzez transpozycję uznawanych przez ogół za ważne postaci, zdarzeń, miejsc. Charakteryzuje się zatem podatnością na trwanie, która jest jego podstawową cechą różniącą od chwilowej i przemijającej, tymczasowej mody. Może więc być wytwarzany jedynie przez społeczności, które w poczuciu własnych członków są trwającymi przez wieki ponadpokoleniowymi wspólnotami zdolnymi do wytworzenia woli dziedziczenia²⁰⁹.

Taką ponadpokoleniową wspólnotę tworzą bez wątpienia wszystkie grupy etniczne zamieszkujące Huculszczyznę, czego liczne dowody zostały już w przestrzeni tej pracy przedstawione, zasadne jest zatem mówienie o tworzonej przez nie wspólnym kanonie kulturowym. Aby jednak otrzymać pełny jego wymiar, potrzebne jest uzupełnienie go o jeszcze jeden symbol zbiorowej tożsamości – sferę aksjologii. Nie możemy mówić przy tym o jednorodności znaczeń wartości wnoszonych przez Huculów i chasydów, a jedynie uznać je za mniej lub bardziej komplementarne.

Aksjologiczny wymiar huculskiego świata wykracza jednak poza ogólność refleksji i argumentując w myśl teorii wartości za tym, co być powinno, równocześnie analizuje fakty, rozważa kwestie metodologiczne i skłania się ku postrzeganiu sfery tego, co istnieje w rzeczywistości. Świat wartości rozpoznawany zostaje głównie w aspekcie dobra i zła, pojawia się zainteresowanie ustaleniem hierarchii wartości i możliwości osiągnięcia ich przez człowieka. W tym ujęciu aksjologia zbliża się bardzo do rozumienia etyki, dyscypliny filozofii praktycznej, formułującej zespół norm umożliwiających realizację danej wartości²¹⁰.

Etyka właściwa społeczeństwom karpackim stanowi wypadkową etyki autonomicznej, wykluczającej jakiejkolwiek podporządkowanie człowieka autorytetom zewnętrznym, np. Bogu czy społeczeństwu i heteronomicznej, według której powinności człowieka determinowane są „systemem wartości i normami danymi przez Boga (...)”²¹¹. Ten typ etyki zawiera, w myśl

²⁰⁹ Zob. A. Szpociński, *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 2, s. 47–56.

²¹⁰ Zob. *Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Bydgoszcz 1994, s. 60–61.

²¹¹ Tamże, s. 63.

rozumienia Immanuela Kanta, przeświadczenie, iż ostateczne źródło prawa moralnego tkwi w człowieku, który dzięki swej rozumności i woli sam tworzy normy moralne, świadomie przez niego respektowane.

Biorąc pod uwagę szeroko opisywany fenomen Huculszczyzny jako „przestrzeni szczęścia” wydaje się, iż teoria moralności prezentowana przez Vincenza w tetralogii indukuje reminiscencje pochodzące głównie z eudajmonizmu Platona i Arystotelesa. Według teorii miłości autora *Ucztu*, droga do szczęścia wiedzie poprzez cele realne, skończone i doczesne, umożliwiające otwarcie perspektywy człowiek – *sacrum* i osiągnięcie celów idealnych, wiecznych. Teoria czterech cnót: mądrości dawanej przez rozum, wyznaczanego przez impulsywną część duszy męstwa, opanowania i łączącej je wszystkie sprawiedliwości – decyduje o utrzymaniu ludzkiej osobowości w harmonii i wyzwala w człowieku stan ducha umożliwiający przeświadczenie szczęścia²¹².

Etyka Platowska zostaje przekształcona i uzupełniona przez Arystotelesa, kwestionującego eudajmonię czysto teoretyczną i tworzącego program realny, uwzględniający złożoność ludzkiej natury, posiadającej także potrzeby praktyczne. Wprowadza zatem rozróżnienie na cnoty intelektualne, stanowiące cechy umysłu i ważniejsze cnoty etyczne, wynikające ze swoistości charakteru. Spośród dziewięciu cnót etycznych najważniejszą, z punktu widzenia prowadzonych rozważań, jest roztropność, zwana także mądrością praktyczną (*phronesis*). Pozwala ona znaleźć równowagę między własnymi potrzebami i potrzebami innych, ze szczególnym uwzględnieniem tych drugich²¹³. Dbałość o człowieka rodzi, w myśl poglądów Stagiryty, przyjaźń – sferę, w której istnieje możliwość kultywowania wszystkich cnót, nie tylko intelektualnych, lecz także moralnych. W przyjaźni zatem moralność znajduje swój najpełniejszy wyraz i kształt.

Najszerzy kontekst semantyczny implikuje grzeczność, stanowiąca *modus vivendi* członków karpackiej społeczności, bo, jak twierdzi Vincenz w *Prawdzie starowieku*: „Bez grzeczności, bez czasu na grzeczność nie ma godnego gazdy”²¹⁴. Przejawia się ona w wielkiej ilości powitań, potakiwań i przede wszystkim umiejętności słuchania, czyli tworzenia sytuacji dialogowej, będącej, jak wiadomo, ważnym składnikiem współtworzącym mocną i zgodną wspólnotę. Znaczeniowa szerokość pojęcia kieruje nas także ku bardziej konkretnym, węższym semantycznie wartościom – gościnności i dobroczynności.

²¹² Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1993, s. 98–99; zob. też P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, przeł. J. Łoziński, Poznań 1995, s. 26–29.

²¹³ Zob. P. Vardy, P. Grosch, dz. cyt., s. 37–40.

²¹⁴ *Prawda starowieku*, s. 80.

Obyczaj gościnnego traktowania obcych we własnym domu wywodził się od Abrahama, a dalszej konkretyzacji uległ po zburzeniu Świątyni, kiedy to stół uznany został za ołtarz pojednania, a serdeczność, z jaką przyjmuje się obcych, stała się daniną ofiarną. Dlatego też dom powinien być otwarty dla wszystkich, a jego gospodarz miał wręcz obowiązek jak najlepszego ugoszczenia przybyszy. Tradycyjny, starotestamentowy żydowski nakaz gorliwie spełniali także chasydzi, czego dowodów doszukiwać możemy się w tetralogii choćby w postępowaniu Ajzyka Rozenkranca „rodem z Uścieryk”. Uosobieniem gościnności jest jednak stara Rojza, matka karczmarza Nachmana Wildhorna prowadzącego gospodę w Jasienowie. Jej gościnność –

przewyższała niemal jej pracowitość. (...) Dawniej jeszcze, gdy żył mąż, gdy nie było synowej, szczególną pasją jej było nakarmić zgłodniałych, zmarzniętych woźniców, gdy całą karawaną wracając z głębi lasów lub udając się w lasy, stawali w karczmie. Stawiała przed nimi kopiaste mamałygi, złote i dymiące. (...) Obok mamałygi stawiała potężne sagany z dymiącym mlekiem²¹⁵.

Dodać należy, że od biedaków odwiedzających karczmę nigdy nie brała pieniędzy, mogąc uchodzić także za przykład dobroczynności.

Jej huculskim „odpowiednikiem” jest niewątpliwie Tanaseńko Urszega, jedna z najważniejszych postaci czwórksięgu, przyjmujący z ogromną radością każdego wędrowca. Składową takiej postawy, obok chrześcijańskiego przykazania „głodnych nakarmić”, stanowiło również poczucie samotności nierozdzielnie związane z ciężką, górską egzystencją. Trudne warunki topograficzne, znaczna odległość dzieląca poszczególne gazydy od siebie sprawiały, iż Hucul – *homo ludens* – cieszył się na każde spotkanie i starał się je przeżyć jak najintensywniej, także poprzez gościnność, doprowadzaną nierzadko do granic rozpasania. Tanasijową życzliwość odczuł zwłaszcza Foka, gdy gospodarz –

rozłożył na ogromnym stole kilka serów, każdy wielkości kamienia młyńskiego. (...) Przyniósł nowiutką, pisaną w krzyżyki, drewnianą berbeniczkę z wódką zaprawianą miodem i korzeniami góorskimi. (...) Coraz pośpieszniej wchodząc do komory i zaraz wracając, wciąż znoślił coś, aż zastawił wokół Foki jak gdyby stół ze święconym²¹⁶.

Dobroczynność stanowiła jedno z najważniejszych hebrajskich przykazań (*micwah*), można nią było zadośćuczynić za grzechy, ratować się przed śmiercią, a nawet wpływać na przyspieszenie nadejścia Mesjasza i ostatecznego odkupienia. Wszystko to sprawiało, iż w społeczeństwie żydowskim wypełniana była ze szczególną gorliwością, o czym świadczą chociażby niezwykle liczne instytucje pomocowe działające wśród Żydów już od wczesnego

²¹⁵ Barwinkowy wianek, s. 199.

²¹⁶ Zwada, s. 19.

średniowiecza. Dbały one, by żaden członek społeczności nie żył w ubóstwie nie tylko poprzez doraźną pomoc w postaci jałmużny, lecz także na przykład przez dobrowolne opodatkowanie się na rzecz biednych. W tym przypadku istniały jednakże ścisłe granice określone przez Talmud między dobroczynnością a marnotrawstwem, uznawano bowiem, iż nikt nie powinien ofiarować więcej niż 1/5 swojego majątku. Ograniczenia takie wynikają z dbałości o każdego człowieka, w tym wypadku chronionego przed swą własną, nadmierną hojnością. Przeznaczanie na fundusz pomocowy grzywien, wolnych datków zbieranych w trakcie świąt, organizowanie *tamchuj* – codziennego rozdawnictwa żywności, fundowanie wdowom zapomóg, a osieroconym i biednym dziewczętom posagów sprawiło, iż w społeczności judaistycznej niemal nieznane było pojęcie żebractwa wynikającego z ubóstwa. Traktowanie dobroczynności jako nakazu prowadziło jednakże do ukucia absurdalnego wniosku, że to otrzymujący dar staje się dobroczyńcą umożliwiającym dającemu spełnienie religijnego obowiązku, a w konsekwencji do powstania nowego zajęcia – zawodowego żebraka zwanego *schnorrer*. Poprzez swą beczelność i mylną świadomość wyższości stał się on niezwykle kłopotliwą i upartą postacią w społeczeństwie żydowskim, zyskując równocześnie dzięki nieograniczonej fantazji i dziwactwom niepoślednią rolę w żydowskim folklorze²¹⁷.

Tetralogia Vincenza nie daje nam zbyt wielu świadectw dobroczynności bezpośredniej (przykład Rojzy stanowi wyjątek), jednak dzięki działalności i życiu Jekelęgo Prostaka poznajemy drugi jej rodzaj – „dobroczynność serdeczną”, czyli dar składany z siebie samego. Jekely pragnął „z ofiary siebie i swej duszy być pracownikiem w pierwszym szeregu każdej myśli i pracy nowej, doniosłej i skromnej dla człowieczeństwa”²¹⁸, nie zaniedbując jednakże realizacji innych składowych wyższej dobroczynności: uprzejmości, braterskiej miłości, gościnności i litości.

Przykłady realizacji obydwu rodzajów żydowskiej dobroczynności bez trudu odnaleźć można w społeczeństwie huculskim. Co zrozumiałe, nie wynika ona z przepisów Talmudu, zdaje się stanowić naturalne przedłużenie gościnności, umocnienie jej i zaakcentowanie poprzez przydanie wymiaru materialnego. Kulturowanie tych elementów tradycji świadczy

²¹⁷ Bardzo ciekawym sposobem na dobroczynność był „rodzaj samoopodatkowania. A zatem XV-wieczny Żyd, który nie był ascetą, lubił dobrze zjeść i wypić kieliszek wina, opodatkowywał własne przyjemności i dawał dobroczynności złoty pieniądz za każdy dodatkowy, wypity przez siebie kieliszek wina. Robił to przy wszystkich okazjach, czy było to zadowolenie ze smacznego dania, czy ubity dobrze interes, narodziny dziecka czy wydanie za mąż córki. Jeśli trzy razy zdarzyło mu się pominąć odczytanie szabatowej lekcji z Pisma, nakładał na siebie karę w wysokości dwóch złotych monet; jeśli nie spożył w szabat trzech posiłków, płacił pół złotej monety. Przy wszystkim, co kupował «solili swoje bogactwo dobroczynnością», a jeśli pozwolił sobie na kosztowny strój, ubodzy cieszyli się razem z nim”, I. Abrahams, *Życie codzienne Żydów w średniowieczu*, przeł. B. Gadomska, Warszawa 1996, s. 214.

²¹⁸ *Barwinkowy wianek*, s. 326.

o głębokim zakorzenieniu w pierwotności i ukazuje Huculów jako społeczeństwo o bogatej kulturze duchowej i materialnej, zachowujące zagubione gdzie indziej wartości życia zbiorowego i indywidualnego, niestanowiące – co podkreśla Choroszy – zapomnianego na końcu świata etnikonu. Dobroczynnością powszechnie kierują się nawet ci, dla których jej znaczenie nabiera wyjątkowo ambiwalentnego charakteru – opryszkowie. Zaprawieni w walce, często bezwzględni i nieznający litości, z radością przyjęli wiadomość o przybyciu w góry „chłopca sieroty żydowskiego”:

Z początku patrzono z lękiem przed rzekomym czarownikiem żydowskim, ale gdy zobaczyli te bezbronne dzieci (...) serdeczność ich nie знаła granic. Kładli im na wóz kozuchy i liżnyki pyszne włochate. Byli tacy, co chcieli darować strzelby, a Jekely poczuł się chłopczyną jakim był i żałośnie i śmiejąc się wymawiał się od tych podarków, z którymi nie wiedział co robić²¹⁹.

Bezinteresowność i radość darowania nie jest w środowisku niezależnych i dumnych górali nigdy traktowana jako jałmużna, grożąca w swej istocie wytworzeniem stosunków podrzędności i zależności umniejszającej osobistą godność obdarowywanego, stanowiącą przeciwieństwo w ujęciu Ferdinanda Tönniesa zwielokrotnioną wolność. Zostaje dzięki temu zażegnane niebezpieczeństwo nierówności społecznej prowadzącej do rozbitcia wspólnoty. Dmytro Wasyluk przekonuje, że „nie będzie człowiek górski poproszajką! Dławcie się serami, bryndzą, wędzonką, baraniną, miodem. Nikt nie będzie żebrać. Woli zginąć i zmarnieć. Żebraków w górach nie ma”²²⁰.

Do sfery aksjologii przynależy także huculska prostota i bezpośredniość. Wynika ona pośrednio z warunków topograficznych, istnienia naturalnych granic oddzielających Huculszczyznę, swoje „tu” od nieznanego i obcego „tam”, sprzyjających powstawaniu kultur raczej izolowanych, stałych i harmonijnie spójnych. Błędem byłoby jednakże uznawać je za podatne na skostnienie. Fenomen kulturowy Huculszczyzny polega na świadomości życia w sakrosferze, w której kierunki komunikacji przebiegają raczej wertykalnie niż horyzontalnie, zdolnej do zaakceptowania i uświęcenia nieznanymi czynnikami kulturotwórczymi tylko w sytuacji, jeśli przekroczą one umowną granicę gór oddzielających *sacrum* od *profanum* niejako z własnej inicjatywy (jak to było w przypadku chasydyzmu). Nie istnieje jednak sytuacja zwrotna, człowiek górski dystansuje się od zewnętrżności, cywilizacji, podchodzi do niej z wielką podejrzliwością i niemal nigdy się z nią nie utożsamia (wyjątek stanowi postać kosmopolity Jasia Tomaszewskiego). Możemy zatem uznać, że prostota stanowi cechę należącą do „układu kultury ludzi osiadłych”, wyróżniającego się nie tylko związkami

²¹⁹ Tamże.

²²⁰ *Prawda starowieku*, s. 500.

człowieka z naturą i tradycją, stabilnością życia i staroświeckością, lecz także „swoistym konserwatyzmem”²²¹.

Przejawia się on bardzo negatywnym stosunkiem do polityki traktowanej jako wytwór cywilizacji, a także filozofii, obcej huculskiej umysłowości – „Polityka to tak: ktoś ci powiada – pobratymie godny, bracie luby, jednajmy się, całujmy się! – a chce ci skoczyć do szyi, aby cię zadusić. Albo jakieś jeszcze większe szubrawstwo, a później gotuje, jakby żelazo na niedźwiedzia i jeszcze na wilka. To polityka”²²². Utożsamiana jest ona z fałszem i podstępem, czyli działaniami, które na Wierchowinie, w społeczności mieszczącej się w porządku przyrody i pierwotnej kultury pasterskiej stojącej dopiero na początku drogi do cywilizacji i zła przez nią niesionego, były zupełnie obce. Podobnie kojarzone jest pojęcie „filozof”, dla Hucuła równoznaczne z oszustem i spekulantem i stanowiące obelgę, której zadośćuczynić może pojedynek i to na broń straszliwą – siekiery zwane bardkami.

Sublimację prostoty stanowi szlachetność, poszanowanie drugiego i niechęć do łatwego zarobku. Bogactwo nie stanowi cechy jednoznacznie negatywnej, jest ono akceptowane wówczas, gdy nie pochodzi z krzywdy innego człowieka i nie zostało zdobyte wbrew naturalnemu porządkowi. Zamożność jest oczekiwanym wynikiem wytrwałej pracy wielu pokoleń, niespiesznej a konsekwentnej, biegunowo różnej od pazerności stanowiącej o pejoratywnym postrzeganiu bogactwa. Wyraz tej postawie daje nie tylko wypowiedź Pańcia, twierdzącego, że „bogatego cały smród szczelnie zawinięty w czyste szmatki, za to chapie stoma łapami, łyka setką pysków, chłopce tysiącem gardeł, sto tysiącem gardeł”²²³, ale i zachowanie Foki, dla którego większą wartością jest świadomość dobrze wykonanej pracy i dotrzymanie umowy, niż dodatkowa zapłata od trustu drzewnego: „My daliśmy wam, co mieliśmy najlepszego. Cena? – W Wiedniu inna, w Carogrodzie inna i tak ma być. Ale drzewo nasze jest złoto. Z tym niech zostanie u was pamięć o nas!”²²⁴.

Reperkusję funkcjonowania norm moralnych zaczerpniętych z etyki autonomicznej stanowi charakterystyczny sposób rozumienia przez Hucułów godności osobistej. Wynika on przede wszystkim – zgodnie z twierdzeniem Choroszego – ze specyfiki surowego krajobrazu górskiego, w którym to egzystencja możliwa była tylko wobec silnego wykształcenia woli, oporu w walce i poczucia niezależności od innych. Mitologizowane góry, skupiające każdy odruch swobody i buntu, będąc ekspresją wolności i indywidualnego kwestionowania

²²¹ Zob. odwołania S. Uliasa do rozważań J. Nowakowskiego [w:] S. Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Rzeszów 1994, s. 153.

²²² *Prawda starowieku*, s. 421.

²²³ *Zwada*, s. 283.

²²⁴ Tamże, s. 542.

społecznych norm²²⁵, kumulowały także pamięć o dawnej rycerskości, słowiańskiej mocy i niezależności. Odzwierciedlały tym samym – przywołując i odświeżając przeszłość – zasadę „wiecznego teraz”, której konkretyzacją jest w tetralogii między innymi tradycja opryszkowska. Afirmowana w literaturze polskiej od czasów romantyzmu²²⁶ odznacza się ona jednakże aksjologiczną begunowością. Oprócz cnót niekwestionowalnych mieszczą się w niej także wartości konotujące negację i stawiające pod znakiem zapytania wartość huculskiej niezależności. Należą do nich krewkość, zapamiętałość i zapiekłość w nienawiści, mogące osiągać natężenie tak wielkie, iż uniemożliwia ono racjonalność działania i podporządkowuje rozum chwilowym emocjom. Zaślepienie i źle pojęta wolność prowadzi nierzadko do tragedii, a świadczy o tym chociażby opowieść Klama Bojczuka²²⁷, dezertera i mordercy, dla którego zabójstwo oficera stanowiło jedyną formę sprzeciwu wobec koszarowych rygorów i wojskowej subordynacji²²⁸. Gwoli sprawiedliwości i zgodnie z Vincenzowymi postulatami idealizacji należy wszakże dodać, iż negatywne i karygodne cechy Huculów, stanowiąc ich naturalne predyspozycje, pozostawały w głębokim uśpieniu. Uaktywniane bywały jedynie na skutek inspirowanych przez przybyszy ze świata cywilizacji prowokacji i intryg, czyli działań zupełnie obcych karpackiej obyczajowości.

Dotykając pojęcia zła niesionego przez cywilizację, wkraczamy w niezwykle szeroki krąg problemów koniecznych do naświetlenia w rozdziale III, zanim jednak to uczynimy, kilka słów należy się, dla kontrastu, chasydzkiemu sposobowi pojmowania godności i wolności osobistej. Złożony z wielu elementów, werbalizuje się w prawdzie: „Tylko morze jest swobodne, bo ma brzegi”, doprecyzowanie znajdując w słowach Duwyda Bernhauta²²⁹. Według niego swoboda stanowi zbędny balast i niepotrzebny kłopot, na który najlepszym antidotum jest respektowanie przepisów, w domyśle, stanowionych przez cadyka, był on bowiem – jak już wspominaliśmy – nie tylko uduchowionym mistykiem i doradcą w kwestiach życiowych, lekarzem i cudotwórcą, lecz przede wszystkim nauczycielem i przewodnikiem społeczności. Skupiając w sobie szczególne dary ducha pośredniczył między Bogiem a chasydami, reprezentował ich przed Najwyższym, posiadając nawet prawo do walczenia z Nim o dobro, mające zostać darowane „pobożnym” jako tym, w których zamieszkuje *Szechina* (Boża obecność)²³⁰.

²²⁵ Zob. J. A. Choroszy, *Huculszczyna w literaturze polskiej*, dz. cyt., s. 74.

²²⁶ Tamże.

²²⁷ *Prawda starowieku*, s. 371.

²²⁸ Por. J. Wittlin, *Sól ziemi*, Warszawa 1988, s. 165 i nn.

²²⁹ *Listy z nieba*, s. 210–211.

²³⁰ Zob. np. A. Żuk, dz. cyt., s. 88–89, lub też J. Ochman, dz. cyt., s. 264–266.

Scharakteryzowany przez nas etos społeczeństw zamieszkujących Huculszczyznę odznacza się dużym stopniem złożoności, jawi się bowiem nie tylko jako zbiór i hierarchia wartości formułowanych *explicite*, lecz także ukrytych w ludzkich zachowaniach i reakcjach, a zatem wymuszających czujność i badawczą dociekliwość. Tak więc obok wielokrotnie opisywanej w *Na wysokiej połoninie* miłości bliźniego, tolerancji, radości i przyjaźni, pojawiają się również te formy zachowań, które implikowane są na przykład przez świat przyrody i warunki topograficzne. Mimo wyraźnych różnic w możliwościach percepcji poszczególnych wartości, wszystkie one zdają się jednak posiadać wspólne źródło, którym – według Mirosławy Ołdakowskiej-Kuflowej – są tkwiące w archaicznej i izolowanej kulturze panującej na Wierchowie resztki systemu naturalistycznego, którego podstawę stanowiła wspólnota wszystkich bytów²³¹. I w tym właśnie zdaje się tkwić istota opisywanego etosu: wszystko to, co w nim zawarte, opiera się na zasadzie kontrapunktu, wielogłosowości, w której wszyscy są ważni i żaden element, żadna kultura czy religia nie jest upodrzędzona, a wręcz przeciwnie, stanowi czynnik wzbogacający całość.

Obcowanie Żydów z innymi wschodniokarpaccimi nacjami związane jest także z chasydzką nauką o powołaniu każdego człowieka do życia w świecie, z ludźmi, do doskonalenia się poprzez kontakt z innymi²³². Nauka ta pochodzi z okresu najbujniejszego rozkwitu chasydyzmu, w którym nie było mowy o jakichkolwiek nadinterpretacjach czy błędnych tłumaczeniach idei ruchu. Jej wyrazem jest chociażby opowieść Barucha z Międzyboża, wnuka samego Beszta, który tłumaczył, że –

świat potrzebuje każdego człowieka. Ale są tacy, co tkwią zamknięci w swoich izbach, wciąż się uczą, nie wychodzą z domu i nie rozmawiają z ludźmi; dlatego inni mówią o nich, że są źli. Gdyby bowiem rozmawiali z ludźmi, zdołaliby częstkę tego, co było im wyznaczone, doprowadzić do doskonałości. To właśnie znaczy: nie bądź zły sam z sobą, nie bądź zły przez to, że przebywasz sam z sobą i nie obcujesz z ludźmi; nie bądź zły przez samotność²³³.

Konkludując, zasadnym jest stwierdzenie, że pierwotny wyznawca rachmańskiej wiary stanowi wyraźną antecedencję chasyda i to w stopniu znacznie większym niż wyznawcy jakiegokolwiek innej religii na Huculszczyźnie. Widać to wyraźnie na przykładzie charakterystyki Rachmana, przeprowadzonej przez Maksyma z Jaworza w *Barwinkowym wianku*:

²³¹ Zob. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Lublin 1997, s. 28 i 132.

²³² Odpryskiem tej postawy jest w *Barwinkowym wianku* wypowiedź Weisera Chaima, uznającego, że „my Żydzi musimy się uczyć, ciągle uczyć od tych, co są naokoło nas. Gdybyśmy nie uczyli się od dawna, to z naszej starości byłibyśmy skończeni i nawet Pismo Święte by nam nie pomogło”, s. 72.

²³³ M. Buber, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 108.

(Rachman – przyp. M.C.) niczego się nie obawia, dla siebie nie wymaga niczego, a ufa bez miary i wierzy stworzeniu innemu. Widzi w nim od razu to, co najlepsze. I przez to wydostaje skarb z duszy każdej. Najrzadszy, najcenniejszy. Wzrokiem swym duszę oświeca, tą latarnią gwiezdą czarodziejską. Dlatego też nawet zwierzęta u nich inne, bo odkrywają w nich to, o czym inne istoty nie wiedzą. I tak je hodoją, piastują. Nie mają śmierci za coś złego. (...) Bo to niestraszne, taka ich nauka, że ludzie giną. A w zabójstwach i wojnach to najgorsze, że ktoś na siebie bierze zabijanie, takiego trzeba żałować najwięcej, litować się nad nim.

Gdyby się udało do Rachmanów dostać ludziom złym, przewrotnym albo gdyby tam przyszli jacyś wojownicy zdobywcy – co świat przewracać chcieli i wszystko łykać, a nigdy się nie mogli nasycić – Rachmani przyjmowałiby takich gościnnie, serdecznie. Dawaliby im wszystko, co by tamci chcieli, wcale nie gniewaliby się, gdyby się tamci zachowywali dziko i nieprzystojnie. Bo zaraz oczyma gwiezdnymi ujrzą, że zakryte są skarby w ich duszy grubszą warstwą. Zaraz magnesowym wzrokiem te skarby wyciągną i także ich ułagodzą, urachmannią. Tak ich urobą, tak wyrzeźbią jak te swoje posągi ze skał najtwardszych wykute.

A gdyby ich nawet chcieli pozabijać wszystkich ci napastnicy hulacy i furaci, to będą się Rachmani litować nad nimi cicho i w milczeniu. Powiedzą sobie, że to chorzy albo że zatruci. (...) A ich nauka taka, że przyjaźń i miłosierdzie uzdrowią ten świat. Nie masz więc mocy przeciw nim, nie masz potęgi zła przeciw ich oczom (...) ²³⁴.

Mamy w tym propedeutycznym opisie do czynienia między innymi z literackimi reminiscencjami teorii „magnetyzmu iskieł” znajdujących się w każdym człowieku bez względu na stopień doskonałości indywidualnych jakości aksjologicznych i czekających na ich wydobywanie, by możliwe było dalsze doskonalenie się jednostki na drodze do Boga. Dostrzegalna jest także specyficzna wizja przyrody ożywionej (pogląd o posiadaniu wspólnych ontologicznych korzeni człowieka i zwierzęcia). Wartość przytoczonego fragmentu jest tym większa, iż dodatkowo wyeksponowany zostaje indywidualizm *stricte* chasydzkiej drogi ku Bogu, rozwijający się niejako obok, ale stanowiący cenne uzupełnienie zauważonej między innymi przez Marka Zaleskiego i Stanisława Uliasa, a propagowanej także przez innych badaczy wizji wierchowińskiej religijności.

2.4.6 Inność – rytuały

Inność mająca podłoże religijne objawia się także w odniesieniu do sposobu przeżywania świąt i rytuałów temu towarzyszących. Można by rzec, iż mamy w tym przypadku do czynienia z Innością o charakterze epizodycznym, manifestowaną kilka razy do roku, kiedy to Inność rozumiana zgodnie z przywoływaną typologią Golki jako swojskość zmienia swój charakter, stając się bliską obcości ²³⁵. Takie ujęcie zgodne jest z refleksją Eugenii Prokop-

²³⁴ Barwinkowy wianek, s. 460–461.

²³⁵ O obcości jako kategorii relacyjnej pisze szeroko Bernhard Waldenfels [w:] tegoż, dz. cyt., passim. Zbigniew Benedyktowicz, odwołując się do badań Floriana Znanieckiego pisze z kolei o stopniowości obcości; zob. tegoż, dz. cyt., s. 43.

Janiec, która zauważyła, iż „obcość żydowska konstituuje się zatem w relacji do tego, co nieżydowskie, w przestrzeni kontaktu. Poczucie różnicy jest związane z obecnością w świecie polskim, a wizja Żyda jako Obcego to obraz przejęty z kultury polskiej”²³⁶. Z powyższym stwierdzeniem koreluje także formuła stworzona przez Katarzynę R. Łozińską, nazywającą Żydów – postrzeganych z perspektywy Polaków – „obcymi bliskimi”²³⁷.

Obyczajowość środowisk żydowskich ukazanych w tetralogii Strykowskiego mocno eksponuje pierwiastki religijne, nawet te drobne, jak np. wyjaśniana w *Śnie Azrila* konieczność noszenia brody, pejsów i ciągłego posiadania przy sobie tałesu i tefilin. W przestrzeni czwórksięgu widoczne są także inne zwyczaje, chociażby specyficznie odprawiana pokuta po ucieczce Marii ze starostą Kassarabą odbywająca się tak, jak po zmarłym: „Przez siedem dni ani jeden Żyd nie przekroczył progu. Nikt nie przyniósł słowa pocieszenia. To była pokuta bez prawdziwej śmierci, bez modłów po zmarłym. Tej śmierci nie uznawano”²³⁸. Te przejawy obyczaju autor przedstawia w ujęciu jednostkowym, rytualne zjawiska występują jednak także w formie uogólnienia, jak np. opis szabatu, uroczystego rozpoczynania przez Aronka po ukończeniu pięciu lat nauki *Chumesz*, świętowania *Sukkot* (Święta Namiotów) czy wreszcie sceny pogrzebów: rabina z Głogowa w *Głosach w ciemności* czy cadyka z Rajszy w *Śnie Azrila* – znacznie bardziej szczegółowo ukazana, przedstawiająca wiele elementów ceremonii pochówku²³⁹.

Wszystkie one mają jednak charakter wspólnotowy, odbywają się w zamkniętym środowisku prawowiernych Żydów, dlatego też nie można mówić w tych przypadkach o eksponowaniu Inności, refleksja taka może pochodzić jedynie od czytelnika. Zostały one zatem tylko wspomniane, a większą uwagę należy zwrócić na te elementy rytualnego świata żydowskiego, które znajdują swą egzemplifikację, zgodnie z myślą Prokop-Janiec, w relacji do tego, co nieżydowskie.

Najlepszym przykładem tego typu relacji jest ukazanie święta Paschy (*Pesach*) w *Głosach w ciemności*, kiedy to w trakcie przedświątecznych przygotowań Tojwie próbuje sprzedać *chumec* stróżowi Prejmyczowi. Rytuał ten wymaga krótkiego wyjaśnienia. Otóż bardzo ważną cechą charakteryzującą święto *Pesach* jest zakaz jedzenia, a nawet posiadania w domu w jakiegokolwiek postaci chleba pieczonego na zakwasie, zwanego właśnie *chumec*.

²³⁶ E. Prokop-Janiec, *Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze*, [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 284. Krakowska badaczka przywołuje w tym kontekście także słowa Anny Landau-Czajki: „Żydzi zyskiwali negatywną tożsamość jako «obcy» zdefiniowani tak przez ludzi, pośród których żyli”; zob. tamże.

²³⁷ Zob. więcej: K. R. Łozowska, dz. cyt., s. 117–118.

²³⁸ *Głosy w ciemności*, s. 305.

²³⁹ Szerzej na ten temat pisze Jan Paclawski; zob. tegoż, *O twórczości Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 30–37.

Wynika on z faktu, iż Żydzi, uciekając z egipskiej niewoli, a temu wydarzeniu właśnie poświęcona jest Pascha, nie mieli czasu, by przygotowywać chleb na zakwasie. Dlatego też podstawowym pożywieniem w czasie tego święta jest chleb praśny zwany macą, sporządzony z przechowywanej w suchym miejscu mąki, którą miesza się tylko z wodą i piecze dokładnie przez osiemnaście minut, licząc od zarobienia ciasta. W czasie tego święta należy korzystać ze specjalnych naczyń kuchennych, zastawy stołowej i sztućców, gdyż jak wierzą ortodoksyjni Żydzi, wszystko, czego używa się przez pozostałą część roku, wchłonęło *chumec*²⁴⁰. Dlatego też na okres świąteczny Żydzi pozbywają się całkowicie bądź tylko czasowo pieczywa innego niż maca i dlatego Tojwie w symboliczny sposób próbuje „sprzedać” *chumec* wyznającemu grekokatolicyzm Wasylowi Prejmyczowi. Ten jednak w żaden sposób nie jest w stanie zrozumieć żydowskiej tradycji „sprzedawania”, a następnie „odkupywania” pieczywa:

Przy sprzedawaniu *chumec* matka dostała wypieków, a o ojciec starał się wytłumaczyć Prejmyczowi, o co idzie. (...) Co roku powtarzało się to samo. Prejmycz nigdy nie pamiętał.

- A mnie to nie jest potrzebne. Ja nic nie chcę kupić.

- To się tylko tak nazywa – przekonywał go ojciec. Niech zabierze tę fasolę i tę mąkę do domu, do siebie, a po świętach przyniesie wszystko z powrotem.

- To po co mam kupić i potem oddawać z powrotem? I jeszcze za to płacić? (...)

- Słuchaj – zwróciła się do stróża – co ci to szkodzi, Wasylku, że u ciebie postoi przez święta? Pieniądzy ty nam przecież tak czy tak nie dajesz. A my ci za to jeszcze coś damy. Po świętach. To jest taki zwyczaj.

- Zabijcie mnie. Nic nie rozumiem, jakie są u was zwyczaje²⁴¹.

Ukazanie rytuałów religijnych jako znamion Inności w odniesieniu wyłącznie do nie-Żydów zdaje się być jednak nazbyt uproszczonym. Jak to zostało już zauważone, tetralogia galicyjska Strykowskiego ukazuje społeczność żydowską wyraźnie rozwarstwowaną, nierzadko wręcz skonfliktowaną, różnicowaną przez wewnątrzgrupowe rozumienie religijności czy życiowe aspiracje i stosunek do polskości. Dlatego też, wykorzystując stwierdzenie Zbigniewa Benedyktowicza, wedle którego „ci sami ludzie dla tych samych ludzi mogą okazywać się raz «swoimi», raz «obcymi»”²⁴², należy przyjrzeć się szerzej podejściu do religijnych rytuałów prezentowanemu w czwórksięgu.

Najbardziej reprezentatywnym przykładem jest podejście do wymogów koszerności pożywienia, kilkakrotnie eksponowane u Strykowskiego. Zderzenie religijnie rozumianej tradycji z nowoczesnością widoczne jest chociażby podczas wizyty Aronka w domu ociężałego umysłowo chłopca – Otki. Posługująca się, co znamienne w odniesieniu do tradycji, przede

²⁴⁰ Zob. np. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 228–234. Unterman na określenie pieczywa na zakwasie używa pojęcia *chamec*.

²⁴¹ *Głosy w ciemności*, s. 51–52. Rozszerzenie zakazu posiadania *chumecu* na mąkę, fasolę oraz groch i ryż właściwe jest Żydom aszkenazyjskim; zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 230.

²⁴² Z. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 43.

wszystkim językiem niemieckim babcia chłopca proponuje synowi Tojwiego posiłek, przekonując go, iż przygotowany on został zgodnie z zasadami *kaszrut*. Gdy jednak okazuje się, że w podanym barszczu znajdują się skrawki kiełbasy, Aronek „rzucił filiżankę na ziemię. Filiżanka cienka jak papier rozbiła się, barszcz rozlał się na zielono-żółty kilim”²⁴³, za co został bezceremonialnie wyrzucony z odwiedzanego domu. Sytuacja ta odzwierciedla tendencje asymilacyjne, niemniej nie nosi znamion religijnej i światopoglądowej demonstracji. Ta, choć groteskowa i ideologicznie bardzo płytka, widoczna jest wyraźnie w postępowaniu Manesa, niespełna trzynastoletniego syna stolarza Scheinera. Nasłuchawszy się bowiem socjalistycznej agitacji, w święto *Jom Kippur*²⁴⁴ (Dzień Pojednania) wyszedł on i „stanął przed bóżniczką krawców z pajdą chleba i grubym płatem szynki. I zajał się na oczach rzemieślników znanych z pobożności”²⁴⁵. Biorąc pod uwagę podniosły charakter święta, najważniejszego w całym rytualnym roku, było to zachowanie absolutnie bez precedensu, którego nie tłumaczy niedojrzałość i nieświadomość chłopca, widoczna w jego dziecięcym, naiwnym pokrzykiwaniu: „Alfabeci jesteście, ciemne krawczyki jesteście, bez świadomości!”²⁴⁶. Paradoksalnie, świąteczne obyczaje, które Manes chciał odrzucić, najprawdopodobniej uratowały mu życie, jako że rozwścieczeni krawcy odstąpili od samosądu na widok krwi płynącej z rozbitego nosa chłopca²⁴⁷. Ich gwałtowna reakcja na prowokacyjne zachowanie Manesa jest uzasadniona, jeśli spojrzeć przez pryzmat możliwych konsekwencji. Krawcy są ich świadomi, czego dowodem jest dramatyczna prośba do reb Meierla: „Zróbcie coś, Boże miłosierny, żeby Sądny Dzień, Boże, chroń i ocal, nie stał się dniem wyroku na całe miasto”²⁴⁸.

W przypadku *Na wysokiej połoninie* rytuały religijne, z uwagi na zmytyzowanie w autorskim zamyśle rzeczywistości przedstawionej, ukazane są inaczej, niż ma to miejsce w tetralogii galicyjskiej. Niemniej i w tym dziele religijna obrzędowość może być znamieniem Inności, a łącznikiem z czwórksięgiem Vincenza jest fakt ukazania rytuałów wierchowińskiej społeczności przez pryzmat różnic narodowościowych i wyznaniowych. Z tym, że sygnalizowana Inność, w znacznie większym stopniu niż u Strykowskiego, może łączyć się z poczuciem i rozumieniem swojskości.

²⁴³ *Echo*, s. 143.

²⁴⁴ Jak pisze Unterman, „w powszechnej świadomości religijnej, a także w literaturze halachicznej, *Jom Kippur* jest szczytowym wydarzeniem roku żydowskiego i, co więcej, stanowi podstawowy miernik stopnia wierności Żyda swym tradycjom. Wielu nie uczestniczących w innych rytuałach Żydów w *Jom Kippur* dokłada wszelkich starań, aby pójść do bóżnicy, albo choćby tylko pościć”; zob. tegoż, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 216.

²⁴⁵ *Echo*, s. 121.

²⁴⁶ Tamże, s. 122.

²⁴⁷ Samo wytoczenie krwi było religijnie niedopuszczalne, co więcej, w *Jom Kippur* obowiązuje także chociażby zakaz mycia się, niezbędnego przecież w przypadku zakrwawienia; zob. np. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 216–217.

²⁴⁸ *Echo*, s. 123.

Rytualizacja obrzędów religijnych widoczna w *Na wysokiej połoninie* stanowi wprzęgnięcie Boga w ludzkie działanie, dzięki czemu wykonywanie jakiejś konkretnej, zamkniętej czynności otwiera, mimo iż wydaje się aktem skończonym, perspektywę nieskończoności²⁴⁹. Występuje ona zarówno w religijności Huculów, jak i chasydów, stanowiąc swego rodzaju węzeł łączący człowieka z jego metafizycznymi korzeniami, z tą wszakże różnicą, iż w przypadku społeczności huculskiej mówić możemy o rytuale tradycyjnym, podczas gdy w chasydyzmie nastąpiła jego ewolucja doprowadzająca do przemiany rytuału tradycyjnego w mistyczny. Przemiana ta wynika z kabalistycznej nauki o mistycznej intencji i medytacji zwanej *kawana*, towarzyszącej wszelkim aktom wykonania i stanowiącej duszę czynności.

Różnicę w postrzeganiu rytuałów dostrzec można już na poziomie elementarnej cnoty wszystkich społeczeństw Wierchowiny, czyli radości i entuzjastycznego podejścia do religii. Jej wyraz w doktrynie chasydyzmu stanowi muzyka, zwłaszcza instrumentalna, pobudzająca do tańca i śpiewu. Odrzucony zostaje trwający od czasów zburzenia II Świątyni zakaz wykonywania muzyki, która stała się duchowym symbolem powrotu z wygnania i immanentnym elementem modlitwy. Wykształcony zostaje pogląd, wedle którego niemożliwe jest służenie Bogu jedynie słowem, nowa droga przed tron Najwyższego wiedzie także, a może nawet przede wszystkim, przez śpiew, umożliwiający modlitwie łatwiejsze dotarcie do Pana.

Huculskie umiłowanie tańca i zabawy nie ma tak ścisłych odniesień religijnych, związane jest raczej z koncepcją *homo ludens* – człowieka zabawy – dla którego śpiew, taniec i muzyka stanowią istotny element życia codziennego. Każde święto i liczniejsze zebranie wykorzystywane było jako doskonały pretekst do zapamiętałych tańców, uczt i pijatyk. Rej na nich wodził Foka Szumejowy, jedna z najważniejszych (jeśli nie najważniejsza) postaci przedstawionych w *Na wysokiej połoninie*: „Gdy zeszli się pobratymi, to tak wytańcowywali, aż muzykantom palce puchły. A Foka z pobratymem tańczył i tańczył. (...) I tak przez całą noc do rana, a potem jeszcze do południa i jeszcze troszeczkę do wieczora, a potem znów przez całą noc”²⁵⁰.

Mimo różnic w obrzędowości, czynnik jednoczący wszystkich mieszkańców krainy nad Czeremoszem stanowią święta, bo – jak powiada pisarz – „ponad wszystkie społeczności, społeczność w walce, społeczność w żałobie – świętująca społeczność jest najwyższa. Jest

²⁴⁹ Zob. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 138–139.

²⁵⁰ *Prawda starowieku*, s. 106.

celem wszystkich”²⁵¹. Widać to wyraźnie w *Prawdzie starowieku*, kiedy to chrześcijańska kolęda, organizowana przez huculską społeczność, przyjmowana jest nie tylko przez rzymskich i greckich katolików, ale także, co z teologicznego punktu widzenia powinno mocno dziwić, przez chasydów, dla których bożonarodzeniowa tradycja stanowi podważenie dogmatów judaizmu wciąż oczekującego na przyjście Mesjasza. A jednak kolędnicy –

chodzili także do Żydów, i Żydzi byli bardzo radzi. Zapominali o swojej powadze, porzucali smutne i kwaśne miny. (...) Po chrześcijańsku się radowali, dziękowali za życzenia. Dziękowali za płasy, hurmą klaskali w dłonie podczas płasania, prosili jeszcze o tę czy o tamtą kolędę. (...) A młody pleczasty Abrumcio, czarnooki, z kruczymi włosami, z pozakręcanymi pejsami, chwycił za bardę, a wywijając ją potężnie, szczerze, z oddaniem, po chrześcijańsku, pisał wraz z kolędnikami. Radosna, piękna była kolęda także u Żydów – pobratymów²⁵².

Chcąc uniknąć terminologicznego rozchwiania należy jednak dodać, iż pod pojęciem chrześcijaństwa nie kryje się bynajmniej tajona chęć konwersji Żydów, a raczej utożsamienie go z interreligijną radością, przyjazną życzliwością, stanowiącą antynomię smutku – pogaństwa.

Wszechobecna radość jako konkretyzacja religijności nie zostaje zakwestionowana nawet w obrzędach pogrzebowych. Uważając smutek za największe pogaństwo, Huculi kultywują stary, wywodzący się z dawnych kultur pasterskich obrzęd czuwania przy zmarłym, tzw. *posiżinie*, w trakcie którego nie tylko opowiada się żartobliwe historie, zadaje zagadki i wystawia zabawne przedstawienia, lecz także ucztuje, a nawet tańczy. *Posiżinie* nie jest organizowane przez najbliższą rodzinę zmarłego, na znak trembity oznajmującej śmierć zbierają się znajomi, przyjaciele i sąsiedzi, by czuwać przy zmarłym i radością wspierać płaczących. Wszelkie zabawowe praktyki spełniają tutaj funkcję magiczną, mają na celu złamanie potęgi smutku i śmierci i uniemożliwienie im dostępu do żywych, ponieważ „smutek gryzie człowieka, suszy go i dusi. I tak półżywego ku śmierci wlecze. A jeszcze gdzieś po drodze do grzechu, do złości, do niełubstwa zaciągnie. A te stare gody pocieszne nas wiążą, trzymają razem lepiej niż praca”²⁵³. W obrzędzie po śmierci butynara Kamia uczestniczy także Joseńko, który, choć nie bierze w nim czynnego udziału, jako członek „wspólnoty wspólnot” w pełni go rozumie i akceptuje. Przychodzi mu to tym łatwiej, iż w chasydyzmie także spotykamy się z podobnym traktowaniem śmierci i koncepcją „życia na przekór życiu”, znaną Joseńkowi z nauk rabiego Nachmana z Bracławia, choć dodać należy, iż była ona uznawana przez wszystkie dziewięć głównych pokoleń cadyków.

²⁵¹ *Barwinkowy wianek*, s. 448.

²⁵² *Prawda starowieku*, s. 135–136.

²⁵³ *Zwada*, s. 35.

Nieco inaczej, bez rozgłosu i zabaw, choć na pewno nie mniej wesoło, realizują się święta żydowskie. W *Prawdzie starowieku* dokonany jest krótki opis sceny szabatowej, dla Huculów nieznanej i tajemniczej z uwagi na izolowanie się Żydów w trakcie trwania „świętej soboty” od reszty społeczeństwa. Wiązało się to z koniecznością przestrzegania zakazu niewykonywania trzydziestu dziewięciu czynności określonych przez Talmud odwołujący się do przekazu o budowie przybytku (tyle czynności przy jego budowie było niewątpliwie wykonanych). Nie znaczy to jednak, że szabat był świętem ponurym, ograniczonym jedynie do przestrzegania zakazów. W rzeczywistości stanowiły one jedynie tło będące dla ortodoksyjnych Żydów tak oczywiste, iż niemal niedostrzegalne i niemające „rozkoszy szabatu”. Jego atmosferę oddaje także specjalny rodzaj skocznych i melodyjnych pieśni, tzw. *zimrot*, wychwalających Pana za Jego dobroć i łaskę i wyrażających Panu radość i wdzięczność²⁵⁴.

Z rytualizacją życia, nie tylko religijnego, wiąże się na Huculszczyźnie także obecność przeróżnych poczynaczy, przemówników, molfarów i czarowników posługujących się wiedzą tajemną i siłami magicznymi. Nie zawsze służyły one dobrem celom, *Prawda starowieku* opisuje zaciekle wojny między molfarami prowadzone najczęściej nie dla osobistych korzyści, lecz dla sławy i możliwości szkodenia innemu, siania nienawiści. Ich przeciwieństwem byli wieszczuni, tajemniczy anachoreci wędrujący po puszczach i dzięki mocom tajemnym uzdrawiający ludzi i przepowiadający przyszłość. Kompensacyjny względem nich charakter posiadali wędrowni uzdrowiciele chasydscy zwani Baal Szemami, do których pierwotnie zaliczał się także sam Beszt (od pełnionej funkcji pochodzą zresztą dwa pierwsze człony jego imienia). Tak też traktuje Izraela ben Eliezera Vincenz, zapominając, iż w żydowskiej terminologii funkcja cudotwórcy konotowała negatywny wachlarz określeń: osoby o wątpliwym pochodzeniu, niskim statusie społecznym, niewartej zaufania, podczas gdy pełne imię Beszta tłumaczone jako Mistrz Dobrego Imienia stanowiło synonim osoby poważanej, czczonej, żyjącej wśród ludzi, lecz mającej również kontakt z Bogiem.

Charakterystyczną cechą czasu huculskiego jest fakt kształtowania go przez cykliczny rytm pór roku, co nie powinno dziwić o tyle, iż społeczność połonińska jest w znacznym stopniu społecznością pasterzy, rzadziej rolników, uzależnionych specyfiką swej pracy od pór roku i dnia. Jeśli jednak zechcemy korzystać z doświadczeń antropologii literatury, możemy dojść do kilku tyleż ciekawych, co zaskakujących spostrzeżeń. Zetkniemy się mianowicie z problemami ewokowanymi przez czas cykliczny, z jego nieruchomością mogącą prowadzić do poważnych niebezpieczeństw. Człowiek, niezależnie od własnej woli, może poruszać się

²⁵⁴ Zob. K. Gebert, *Szabat – święto świąt* [w:] *Religia i kultura żydowska...*, dz. cyt., s. 47–53.

jedynie do przodu, na swej drodze nie może się w sposób definitywny zatrzymać, ani tym bardziej cofnąć. Czas wywiera poważny nacisk, w obliczu którego zagrożony człowiek podejmuje działania mające na celu znalezienie ulgi, wytchnienia, uwolnienia się od grozy. Jak twierdzi Walter J. Ong, istnieje cały szereg takich działań, należy do nich m.in. ucieczka w mitologię, mającą zdolność pozbawiania czasu mocy, oderwania zdarzeń od usytuowania temporalnego, wypchnięcia ich niejako poza czas. Innym środkiem, „a faktycznie jakby wyższą postacią ucieczki w mitologię jest racjonalizacja przejawiająca się tworzeniem teorii cyklicznych, co człowiek stosuje od najdawniejszych epok po dzień dzisiejszy”²⁵⁵. Czy jednak w *Na wysokiej poloninie*, realizującej przecież zasadę cykliczności, mamy do czynienia z naciskiem i grozą ze strony czasu? Przeciwnie, widoczne jest wyraźne wiązanie się z nim, pojednanie, przywołanie stanowisk judaizmu i chrześcijaństwa charakteryzujących czas, z którego dzięki konkretnym, historycznym wydarzeniom religijnym²⁵⁶ zdjęte zostało przekleństwo – czas dobry.

Egzemplifikacją pogodzenia się z czasem jest w przestrzeni tetralogii jeden z rozdziałów trzeciego (ostatniego) pasma, noszący tytuł *Bałagudy*. Mowa tutaj o bałagudach kołomyjskich, czyli żydowskich woźnicach utrzymujących swymi rozklekotanymi wozami – wehikułami komunikację na całej Huculszczyźnie. Była to komunikacja szczególna, a jej największą osobliwość stanowiło niespotykane pojmowanie podróży, od zwykłego różniące się skrajnie odmiennym zagospodarowaniem czasu i przestrzeni. Dla każdego szanującego się bałagudy podróż nie polegała bynajmniej na jak najszybszym pokonaniu jak największej przestrzeni, przeciwnie, woźnica –

objeżdżając tak okrężnymi drogami wiele uliczek, już w samej Kołomyi odbędzie podróż nie lada. (...) Nie sztuka to przebywać wielkie przestrzenie w długim czasie, a wciąż bez przerwy z kopyta rwać, jak to się praktykuje w tej jakiejś niesamowitej Syberii. To właśnie sztuka właściwa Pokuciu, jechać przyjemnie, wygodnie a długo, nie przebywając większej przestrzeni jak z Kołomyi do Żabiego²⁵⁷.

Prawdziwy bałaguda nie ma ani potrzeby, ani ochoty ścigać się i pokonywać czasu i przestrzeni, są one bowiem jego przyjaciółmi, a nie wrogami. Uczy, że podróż nie polega na łąpczym połykaniu czasu i przestrzeni, a wręcz przeciwnie, na rozkoszowaniu się nimi, smakowaniu

²⁵⁵ J. Japola, dz. cyt., s. 110. Według Onga obie procedury, zarówno ucieczka w mitologię, jak i tworzenie teorii cyklicznych „są bliskie i znane twórcom literatury, którzy bardzo się przyczynili do utrzymania ich roli w kulturze. Trudno wszakże przeczyć, że jeszcze większym uznaniem tej grupy ludzi cieszy się kult doświadczenia estetycznego”, tamże.

²⁵⁶ Według Waltera J. Onga „Lud – jego potomkowie – jest z czasem pogodzony, wygląda jego spełnienia, zabiega jedynie, by objawienie pozostawało żywe. Chrześcijaństwo «zachowując wizję Izraela uzupełnia ją konkretnym, jednorazowym zdarzeniem historycznym: Wcieleniem Syna Bożego (...), Jego śmiercią i zmartwychwstaniem (...)»”; zob. J. Japola, dz. cyt., s. 116–117.

²⁵⁷ *Barwinkowy wianek*, s. 92.

i delektowaniu się. Atmosferze podróży towarzyszy nieodłączny wiatr, zarówno realny, jak i metafizyczny, będący przyrodniczym spoiwem przestrzeni i kultur. Biorąc niejako udział w wędrówce, staje się czymś wspólnym dla każdego podróżnika, nie ukazuje się nikomu, a jednak, jak pokazuje Vincenz, odgrywa niebagatelną rolę – łączy ludzi w życzliwości. Odpowiada tym samym realnej roli przewoźnika – bałaguły, zgodnie z mityczną koncepcją podróży jest wszędzie, a zarazem nigdzie. Wieje, przenika, gna naprzód, równocześnie jest jednak jak strzała Eleatów poruszająca się, a wciąż trwająca w miejscu, jest stale obecnym towarzyszem. Wiatr to „główny bałagula”, czy jednak bałagula jest jak wiatr? Pytanie nieco dziwne, ale zasadne, jeśli zauważymy, że żydowski wozak także łączy ludzi w życzliwości.

Pośpiech jest czymś obcym, nieakceptowanym, przybyłym spoza granic huculskiego świata. W nim śpieszenie się jest zupełnie zbędne, gdyż:

pośpiech to dziwactwo jakieś, a ciągły pośpiech to śmiech, to choroba. Pośpiechem niedaleko zajedziesz, za to bez pośpiechu przepędzisz tych, co się śpieszą, i dobrze wyprzedzisz. Pośpiechu niejeden żałował (...), był niemożliwy, niepożądany, mógł nawet być bardzo szkodliwy²⁵⁸.

W artykule zatytułowanym *Kresowe bałaguły*²⁵⁹ Eugeniusz Czaplejewicz nazywa bałagulów „mistrzami patrzenia i słuchania”, profesjonalnymi nauczycielami obcowania z czasem i przestrzenią. Ukazuje przy tym charakterystyczne dla całej tetralogii ludowe zakorzenienie kultury żydowskiej na Kresach, podkreślając jej ważność jako jednego z fundamentów całej miejscowej kultury.

Obok czasu mitycznego, górskiego, ważną rolę odgrywa także czas religijny. Warto zauważyć, że w powieści oprócz pełnego cyklu pór roku znajduje się też całościowy opis roku liturgicznego z jego kulminacjami: Wielkanocą (również tzw. Wielkanocą Rachmańską) i Bożym Narodzeniem, łączącymi w wieloreligijną wspólnotę społeczności krainy nad Czeremoszem.

2.4.7 Samoizolacja narodu – Inność nieuświadomiona

Pobożni krawcy z *Echa* reagują na bluźnierstwo Manesa w sposób gwałtowny, są gotowi wszelkimi sposobami strzec odwiecznych tradycji. To zachowanie zrozumiałe, wszak charakterystyczna religijność była jednym z głównych wyznaczników żydowskiej

²⁵⁸ *Prawda starowieku*, s. 78.

²⁵⁹ Zob. E. Czaplejewicz, *Kresowe bałaguły*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 1, s. 43–58, zwłaszcza s. 48.

tożsamości²⁶⁰, niemniej owa zewnętrzność, to, co wykracza poza tradycyjnie pojmowany żydowski świat, kusiły coraz silniej. Jak zauważa Krzysztof Dariusz Szatravski w odniesieniu do odmienności porządkowanej przez chrześcijan, „zbliżenie doń to zarazem wyjście poza obręb wspólnoty, skalanie się tym, co trefne i zakazane, a jednak złamanie tych podstawowych zakazów nieodmiennie pociąga bohaterów Strykowskiego”²⁶¹. Zachowanie takie związane jest jednak nieodłącznie z czynieniem siebie Innymi, nawet jeśli za takich się nie uważamy.

Spostrzeżenie to wymaga kulturoznawczego uzasadnienia. Pomocnym będzie tutaj propagowane przez Mieczysława Dąbrowskiego pojęcie interkulturowości (międzykulturowości) oznaczające, iż kultury funkcjonujące w środowisku stykowym wchodzą z sobą w różnego rodzaju interakcje (społeczne, handlowe, sąsiedzkie, towarzyskie itp.), wciąż jednak należąc do różnych społeczności i zawierając w sobie świadomość różnic kulturowych²⁶². Ewokuje to dwa możliwe modele zachowań: asymilacyjny i separacyjny, będące w tym przypadku probierzem Inności. Według Dąbrowskiego model asymilacyjny jest lepszy, pozwala współpracować różnym środowiskom etnicznym, niemniej skutkuje interferencyjnością, „przenikaniem się kultur, załamywaniem ostrych konturów tego co własne, nasze, swoiste”²⁶³. Model separacyjny zaś ma niebagatelne znaczenie dla utrzymania wewnętrznej odrębności etnosu, co bez wątpienia służy konsolidacji wspólnoty (w tym przypadku żydowskiej), ale zarazem skutkuje izolacją od innych środowisk. Pomimo znaczących różnic w pojmowaniu obydwu systemów, mają one jednak jedną wspólną cechę, istotną dla podjętych rozważań: w każdym przypadku skutkować będą, nawet jeśli różnie pojmowaną, Innością. Dążenie do asymilacji coraz bardziej odróżniać nas będzie od kulturowej ortodoksji własnego środowiska, spychać gdzieś na jego margines i w konsekwencji grozić odrzuceniem czy choćby wyalienowaniem (*casus* nie tylko Manesa, ale także wielu innych bohaterów tetralogii Strykowskiego). Chęć separacji zaś pozwoli co prawda na utrzymanie

²⁶⁰ Józef Wróbel trafnie zauważa, iż „specyfika żydowskiego losu polega więc na przekonaniu o niemożności ucieczki od niego, splecionym ze szczególnym poczuciem wybrania. W kołysance śpiewanej przez żonę chasyda w *Austerii* zawiera się projektowana, pełna dumy i nadziei wizja przyszłości syna: «A jak dorośniesz, będziesz Żyd. (...) Migdał – rodzynek będzie handel»”. Słowa te odnoszą się nie tylko do przewidywanej przyszłości dziecka jako kontynuatora religijnych tradycji rodziców, ale także do zawodu kupca, uznawanego za jeden z najbardziej nobilitujących i intratnych w żydowskiej społeczności; zob. tegoż, *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Kraków 1991, s. 19.

²⁶¹ K. D. Szatravski, dz. cyt., s. 214–215.

²⁶² Zob. M. Dąbrowski, *Pogranicza kulturowe. Kilka pytań i konstatacji*, [w:] *Drohobycz wielokulturowy*, red. M. Dąbrowski, W. Meniok, Warszawa 2005, s. 15. Dąbrowski rozwija swą myśl, eksponując różnicę między interkulturowością a spotkaniem interkulturowym, uważanym przez autora jedynie za element stabilizujący wybraną kulturę.

²⁶³ Tamże, s. 16.

wewnątrzetnicznej jedni, ale skutkować musi alienacją względem innych etnosów i zgodą na co najwyżej tzw. „nawykową” tolerancję, zabarwioną lekceważeniem czy nawet pogardą²⁶⁴.

Obie te sytuacje są w przestrzeni czwórksięgu Strykowskiemu wyraźnie ukazane, co dostrzec można choćby w analizowanej już sytuacji wizyty Aronka w domu babci opóźnionego w rozwoju Otki. Bunt przeciwko zjedzeniu niekoszernego barszczu w sytuacji wyjścia poza krąg własnej, wąskiej wspólnoty skutkuje przecież bezceremonialnym wyrzuceniem go z domu. Jeszcze wyraźniej widoczne są one w przestrzeni szkoły, gdzie dzieci żydowskie muszą rezygnować z zewnętrznych oznak etnicznej przynależności, stawiać do modlitwy, ukrywać bądź obcinać pejsy i mówić po polsku. Nie będąc w pełni zaakceptowanymi przez uczniów polskich, stają się Inni nawet względem samych siebie, o czym świadczy spotkanie Aronka podczas jego pierwszego dnia w szkole ze starszym sąsiadem, Kiwe-Łoszakiem:

Aronek zobaczył Kiwe-Łoszaka i bardzo się ucieszył. Podbiegł do niego i przemówił po żydowsku.

- Odejdź – syknął Kiwe-Łoszak po żydowsku, a potem dodał coś po polsku. Kiwe-Łoszak się go wstydził.

- Ty już nie umiesz mówić po żydowsku? – spytał Aronek. Kiwe-Łoszak odepchnął go i pobiegł do swojej klasy²⁶⁵.

Dążenie do odnalezienia swego miejsca wśród obcych i związany z tym wstyd swojskości dotyczy zresztą nie tylko dzieci, ale również dorosłych. Jak zauważa Szatrawski, zasymilowana Żydówka Kassarabowa niechętnie podejmuje rozmowę z chcącą zapisać syna do szkoły matką Aronka w sytuacji, gdy w pobliżu jest dyrektor szkoły²⁶⁶, prezentując tym samym „dyżurny” oportunizm: „Kassarabowa odwróciła się, potem spojrzała na dziedziniec: nie było już małego, siwego pana, zniknął w jednopiętrowym budynku i wtedy dopiero odpowiedziała «dzień dobry»”²⁶⁷. Podobnie zachowuje się nauczycielka Apfelgrün, która jada kanapki z wieprzowiną, a na pytanie Aronka, dotyczące tego, dlaczego „ona się modli i żegna jak goje” jego żydowski kolega ze szkoły, Izio, odpowiada, iż „ona musi”²⁶⁸.

Dostrzegając problem samoizolacji narodu należy także przypomnieć koncepcję „zakorzenia” oraz istotniejsze dla nas na tym etapie pojęcie „wykorzenia”, które – zgodnie z intencją Simone Weil – z uwagi na towarzyszącą mu płynność wartości, skutkować będzie niepewnością, utratą bezpieczeństwa²⁶⁹, czyli wykorzeniem właśnie.

²⁶⁴ Zob. K. D. Szatrawski, dz. cyt., s. 214.

²⁶⁵ *Echo*, s. 75.

²⁶⁶ Zob. więcej: K. D. Szatrawski, dz. cyt., s. 217.

²⁶⁷ *Echo*, s. 35.

²⁶⁸ Tamże, s. 76.

²⁶⁹ Zob. więcej: M. Czarnik, *Jak ująć treści regionalne w edukacji?*, [w:] „Dydaktyka Polonistyczna” 2015, nr 1, s. 41.

Jego specyficzną formą w rzeczywistości Huculszczyzny zdaje się być poczucie samotności. Warunki topograficzne; znaczne odległości pomiędzy wioskami i domostwami (mimo specyficznego, zwężającego się poczucia czasowości) oraz charakter pracy zmuszający pasterzy do corocznego samotnego zimowania przy stadach w tzw. zymarkach sprawiają, że każde obcowanie z człowiekiem urasta do rangi święta. Rodzi to otwartość – chęć podejmowania gości, która sprawia, iż umiejętność cieszenia się nimi doprowadzona jest na Huculszczyźnie niemal do perfekcji. Widoczne jest to zarówno u chasydów, jak Huculów i Polaków, istnieją prawdziwe „centra gościnności”, takie jak karczma Etyka na Czerdaku, gospoda na Wierbiążu, domostwo Foki, dwór w Krzyworówni, a nade wszystko grażda Tanasija Urszegi. W tym przypadku z wykorzenienia rodzi się zakorzenienie.

Postaciami, które w galicyjskiej tetralogii Strykowskiego najpełniej realizują zasadę wykorzenienia wydają się być starsze dzieci Tojwiego: Chamariem (Maria) i Modche jako ci, którzy świadomie, choć z różnych przyczyn, opuszczają miejsca rodzinne. Niemniej starają się przy tym pozostać na tyle, na ile to w danej rzeczywistości możliwe, wiernymi nakazom wiary, co tylko pogłębia zwerbalizowaną przez Weil aksjologiczną dezorientację, czyniąc ich życie podwójnie izolowanym – zarówno wśród samych Żydów, jak i chrześcijan. To dramatyczne rozdarcie światopoglądowe najtragiczniejszy wyraz przyjmuje w postaci Marii – miotanie się pomiędzy miłością a pragnieniem podtrzymania tradycji rodzinnych i narodowych skutkuje nierozpoznaną, śmiertelną chorobą. To wówczas ojciec, który wcześniej wyklina Marię i nazywa ją „gojowską nałożnicą” i „występną córką”²⁷⁰, czując na sobie brzemię ofiary złożonej przez Hioba, dostrzega ostatecznie, iż uparte trwanie przy aksjomatach wiary i tradycji może być drogą donikąd: „Głupia moja córka. Przeze mnie umarła. Lepiej jest mieć córkę ochrzczoneą niż nieżywą”²⁷¹.

Zauważony przez Ewę Wiegandt paradygmat wędrowki jako wtajemniczenia i rozpoznania własnego losu realizuje się także w postawie Modchego²⁷², który wraz

²⁷⁰ *Głosy w ciemności*, odpowiednio s. 299 i 301.

²⁷¹ *Echo*, s. 229. Słowa te nabierają szczególnego znaczenia, jeśli przypomni się postawę Tojwiego po ucieczce Marii z Kassarabą. Wtedy to, pomimo zaklinań wychrzczonej Żydówki Kassarabowej, ojciec nie chciał ratować dziecka przed niechybną hańbą i gotów był przyjąć Hiobowe cierpienie w imię niezachwianej wiary w Boga (mówi: „Za ten grzech jestem gotów głowę kamieniom podstawić”). A następnie zaczyna traktować córkę jak zmarłą i odbywa przykazaną Prawem siedmiodniową pokutę, jak po śmierci bliskiej osoby; zob. *Głosy w ciemności*, s. 300–304.

²⁷² Zob. E. Wiegandt, „*Jak trwoga to do Boga*” ..., dz. cyt., s. 60. Zachowanie Marii i Modchego, mimo iż tragiczne w swej wymowie, odgrywało niebagatelną rolę w kształtowaniu międzygrupowych relacji kulturowych, gdyż, jak pisze Eugenia Prokop-Janiec, „antropologowie i socjologowie kultury są zgodni, że o charakterze międzygrupowych kulturowych relacji decydują filtry o charakterze społecznym. Od nich zależy gotowość do kontaktów lub niechęć do nich, skłonność do przejmowania elementów z kultur sąsiedzkich lub do ich odrzucenia. Ważną rolę odgrywają bezpośrednie relacje między członkami obu społeczności, a kluczową funkcję pełnią

z Bejryszem Scheinerem postanawia uciec na Węgry. Wyjazd ten ma mieć symboliczny wydźwięk, stanowić uwolnienie się z żydowskiego tradycjonalizmu, o czym świadczy także fakt, iż starszy syn Tojwiego wraca z Munkacza w krótkim surducie i bez pejsów. Okazuje się jednak, iż zmiana miejsca pobytu nie uczyniła ich życia lepszym. Dezorientacja aksjologiczna objawiła się bardzo szybko, bariera komunikacyjna oraz kulturowa odmiennosć węgierskich Żydów czyniły kontakt niemożliwymi, ponadto okazało się, iż świat, do którego przybyli, wcale nie jest tak postępowy, jak sobie to wyobrażali:

- Już pierwszego wieczoru żalowaliśmy, żeśmy uciekli.

Szukali roboty, ale nie znaleźli. Żydzi węgierscy są bardziej Węgrami niż Żydami. (...) Węgrzy lubią Żydów. Ale jak zaczniesz z tamtej strony Karpat napływać coraz więcej takich uciekinierów jak oni, przywlecze się zaraza i może się wszystko stać. Dlaczego Węgrzy lubią swoich Żydków? Bo w sklepach nie oszukują, nie rzucają się w oczy, nie pchają się tam, gdzie ich nie chcą, nie krzyczą. (...) Żydzi węgierscy są pobożni. (...) Ale Bejrysz zapalił papierosa w sobotę, i obaj zostali wyrzuceni w nocy na ulicę. Nikt nie chciał dać noclegu²⁷³.

Próba opuszczenia pierwotnej wspólnoty, rozumianej zgodnie z intencją Ferdinanda Tönniesa²⁷⁴, ma swoje tragiczne zakończenie: sprzeczka z pijanym huzarem w dworcowej restauracji skutkuje śmiercią Bejrysza postrzelonego przez oficera. Okazuje się w tym przypadku, iż proces przewartościowań społeczno-ekonomicznych wraz z towarzyszącymi mu zmianami świadomościowymi zapoczątkowany przez młodzież miasteczka zakończył się szybko i boleśnie – Modche, inaczej niż Maria, która woli umrzeć, niż powrócić zhańbiona (niezgodę na operację sama nazywa samobójstwem), wraca zdruzgotany do domu. Można w tej powieściowej sytuacji dostrzec upadek mitu monarchii habsburskiej jako żydowskiego azylu, w którym cesarz nie pozwala skrzywdzić swych poddanych. Wydaje się, iż Strykowski, posiadając historyczną wiedzę o wydarzeniach z okresu I wojny światowej, antycypuje dramat biedy i beznadziejności bytu uchodźców galicyjskich. Sytuacja, w jakiej znaleźli się Bejrysz i Modche, jest bowiem zaskakująco zbieżna z losami żydowskich wojennych uciekinierów, którzy – początkowo witani z radością – stawali się dla współobywateli monarchii coraz bardziej obcymi. Armin A. Wallas, przywołując relację Sperbera pisał, iż np. w Wiedniu Żydzi spotykali się z coraz bardziej zimnym przyjęciem, gdyż „wyróżniali się ubiorem, mową

jednostki i grupy, które przekraczają granice swych macierzystych wspólnot”, tejsze, *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, dz. cyt., s. 15.

²⁷³ *Echo*, s. 24–25.

²⁷⁴ Pisał on m.in., iż „teoria wspólnoty wychodzi od doskonałej jedności ludzkiej woli jako stanu pierwotnego albo naturalnego, który utrzymuje się **mimo empirycznych podziałów**. Ów stan pierwotny przedstawia się rozmaicie w zależności od koniecznych i danych stosunków między **odmiennie uwarunkowanymi** jednostkami. Podłożem tych stosunków są ogólnie zależności wynikające z urodzenia” (wytl. – M.C.), F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988, s. 27.

i sposobem zachowania. (...) Byli celem agresji i kozłami ofiarnymi”²⁷⁵. Znajduje to swe potwierdzenie także w badaniach kulturowych, w odniesieniu do różnie pojmowanej wrogości. Jak dowiódł Tönnies –

wrogość wynikłą z zerwania albo osłabienia istniejących więzi naturalnych (sytuacja uchodźców wojennych – przyp. M.C.) należy tu starannie odróżnić od wrogości, której źródłem jest obcość, brak porozumienia i zaufania (sytuacja Bejrysza i Modchego – przyp. M.C.). Oba rodzaje mają charakter instynktowny, ale gdy pierwszy wyraża się w gniewie, nienawiści, niechęci, to drugi przejawia się w strachu, odrazie, awersji²⁷⁶.

Świadomość własnego losu rozpoznawana w podróżowaniu, pozostawianiu wspólnoty, z której się wyrosło i tragizm pobytu na obczyźnie wpisuje się w jeden z najbardziej nośnych toposów żydowskich, znaczących także w kulturowej przestrzeni Galicji – topos Żyda Wiecznego Tułacza, Ahaswera.

Jest to jedyny motyw o genezie antysemickiej, pochodzący z legendy o Żydzie, który znieważył Chrystusa idącego na Golgotę lub – według innych przekazów – nie udzielił mu gościny i za karę został skazany na wieczną tułaczkę, której kres miało położyć dopiero powtórne przyjście Zbawiciela²⁷⁷. W tej formie topos Ahaswera funkcjonował bardzo długo i wszedł nie tylko do piśmiennictwa antysemickiego, lecz nawet do folkloru i wielu literatur europejskich. Prowadziło to do zderzenia Żydów z chrześcijanami i ujmowania diaspory, tragicznych losów narodu żydowskiego, w kategoriach kary zesłanej przez Boga za popełnione winy. Dopiero literatura romantyczna dokonała uniwersalizacji antagonizującego toposu, odkrywając jego inny poziom znaczeniowy i wynosząc go poza kontekst żydowski. W myśl tej interpretacji Żyd Wieczny Tułacz uznany został za ogólnoludzki archetyp pielgrzyma, wędrowca, ewokujący sytuację rozproszenia i tułaczki i „oczyszczający” tym samym z negatywnych konotacji stan diaspory – źródła topiki czysto żydowskiej²⁷⁸.

W takiej też formie topos Ahaswera funkcjonuje w czwórksięgu Vincenza i odnosi się, co zaraz postaramy się dowieść, nie tylko do powieściowych reprezentantów chasydyzmu, lecz także, a może przede wszystkim, do Huculów.

W świetle dotychczasowych rozważań szukanie tego rodzaju paranteli wydaje się być nieuzasadnione, jako że w społeczeństwie wierchowińskim to właśnie Huculi jawią nam się jako gospodarze tej ziemi, zamieszkujący ją od zawsze i nierozzerwalnie z nią związani. Do

²⁷⁵ A. A. Wallas, dz. cyt., s. 170.

²⁷⁶ F. Tönnies, dz. cyt., s. 42–43.

²⁷⁷ Zob. więcej: A. A. Baileanu, *Ahaswerus, Żyd Wieczny Tułacz*, [w:] *Nowy leksykon judaistyczny*, red. J. H. Schoeps, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2007, s. 30–32.

²⁷⁸ Ów archetyp pielgrzyma dostrzec można w biografii samego Strykowski, odnosząc się do jego licznych peregrynacji, zwłaszcza w okresie II wojny światowej; zob. więcej: np. P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie...*, dz. cyt.; tegoż, *Syn kapłana*, Warszawa 2001; W. Kot, dz. cyt.; J. Paclawski, *Kronikarz żydowskiego losu...*, dz. cyt.

takich wniosków skłania nas kultywowanie ideałów życia sedentarnego, niewielka ruchliwość przestrzenna i niechęć do opuszczania karpackiego mikroświata. W tej sytuacji osiadły tryb życia traktowany jest jako przyczyna i zarazem gwarancja wiecznej obecności Huculów. Rodzi się wszakże pytanie o słuszność tego rodzaju działań interpretacyjnych, gdyż wykluczają one z badawczego pola widzenia genezę postawy, skupiając się jedynie na zaobserwowanych faktach. Dążenie do odkrycia istoty problemu prowadzi nas do zaskakujących spostrzeżeń i zakwestionowania poprzedniego ujęcia: uznanie wartości życia osiadłego nie jest tylko wyrazem huculskiej natury i wynikających z niej ideałów, lecz także skutkiem wcześniejszych tragicznych wydarzeń historycznych, wyraźnie egzemplifikowanych w *Prawdzie starowieku*:

Dzieje wygnania w świat stare jak świat. A od wygnania zaczyna się szukanie schronu i budownictwo. Niedługo przed wiekami – lecz może nie dawniej jak przed pięciu wiekami – cała ludność Wierchowiny powstała ze zbiegów, tułaczy, wygnańców. Od bezdomnego nikt lepiej nie pojmie, że całe życie trzodzi się na wspinającej ścieżynie i szuka domu jak nagi człowiek okrycia, buduje dom jak dusza ciało²⁷⁹.

Leżące u podstaw huculskiej egzystencji pojęcie rozproszenia jest nie tylko kolejnym świadectwem bliskości obydwu nacji – Huculów i chasydów, lecz także generuje wielość realizacji toposu Żyda Wiecznego Tułacza, charakteryzującego tę podstawową sytuację w kategoriach religijnych, kulturowych czy społecznych. Analizując sposoby jego używania w *Na wysokiej poloninie* możemy uznać, iż najczęściej pojawia się on w momencie roztrząsania problemów dotyczących końca świata, klęsk nawiedzających Huculszczyznę czy też zagrożeń niesionych przez ekspansywną cywilizację przemysłową. Dwa pierwsze odniesienia są oczywiste, wynikające z pierwotnego znaczenia toposu²⁸⁰, baczniejszą uwagę należy jednak zwrócić na trzeci krąg problemowy, wiążący sytuację wygnania z rozwojem przemysłowym ówczesnego świata. Odsyła nas on bowiem w sposób bezpośredni do prymarnego toposu Arkadii, określając rzeczywistość „końca dawności” i desakralizując świat idealny, wypierany przez brutalną historyczność. Następuje splątanie dwóch motywów, ewokujące obraz nieco groteskowy, jednakże niezwykle groźny w swej wymowie. Żyd Wieczny Tułacz, symbolizujący nieszczęście czy nawet śmierć, przedstawiony zostaje jako orędownik postępu siedzący na parowozie, a przez to jeszcze niebezpieczniejszy, bo mogący się szybciej przemieszczać, by rozprzestrzeniać smutek i grozę. Strach przed cywilizacją zostaje zatem nie tylko spotęgowany, lecz także naznaczony piętnem nieodwracalności, czego dowodem są słowa Matarhy wypowiedziane w trakcie butynowej kłótni z Cwyłyniukiem: „A teraz? Siądzie

²⁷⁹ *Prawda starowieku*, s. 54.

²⁸⁰ Zob. *Słownik literatury polskiej XX wieku*, dz. cyt., s. 1103, a także A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, dz. cyt., s. 305–306.

sobie (Wieczny Żyd – przyp. M.C.) na parowóz czy na szifę, przyszumi i już jest tu. Przepadło!”²⁸¹

Huculi instynktownie przeczuwają, że otworzenie się, nawet w najmniejszym wymiarze, na postęp cywilizacyjny prowadzi do rozbicia „spójni ludzi i przyrody”, niesie degradację Wierchowiny – regionu niezwykle bogatego kulturowo, przestrzeni wolności, dialogu i wspólnoty, zachwycającej krajobrazem i pociągającej tajemniczością. Przewidywania te potwierdzają badania Jana A. Choroszego stwierdzające ponad wszelką wątpliwość, iż praca zarobkowa Huculów przy inwestycjach „cywilizujących” Huculszczyznę (budowa dróg, szlaków kolejowych, transport ropy itp.), wobec tragicznego niezrozumienia stosunków ekonomicznych oddziaływała niezwykle dehumanizująco i przyspieszała rozpad tradycyjnych więzi społecznych. Praca najemna, stosunkowo prosta i dająca możliwość efektywnego zarobkowania, stanowiła silną konkurencję dla dotychczasowej gospodarki opartej na pasterstwie i powodowała wyprzedawanie ziemi i bezmyślne, ponad potrzeby prowadzone trzebieenie lasów²⁸².

Pozbywanie się ojcowizny równoznaczne jest zaś z wyrzeczeniem się pewnej części własnej tradycji, wywołaniem stanu wtórnej, duchowej bezdomności, wygnania czy też – używając terminologii Simone Weil – „odkorzenia”, składających się na huculską realizację toposu Ahaswera.

Stan mentalnej emigracji funkcjonujący pomimo przebywania wciąż w tej samej przestrzeni i stanowiący modyfikację toposu Ahaswera jest udziałem nie tylko społeczności huculskiej, jego urealnienia doszukać się można bez trudu w świadomości Żydów polskich. Wynika on jednakże z całkowicie różnych przesłanek – u karpackich górali jest efektem zaistniałej sytuacji historycznej, podczas gdy dla chasydów współtworzy fundament całej ich religijności: jego przeżywanie jest koniecznością, bez której niemożliwe jest pełne poznanie Boga, a w rezultacie osiągnięcie wiecznej szczęśliwości²⁸³. Dostrzeżenie różnic jest istotne, gdyż odsyła nas ku znaczeniom implikowanym już nie tylko przez topos Żyda Wiecznego Tułacza, lecz także inny konstytutywny dla judaizmu topos – Erec Izrael. Jest on bezpośrednio

²⁸¹ *Zwada*, s. 437.

²⁸² Zob. J. A. Choroszy, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, dz. cyt., s. 100–103.

²⁸³ Religijne odwołania sytuacji rozproszenia (w tym wygnania ducha) powodują, iż chasydzi szukają w niej także aspektów pozytywnych, podczas gdy ich pobratymowie, Huculi, kwalifikują ją jednoznacznie negatywnie. Działania takie są jedyną w historii religii żydowskiej próbą oswojenia wygnania poprzez przełożenie go na język religijnych, pozytywnych znaczeń. Wbrew doktrynie Izaaka Lurii uważa się, iż „w *golusie* (aszk. wygnanie – przyp. M.C.) możemy osiągnąć pewne rzeczy łatwiej niż w Ziemi Świętej. I tak kiedy król udaje się w podróż, to zwyczajny człowiek może łatwiej zbliżyć się do niego niż wtedy, gdy król zamieszkuje w pałacu. Podobnie kiedy *Szechina* (Boża obecność – przyp. M.C.) jest na wygnaniu, to Jej światło nie jest tak czyste jak w Ziemi Świętej, lecz człowiek może łatwiej doznać jej objawienia w sobie”, cyt. za: A. Żuk, dz. cyt., s. 80.

wywołany przez sytuację rozproszenia i stanowi wyraz pragnień jej zlikwidowania, skupia marzenia o odzyskaniu utraconej ojczyzny, powrocie do niej i odtworzeniu narodu, państwa i centrum religijnego. Topos ten zawiera jednak niezwykle szeroki wachlarz znaczeń i trzeba zauważyć, że chasydzi akcentują tylko niektóre wątki stanowiące jego wypełnienie. Rezygnują z wszelkich odniesień narodowych i politycznych uznając jedynie, iż Ziemia Święta – Erec Izrael, jest krainą ducha, mityczną ojczyzną narodu wybranego, do której powrót ma wymiar eschatologiczny i wiąże się z przyjściem Mesjasza²⁸⁴.

Ojczyzną rzeczywistą pozostaje dla nich na zawsze Huculsczyzna, co na powrót umieszcza nasze rozważania w semantyce toposu Ahaswera. Symboliczny wymiar ma w tym względzie przypowieść o Rarytasie opowiadana przez bałagulę Bjumena w *Barwinkowym wianku*, a konkretnie sposób zachowania Pinkasa wobec czynionych mu propozycji bogactwa. Jako że historia Rarytasa opisana zostanie szerzej w rozdziale III, w tym miejscu należy tylko wspomnieć, iż jedynym, czego pragnął, przebywając na cesarskim dworze w Hiszpanii, był powrót w rodzinne strony.

Okazuje się więc, że topos Żyda Wiecznego Tułacza może stać się także wyrazem miłości do „ściślejszej ojczyzny”, wielobarwnej, wielonarodowej enklawy, a jego uosobieniem i w tym przypadku może być nie tylko chasyd, ale i Hucuł. Dla niego również Wierchowina stanowić będzie centrum świata, z tym, że jej granice wyznaczają równocześnie koniec akceptowanego, sakralizowanego świata, poza którym rozpościera się obszar nieznanego, zła i zagrożenia. Taki sposób postrzegania rzeczywistości²⁸⁵ najlepiej dokumentuje zachowanie drwali huculskich w drugiej części *Zwady*: część z nich nie zgadza się na czasowe nawet opuszczenie swojego świata, atawistycznie wręcz obawiając się obcej, niebezpiecznej przestrzeni, w której wszystko jest przerażająco inne, niepoznawalne i niewyobrażalne.

W powszechności takiej postawy odnajdujemy świadectwa nieprzygotowania społeczności górskiej na konfrontację z nadchodzącą w szybkim tempie cywilizacją i symptomy przyszłej tragedii. I znowu jedynie Foka, świadomy zagrożeń zasklepienia się w swojszczyźnie, stara się przekonać sąsiadów – rodaków o błędach takiego sposobu myślenia i skłonić ich do szerszego otwarcia na świat i dostrzeżenia również jego pozytywów: „To wam mówię, dzisiaj przed odjazdem, nie ma żadnej obczyzny. Oto nauka dzisiejszego dnia. Tam

²⁸⁴ Wyodrębnienie toposu Erec Izrael jest zasadne z punktu widzenia badawczej dokładności, pozwala bowiem zauważyć, iż dzieło Vincenza przedstawia Żydów nie tylko w ich huculskim mateczniku. Stałym motywem chasydzkich legend jest tęsknota za odbyciem podróży do Ziemi Świętej. W chasydyzmie jej źródłem wydaje się być opowieść o Beszcie wędrującym do Ziemi Świętej podziemnym przejściem, do którego wejście stanowi jaskinia na zboczach Palenicy; zob. *Barwinkowy wianek*, s. 190–191.

²⁸⁵ Zob. I. Sikora, *Tetralogia huculska Stanisława Vincenza*, „Odra” 1985, nr 2, s. 47–51.

tylko chyba gdzie się kłócą i gryzą, gdzie handryczą się i biją. A wszędzie, dokąd jedziemy i dojedziemy, ziemia Boża i człowiecza. My potrzebujemy innych, inni nas”²⁸⁶. Powieściowa rzeczywistość przyznała mu rację i zapewne dlatego Barbara Sokołowska uważa, że w takiej postawie Foki odbija się światopogląd Stanisława Vincenza, poszukującego w dziejach prawdy uniwersalnej, wyrażającej się w słowach młodego inicjatora butynu²⁸⁷.

2.4.8 Przestrzeń jako ekspozycja Inności

W poszukiwaniu fantazmatów Inności w tetralogiach Strykowskiego i Vincenza nie można pominąć kategorii przestrzeni, zwłaszcza w odniesieniu do mających miejsce już kilkadziesiąt lat temu badań twórcy geografii humanistycznej – Yi-Fu Tuana. Wprowadził on do geografii, a za jej pośrednictwem do nauk humanistycznych pojęcia „przestrzeni” i „miejsca”, opozycyjne, a zarazem koherentne, znaczące w poszukiwaniu sensów niesionych przez opisywane cykle powieściowe.

Przestrzeń bowiem, jak sugeruje Yi-Fu Tuan, jest ukierunkowana na przyszłość, symbolizuje wolność i zachęca do działania. Jest kusząca, ale – jeśli weźmie się pod uwagę chociażby wspomniane już węgierskie doświadczenia Modcego czy zachowania Vincenzowych butynarów – oznacza równocześnie zagrożenie, jako że „otwarta przestrzeń nie ma wydeptanych ścieżek i znaków drogowych. (...) Jest jak pusta karta, której znaczenie można dopiero nadać”²⁸⁸. Wolność działania jest kusząca, ale ewokuje również lęk, jeśli do takiego działania jesteśmy nieprzygotowani, bądź z jakichś powodów zmuszeni. Równocześnie jednak przestrzeń może być dobrze nam znana, oswojona, poprzez „zamknięcie i ucłowieczenie” stającą się „miejscem”, czyli „spokojnym centrum ustalonych wartości”²⁸⁹. W takiej sytuacji poczucie zatłoczenia, istnienia wśród obcych czy wręcz wrogich ludzi zmieni się w swe przeciwieństwo – bliskość drugiego człowieka pozwalającą zredukować przestrzeń, a tym samym zmniejszyć jej grozę²⁹⁰.

Spostrzeżenia autora *Przestrzeni i miejsca* są z punktu widzenia tekstów Strykowskiego i Vincenza bardzo ważne, pozwalają znacznie lepiej skonstatować sytuację bohaterów

²⁸⁶ Zwada, s. 458.

²⁸⁷ Zob. B. Sokołowska, *Romantyczne znaki ocalenia w epopei „Na wysokiej połoninie”*, [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, dz. cyt., s. 114.

²⁸⁸ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 75.

²⁸⁹ Tamże. Rozwinięcie koncepcji miejsca znaleźć można na s. 99, gdzie czytamy m.in., iż „Przestrzeń odczuwana jako dobrze znana staje się dla nas miejscem. Doświadczenia ruchowe i obserwacyjne, a także umiejętność tworzenia pojęć są potrzebne wtedy, kiedy przestrzeń jest wielka”.

²⁹⁰ Zob. tamże, s. 81.

w świecie przedstawionym, wyjaśnić ich zachowania czy wzajemne relacje, zdiagnozować ich Inność. Wymagają jednak pewnego dookreślenia. W czwórksięgach, inaczej niż u Yi-Fu Tuana, trudniej znaleźć (choć nie jest to niemożliwe) uzasadnienie dla słów, iż „istotom ludzkim potrzebne jest zarówno miejsce, jak i przestrzeń. Życie człowieka jest dialektycznym ruchem między bezpiecznym schronieniem a przygodą, przywiązaniem a wolnością”²⁹¹. Słabo dostrzegalny jest w nich ów „dialektyczny ruch”, zwłaszcza w odniesieniu do tekstów Juliana Strykowskiego, w których wyjście poza obszar znany budzi przede wszystkim zagrożenie i strach i rzadko niesie ze sobą ekscytację poznawania.

Uzasadnienie tego spostrzeżenia wymaga po raz kolejny odwołania się do ukazanego u Strykowskiego obrazu *sztetla*, miejsca tyleż brzydkiego i odpychającego, jeśli by patrzeć na nie z perspektywy nieżydowskiej, co i wyidealizowanej ojczyzny²⁹², jedyne miejsce na ziemi, wedle optyki żydowskich mieszkańców miasteczka. *Sztetl* postrzegany przez zamieszkujących go Żydów jawi się jako Tuanowskie „miejsce”, konkretne, ściśle określone terytorium, doskonale rozpoznane i przez to bliskie. To, co poza nim, to – jak pisze Więclawska – „ziemia obca, królestwo złodziei, morderców, złych duchów i dybuków”²⁹³. Wyraźnie widać to w *Echu*, w którym znacząco poszerzona zostaje, w stosunku do *Głosów w ciemności*, topografia miasta. W nich to mamy przede wszystkim do czynienia z Placem Bóźniczym²⁹⁴, stanowiącym oś żydowskiego funkcjonowania w miasteczku, natomiast w drugiej części dylogii dostrzec można bardzo obszerny, z perspektywy matki Aronka w konwencji narracji personalnej prowadzony opis ulic w chrześcijańskiej części miasta, znajdującej się poza wąsko rozumianym *sztetlem*. Wybrała się tam wraz z młodszym synem w poszukiwaniu mecenasa, który mógłby pomóc uwięzionemu Modchemu. Można w nim co prawda dostrzec elementy idealizacji i z trudem dopuszczanego do świadomości zachwyty odmiennością

²⁹¹ Tamże, s. 75.

²⁹² Warto w tym miejscu przypomnieć typologię wizerunków *sztetla* Davida Roskiesa, który wyróżniał następujące nurty przedstawienia miasteczka w literaturze: 1. Żydowskie getto, ubogie, zacofane, które trzeba zreformować lub opuścić; 2. Miejsce, które kryje w sobie żywotność kulturową i tradycyjne wartości, lecz jest poddane naciskom i prześladowaniom; 3. *Sztetl* jako wyidealizowana ojczyzna, symbolizująca najwyższe wartości, spokojny, sielankowy kraj dzieciństwa, niemalże raj utracony, zaklęty w czasie; 4. Miejsce męczeństwa Żydów w czasach II wojny światowej; zob. K. Więclawska, *Zmartwychwstałe miasteczko... Literackie oblicza sztetl*, Lublin 2005, s. 13. Do typologii Roskiesa, choć w sposób skrótowy, nawiązuje także Kamila Solon-Serek, dz. cyt., s. 167.

²⁹³ K. Więclawska, dz. cyt., s. 18.

²⁹⁴ O ważności Placu Bóźniczego w Stryju w odniesieniu do własnego życia wspominał Strykowski w rozmowie z Ewą Kobylską: „Dla mnie nie Galicja i nawet nie Stryj, ale Plac Bóźniczy. To jest moja ojczyzna. Kiedy wprowadzaliśmy się stamtąd, miałem dziesięć lat. I potem kiedy musiałem przejść przez Plac Bóźniczy, to płakałem”. Był to *axis mundi* żydowskiego świata, a o innych ważnych topograficznie miejscach Strykowski mówił tak: „ja wychodziłem na rynek. I do pasażu Goldmana. Tam spotykałem Polaków i Rusinów. Ale ja z nimi nie rozmawiałem i nie starałem się z nimi porozumieć. To był dla mnie zupełnie obcy świat”; zob. E. Kobylska, „*Być wiernym żydowskiemu narodowi...*”, dz. cyt., s. 13.

architektoniczną, czystością i bogactwem oraz losem, porównywanym także do swojego. Widać to np. w przedstawieniu nie-Żydów:

Tamci też wierzą w Boga. (...) I do tego im Bóg bardziej pomaga niż Żydowi. Nie śpieszą się, wiedzą, że zdążą. Nie muszą uganiać się za groszem, on do nich sam przychodzi. Twarz jasna, gładka, nie zaciemniona brodą, nie leży na niej troska ani strach, że nie będą za co mieli urządzić soboty. (...) Kobieta nie pracuje na męża i na siebie. Mąż zarabia, jak Bóg przykazał, a żona gotuje codzienny obiad. (...) Młodzi się radują. Spacerują z gołą głową, latem nie noszą ciężkiej kapoty, wyrośnięci, krew z mlekiem, wychodowani na bułeczkach z masłem²⁹⁵.

Jednak zdecydowanie przeważa obawa, strach i poczucie niepewności w wyniku opuszczenia przestrzeni znanej i oswojonej (czyli „miejsca”) oraz zderzenia z odmienną religijnością, uznaną za niebezpieczną i wrogą. Matka, twierdząc, iż tylko „gdzie są Żydzi, jesteśmy w domu”, stara się jak najbardziej odcinać od przestrzeni, w której z konieczności się znalazła, a obserwowane piękno skutecznie sobie zohydzać:

Na rogach ulic matka pokazywała kartkę z adresem. Nie umiała go powtórzyć, przekręcała nazwę, nikt nie mógł się domyślić, że to Trybunalska. Nigdy tu nie była. Nie miała po co. Inne domy, inni ludzie. (...) Ulica, jak jeden długi dom, z dachami niższymi i wyższymi, zatoczyła łuk na zakręcie razem z gościńcem, po którym jechały podrygujące dorożki i ciężkie miejskie wozy. I nie podnosiły tumanów kurzu. Jeden długi dom z zamkniętymi za dnia bramami. Na placu Bóżniczym otwarte są w nocy, widać całą dobę grasują tutaj złodzieje. Jest, Bogu dzięki, co kraść²⁹⁶.

Piękno i bogactwo ulic chrześcijańskiej części miasta osłabiane jest przez Elke zawistną konstatacją, iż żyjąca w takiej rzeczywistości społeczność narażona jest na kradzieże i życie w strachu o swój dobytek. Przeciwstawia jej wielką nędzę centrum żydowskiej dzielnicy miasteczka, wartościując ją jednak pozytywnie i uznając za bezpieczną i wolną od kradzieży. Mamy w tym wypadku do czynienia z fałszywą mityzacją przestrzeni i tym, co Danuta Sosnowska nazywa „cywilizacją uczucia”, która nie odnosi się do zjawisk z zakresu estetyki i metafizyki, ale do zjawisk społecznych i etyki, rozumianej jako zbiór najprostszych zasad religijnych²⁹⁷. W *Echu* opisany jest bowiem powrót matki z budki, w której sprzedawała niedrogie materiały i produkty pasmanteryjne i jej strach o bezpieczeństwo towarów: „Wczoraj złodzieje włamali się do budki Szajtele, na szczęście nic nie znaleźli, bo Szajtele z trzema córkami zaniósł towar do domu. Trzeba będzie robić to samo. Ale kto mi pomoże?”²⁹⁸.

²⁹⁵ *Echo*, s. 31–32. Paclawski zauważa, że w odróżnieniu od *Echa*, w *Głosach w ciemności* przestrzeń „została zorientowana przez podanie nazw głównych ulic miasta – Bolechowskiej i Drohobyckiej. Topografię wewnętrzną wyznaczają płynąca na przedmieściu rzeka, droga do bóżnicy, targowisko, mieszkania kilku osób oraz cerkiew i księży sad. Wyeksponowanie części żydowskiej wywołuje wrażenie, że ona dominuje w mieście, oddaje także stopień izolacji społeczności żydowskiej”, tegoż, *O twórczości Juliana Strykowski*, dz. cyt., s. 100.

²⁹⁶ *Echo*, s. 31–32.

²⁹⁷ Zob. D. Sosnowska, *Inna Galicja*, Warszawa 2008, s. 190.

²⁹⁸ *Echo*, s. 8.

Ujawnia się tutaj najważniejsza cecha przestrzeni *sztetla* kreowanej przez Strykowskiego. Jest nią wyraźny podział na dwa kontrastowe obszary – żydowski i chrześcijański, wskutek czego w miasteczku utożsamianym ze Stryjem powstają dwa z trudem przenikające się światy, w obrębie których żyją i poruszają się bohaterowie²⁹⁹, tworząc tym samym przestrzeń Inności względem dominującego świata chrześcijańskiego, ale też zarazem powodując, iż świat chrześcijański, choć sąsiedzki, stawał się obcy. W ten sposób wyraźnie uwidacznia się kulturowa obcość spojrzenia na otaczającą rzeczywistość³⁰⁰. Taki rodzaj konstrukcji przestrzeni *sztetla* trafnie określił Wiesław Kot, nazywając go „układem zamkniętym”, czyli takim, w którym najbliższe okolice własnego domu są dla bohaterów całym światem³⁰¹. Świadczą o tym wyznaczniki indywidualizowanej topografii. W *Głosach w ciemności* i *Echu* Tojwie przemieszcza się przede wszystkim między domem, bóżnicą rabina z Głogowa a mieszkaniem jego córki Pesi, z rzadka udając się w inne rejony dzielnicy żydowskiej. Elke, jego żona, większość czasu spędza w swej kupieckiej budce na rynku, a kończąc pracę najczęściej natychmiast wraca do domu i swych gospodarskich zajęć. Pozostałe części tetralogii także eksponują geograficzną lokalność. Dla starego Taga, właściciela austerii, która „stała na skraju miasta, przy dulińskim szlaku, wiodącym na Skole, na Karpaty, w pustkowiu prawie, daleko dość od szkoły i bóżnicy”³⁰², to właśnie karczma oraz przylegająca do niej łąka nad potokiem stanowiły *axis mundi*. Odchodziły od niej tylko dwie symboliczne drogi, zamykając życie Taga w topograficznym trójkącie: odziedziczona po

²⁹⁹ K. Więclawska, dz. cyt., s. 60. Autorka szczegółowo określa topografię miasteczka, akcentując jej niejednorodność i zaznaczając, iż bohaterowie mieszkają w najbardziej żydowskiej części Stryja, w samym zaś mieście istnieją też inne ulice zamieszkiwane przez mniej bogobojnych, bardziej zasymilowanych Żydów, inne bóżnice czy domy nauki. Spostrzeżenie to porównać można z analizą przestrzeni dokonaną przez Jana Paławskiego. Według niego krąg widzenia topograficznego jest wyraźnie zawężony, co – zgodnie z intencją kieleckiego badacza – pozwala pisarzowi zająć się tylko żydowską częścią mieszkańców, „a opis może odnosić się do każdego galicyjskiego miasteczka, przynajmniej we wschodniej Galicji”, tegoż, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 91–92.

³⁰⁰ Sosnowska rozciąga tę kulturową obcość, zwłaszcza polskiego i rusińskiego spojrzenia, na całą Galicję, uzasadniając to porównaniem starego i nowego porządku oraz sposobem patrzenia na świat współczesny przez obydwa etnosy; zob. tejże, dz. cyt., s. 188.

³⁰¹ Zob. W. Kot, dz. cyt., s. 14–30. Taką postawę bohaterów, poruszających się niemal wyłącznie z dawna utartymi szlakami Eugenia Prokop-Janiec nazywa z łaciny „insularnością” i wiąże z ze specyfiką *sztetl*: „To właśnie insularność, autentyczność i czystość odróżniać miały żydowską kulturę wschodnioeuropejską od poddanej wpływom otoczenia i integrującej się z kulturami sąsiadów żydowskiej kultury na zachodzie Europy i w Ameryce. Za przykład – a zarazem model – tak rozumianej kultury wschodnioeuropejskiej służyło *sztetl*: żydowskie miasteczko, uznawane za zamkniętą żydowską enklawę, kulturowy mikrokosmos, «Jerozolimę na wygnaniu» stworzoną przez zbiorowość spojona silnymi religijnymi więzami i gorliwie strzegącą swej tożsamości”; zob. tejże, *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, dz. cyt., s. 9. Podobnie postrzega przestrzeń w twórczości Strykowskiego Jan Paławski, pisząc: „Obraz diaspory, który jawi się w twórczości Strykowskiego, posiada charakterystyczne cechy. Jedną z nich stanowi jakby ograniczona obecność Żydów w krajobrazie, który urywa się zwykle tuż przed przedstawioną rzeczywistością. W ten sposób ukazany świat przybiera kształt zamknięty już przestrzeniem jego usytuowaniem. Lokalizacja w takim ujęciu nabiera sensu poznawczego”; zob. tegoż, *O twórczości Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 30.

³⁰² *Austeria*, s. 141–142.

przodkach austeria, o której mówi, że po jego śmierci nikomu już ona nie będzie potrzebna – szpital w pobliskim miasteczku, do którego dowoził mleko – młyn parowy Axelrada, w którym pracował jego jedyny syn, Elo. Tak uporządkowana przestrzeń czyniła bohatera szczęśliwym i określała sens jego życia:

Tak, to było szczęście. Nie uciekać razem z innymi z miasta może być szczęściem. (...) Stary Tag może zostać sam. Tu się urodził on, jego ojciec, tu umarli jego rodzice, żona, tu chce umrzeć. Jeśli człowiek nie czuje się pewny we własnym łóżku, gdzie może się czuć pewny. (...) Wśród obcych?³⁰³

Nieprzypadkowo zatem karczma porównana jest do arki Noego, staje się bardzo wyraźnym symbolem. To w niej gromadzą się bowiem uciekający przed zbliżającą się do miasteczka armią rosyjską, o okrucieństwie której opowiadano mrozące krew w żyłach historie. Austeria ukazana u progu I wojny światowej staje się więc miejscem podsumowania dotychczasowego życia, określenia nowych priorytetów, powzięcia planów na przyszłość. To w niej także ujawniają się ludzkie pragnienia i słabości uwolnione strachem przed wojną. Symbolizuje także, jak zauważa Więclawska, „ostatni moment trwania społeczności *shtetl* w jego dotychczasowej postaci, w obliczu śmiertelnego zagrożenia, w przeddzień jego rozpadu”³⁰⁴. Dodajmy – rozpadu ostatecznego.

Także Azril, choć wraca do rodzinnego miasta po wielu latach nieobecności, stara się przypominać sobie na nowo miejsca najlepiej zapoznane w młodości i w ich przestrzeni pozostawać, szukać w nich tego, co minione. Czynią tak również inni bohaterowie *Snu Azrila*, którzy – jak pisał Kot – „oswoili niewielką przestrzeń kilku ulic małego miasteczka”³⁰⁵. Dotyczy to zwłaszcza przyjaciela Azrila z lat młodzińskich, Luzera oraz jego starego ojca, noc w noc wstającego i podążającego wciąż tą samą drogą ku synagodze, by ostatecznie nigdy do niej nie dochodzić, co było uznawane za karę za grzechy popełnione w młodości.

³⁰³ Tamże, s. 141.

³⁰⁴ K. Więclawska, dz. cyt., s. 66. O karczmie Taga jako o arce Noego pisze też Ewa Wiegandt, uznając, iż austeria oraz – szerzej – przedwojenne miasteczko „jako element idealizowanej monarchii habsburskiej istnieją poza historią, w świecie pozaczasowych wartości religijnych, natomiast sprofanowane przez Kozaków miasteczko i szosa z tłumem uciekinierów reprezentują zanik tychże wartości”; zob. teź, „*Jak trwoga to do Boga*”..., dz. cyt., s. 62. Podobnie miejsce to ujmuje Joanna Kisielowa, pisząc: „Podczas doby, opisaney w powieści, izba austerii jest szczególnie zatłoczona. Zatrzymali się w niej Żydzi, uciekający przed wojskiem kozackim. Są przybyszami ze świata, który właśnie przestał istnieć. Metafora arki Noego, kilkakrotnie powracająca jako określenie austerii, wydaje się wyjątkowo trafna. Karczma Taga gromadzi całą różnorodność gatunków dawnego świata”; zob. teź, *Karczma, arka Noego i labirynt losu. O „Austerii” Juliana Strykowskiego*, [w:] *Między Kadenem a Andrzejewskim. W kręgu powieści polskiej XX wieku*, red. W. Wójcik, Katowice 1995, s. 118. Inaczej widzi austerię Henryk Bereza, dla którego „niczym dom weselny w *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego staje się miejscem chwilowego pobytu bohaterów, którzy wygłaszają własne kwestie i albo wychodzą, albo stają się widzami, ustępując miejsca innym. Ten szopkowy charakter utworu pozwala na ogromną pojemność podawczą przedstawienia”, tegoż, *Tradycja u Strykowskiego*, „*Twórczość*” 1972, nr 2, s. 130–131, cyt. za: J. Paławski, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 143.

³⁰⁵ W. Kot, dz. cyt., s. 26.

Potraktowanie ukazywanego przez Strykowskiego *sztetla* jako „miejsca” koreluje z założeniami fenomenologii, uznającej przestrzeń za byt relacyjny, znaczący, a nie tylko obiekt geograficzny. Odpowiednią zdaje się być tutaj wykreowana przez Martina Heideggera formuła „bycia-w-świecie”, znosząca przeciwstawienie przestrzeni i człowieka, która – według niemieckiego filozofa – nie istnieje poza człowiekiem, lecz z nim współistnieje³⁰⁶. Idąc tym tokiem myślenia należy stwierdzić zatem, iż „ubóstwo *sztetla* wpływać będzie na sposób ukazywania postaci, jako że rzeczywistość miasteczka, getta bądź żydowskiej karczmy wiejskiej to upostaciowanie biedy i brzydoty”³⁰⁷. Warto w tym miejscu dodać, że według Stefana Kaszyńskiego, materialne ubóstwo Żydów miało być karą za ich Inność, przejawiającą się w wyobcowaniu, odmienności kulturowej czy ortodoksyjnej tradycji³⁰⁸. Galicja w takim ujęciu jawi się więc jako –

przestrzeń tożsama w powszechnej mentalności z krainą nicości, choroby, wegetacji na pograniczu życia i śmierci, czyli owej żydowskiej *Luftexistenz* – egzystencji zawsze o krok od śmierci głodowej, nieskończenie labilnej, kruchej i niedopełnionej, zbliżonej bardziej do niebytu niż jednak mocnego w swych posadach życia innych mieszkańców Galicji: polskich chłopów, Hucułów, Słowaków, Rusinów³⁰⁹.

Zamieszkujący tę anty-Arkadię ludzie zyskują zatem miano *Luftmenschów*, „ludzi żyjących powietrzem”, różnych drobnych rzemieślników, groszowych kupców, handlarzy starzyzną i skórami padłych zwierząt itp. Taki konterfekt znajdujemy w *Śnie Azrila* w postaci wędrownego kupca, który próbując głównemu bohaterowi sprzedać różnego rodzaju modlitewniki czy senniki, tak charakteryzuje sam siebie: „Z czegoś trzeba żyć. Jeden żyje z tego, drugi z tamtego. A ja żyję z powietrza. Mój interes jest z powietrza. Żyję z ludzkiej ciekawości”³¹⁰.

³⁰⁶ Zob. więcej: M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 70–71.

³⁰⁷ S. H. Kaszyński, dz. cyt., s. 38. Bardzo sugestywny opis brzydoty *sztetla* autorstwa Waleriana Kalinki przywołuje Tomasz Gąsowski w tekście *Galicja – „żydowski macecznik”*: „Przepełnione rojami Żydów, brudne, rzadko gdzie brukowane, z błotem nieustającym po rynkach i ulicach, które zaledwo kilkutynogodniowa susza oczyszcza, z domkami drewnianymi, (...) mają też właściwy system w układzie ulic i placów. (...) Dookoła rynku idące od domów podcienia napęniają się ruchomymi sklepami, zasiadają Żydzi i Żydówki sprzedając wszystko, co właścicielowi polskiemu przydać się może”, tegoż, dz. cyt., s. 127.

³⁰⁸ Zob. tamże, s. 33.

³⁰⁹ U. Górską, *Galicja jako przestrzeń mentalna. Próba uchwycenia specyfiki tego regionu z perspektywy żydowskiej „Luftexistenz”*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010, s. 190.

³¹⁰ *Sen Azrila*, s. 22. Wizerunek takiej „powietrznej egzystencji” przedstawił także Martin Pollack: „Wędrowny sklep z książkami, rzemieniami modlitewnymi i frędzlami przesuwiał się wolno ulicami. Spod obu kłap chałata, z kieszeni wystrzępionego kaftana, a nawet z kieszonek na piersiach, czyli – z każdego zakamarka zwieszały mu się te frędzle i rzemienie, przy czym rękoma obejmował całe stosy książek, na których znów piętrzyły się kłęby frędzli i rzemieni, tak że zza nabożnego towaru wyglądał jedynie zmiętoszony cylinder tragarza i para wydeptanych pantofli”, tegoż, *Po Galicji*, przeł. A. Kopacki, Wołowiec 2007, s. 40. Przeciwny obraz widzimy w czwórksięgu Strykowskiego tylko raz – w *Głosach w ciemności*, gdy Heiber opowiada o przekształcaniu rękami syjonistów pustyni w raj: „Kamienista ziemia odżywa. Eukaliptusy wysysają malarię z błot. Drzewa i lasy zapuszczają korzenie. *Luftmenschen schlagen Wurzeln*. To są pionierzy, jakich nie znał świat”, s. 269.

Dotychczas ukazywana fizyczna brzydota, zauważalna w postaciach chasydów, wynikała z postępującej degradacji ruchu zapoczątkowanego przez Beszta. Teraz dostrzegamy również, iż szpetota przestrzeni może kreować także adekwatnego człowieka. Opisów ludzkiej fizycznej niedoskonałości znajdujemy w czwórksięgu Strykowskiemu wiele, najliczniejsza – używając określenia Wiesława Kota – „parada kalek” widoczna jest jednak w jego pierwszej części, *Głosach w ciemności*, a te same postacie prezentują nam się także w *Echu*. Już na pierwszej stronie powieści poznajemy uczestników uroczystości rozpoczęcia nauki Chumesz przez Aronka:

Środek stołu zajmowali przede wszystkim mieszkańcy z piętra: zegarmistrz Zajnwel w ciemnych okularach na krótkim, grubym nosie, czarny Szulym, skupujący po wsiach skóry padłego bydła (...) oraz właściciel narożnego sklepu korzennego i innych wiktuałów, Jojne, o podługowatej, końskiej twarzy. Na końcu stołu siedzieli: blacharz Sane z jednym pustym oczodołem, Geceł ze sparaliżowaną nogą, mąż Zelde, szmaciarz, oraz czyściutki zawsze krawiec Zysie, garbaty, zwracający wciąż przerażone spojrzenie na swego syna, Mosze-Łajba³¹¹.

Ten katalog ludzkich osobliwości jest znacznie dłuższy. Znajdujemy przecież także gospodarza domu, „długiego Leizora” czy obrzydliwie się śliniącego, ociężałego umysłowo Froimka „o lepkich oczach”, o którym Elke mówi dosadnie: „Wypierdek, z przeproszeniem, a nie narzeczony. Jemu do chederu iść, a nie żenić się”³¹². *Sen Azrila* przynosi zaś obraz „garbatego Majlecha”, reb Chila – starego, chorego mężczyzny, „pusty pęcherz na kości” o „żółtej, cienkiej, zmarszczonej skórze”³¹³ czy zniedołężniałego, ordynarnego starego olejnika Mendla.

Kobiety wcale nie prezentują się lepiej na tle swych mężów czy synów. Widzimy więc niską i bardzo grubą, „jakby ktoś nałożył stos poduszek”³¹⁴ Surale, córkę rabina z Głogowa, „tęgą, jakby opuchniętą Zeldę”³¹⁵, skupującą szmaty żonę Gecla-kaleki oraz jedną z bohaterek *Austerii*, „małą i pulchną, w staromodnej sukni z ogonem, ściągniętą w pasie”³¹⁶ Blankę, drugą żonę fotografa Wilfa, kobietę o wielkim, niemal chorobliwym erotycznym temperamencie. I jakby dla kontrastu widzimy Charojzę, wiecznie zatroskaną matkę Mosze-Łajba, która „kłapała sztuczną szczęką”³¹⁷ oraz chudą Chaję, wścibską i wszędobylską, ciągle jedzącą brudne, noszone w kieszeni karmelki i cmokającą przez zepsute zęby, a właściwie „czarne

³¹¹ *Głosy w ciemności*, s. 5–6. Brzydota Jojnego uzupełniona jest o opis Aronka przedstawiony w dalszej części utworu: „Jojne był chudziutki i sięgał ojcu do ramienia, ale głowę miał dużą, końską. Był bardzo brzydki i gdyby nie to, że on właśnie sprzedawał rodzynki i migdały, trudno byłoby nań patrzeć”, tamże, s. 153.

³¹² Tamże, s. 123.

³¹³ *Sen Azrila*, s. 70.

³¹⁴ *Głosy w ciemności*, s. 97.

³¹⁵ Tamże, s. 12.

³¹⁶ *Austeria*, s. 150.

³¹⁷ *Głosy w ciemności*, s. 15.

pniaki zębów”³¹⁸. *Sen Azrila* przynosi zaś ogólną charakterystykę „krzywej Pryncy”, brzydkiej, ale za to posażnej żony głównego bohatera oraz „krzywej wdowy Machli”.

Z brzydotą ludzi koreluje brzydota miejsc, w których przebywają. Domy chrześcijan są zadbane, bogate i dostatnie, natomiast mieszkania żydowskie rażą ubóstwem i zaniedbaniem, choć trzeba przyznać, iż dotyczy to przede wszystkim domów biednych Żydów. Niemniej na poziomie uogólnienia domostwa Polaków i Żydów różnią się od siebie znacząco. Co ciekawe, sposób kształtowania przestrzeni mieszkalnej zdaje się być jednym z elementów dążeń do asymilacji z Polakami, świadomego porzucania Inności. Widoczne jest to chociażby w wizerunku domu wychrzczonej Żydówki Kassarabowej, widzianego oczyma Aronka:

Podłoga w sieni połyskiwała czerwono. Aronek przypomniał sobie drózkę w sadzie księdza. Pachniało tu gotowanymi jabłkami i wanilią. Weszli do dużego pokoju z wazonami, z roślinami skręconymi, wysokimi jak drzewa, o wyciętych dziwacznie liściach, skręconych gałęziach, sięgających sufitu. W kącie, na trzech nogach, szczerząc białe zęby, stała duża, lśniąca szuflada. Aronek widział to po raz pierwszy. Obok na okrągłym stołku leżała poduszka wyszywana w kwiaty. Na kanapie było ich więcej. Miękki dywan zakrywał pół podłogi. Obrazy na ścianach wisiały gęsto obok siebie³¹⁹.

Mieszkania Żydów były inne. Niewietrzone, z wszechobecnym zapachem stęchlizny, z podstawowymi zaledwie sprzętami, jako że to, co mogłoby ocieplać wnętrze, czynić je wygodniejszym, wykorzystywane było tylko przy okazji świąt. Takim też było mieszkanie Tojwiego, a jego ubóstwo w pełni można było dostrzec wówczas, gdy zaczęła je przekształcać Maria, świadoma jakości życia poza wspólnotą mieszkańców *sztetla*:

Teraz okna pokoju były zawsze na oścież otwarte przez cały dzień. W sobotę wieczór nie zdejmowano już obrusa i zostawiano go na cały tydzień. Na dni powszednie. Obrus był z grubego czerwonego materiału w żółte kwiaty i zielone liście. Takie same kapy leżały na łóżkach. Na kanapę siostra położyła kaszmirową chustę. (...) Siostra chodziła do Starej Olszyny (...) i przynosiła białe i żółte kwiaty. (...) Jaskry stawiała na stole w szklance, a króliki, ujęte w niebieską aksamitną wstążkę, zawieszała we wnęcie na ścianie³²⁰.

³¹⁸ Tamże, s. 31. Na spostrzeżenie Szewca, iż to chuda Chaja jest najbardziej wyrazistą postacią z sąsiadów Tojwiego, Julian Strykowski odpowiada, iż „...to mylny sąd. Chuda Chaja jest może bardziej jaskrawym charakterem, który jest mieszaniną śmieszności graniczącej z groteską, wścibskości, natrętnego mieszania się w cudze sprawy oraz stałego grymasu słodczy, jak stały jest karmelek, z którym się nie rozstaje. Ale jaskrawość nie jest synonimem wyrazistości”, P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, dz. cyt., s. 13.

³¹⁹ *Głosy w ciemności*, s. 237.

³²⁰ Tamże, s. 198–199. Opis ten w pełni odpowiada wspomnieniowemu wizerunkowi domu przywołanemu przez Strykowskiego w *Ocalonym na Wschodzie*: „Dom był jednopiętrowy, murowany. Mieszkaliśmy na parterze. Kuchnia wychodziła na ciemne, z ubikacjami i podpływającym szambem podwórze. Pokój był duży, jasny, ładnie umeblowany, z widokiem na Plac Bożniczy. W oknach wisiały tiulowe firanki, które mi się podobały, kiedy wzdymał je wietrzyk. W pokoju stały dwa łóżka i szafa zdobna w rzeźbione kolumnienki, zwieńczone końskimi głowami. Była to secesyjna robota, snycerstwem zadziwiały grzywy. Jak się to dostało do naszego ubożego domu? Matka kupiła te meble za psie grosze u kogoś, kto wyjeżdżał, zdaje się, do Ameryki. Poza tym, jeśli się przyjrzeć bliżej łóżkom, to chromały na nogi i doszło do tego, że trzeba było podeprzeć je ceglami. Szafa zaś miała pękniętą deskę w tylnej ścianie. Kanapa, na której spaliśmy z bratem, wymagała nowego obicia, przez dziurę ceraty wystawała miedziana sprężyna. Stół nakrywano obrusem tylko w soboty i święta”, s. 11–12.

Wcześniej nie przeszkadzała kanapa z wystającą, zardzewiałą sprężyną, na której spali kuzynowie Aronka z Monasterca, gdy przyjeżdżali na naukę do Tojwiego, a mieszkanie było niemal nieopalone: „Modche z ojcem wstawali bardzo wcześnie. Ubierali się przy lampie. Modche dygotał z zimna. Elke skąpiła opału”³²¹. Zamiast zapachu kwiatów, roznosił się zaś przykry zapach stęchlizny i swąd dymu spod kuchni.

Jeszcze brzydszy obraz żydowskich domostw otrzymujemy w *Śnie Azrila*, na przykładzie mieszkania Luzera. Biegają po nim myszy, w kojcu pod piecem siedzi kura, a Azrila „uderzył zapach parzonych, nie obranych kartofli, jak w gorzelni, i siemienia lnianego”³²². Gospodarz pije czarną, gorzką kawę wprost z imbryka bądź „długo i cicho jak koń”³²³ wodę wprost z beczki. Sufit w mieszkaniu był „prawie czarny od owadów. Zrywały się z brzęczeniem i znowu uspokajały”³²⁴, za posłanie zaś służyła wiązka słomy przykryta prześcieradłem.

W intrygujący, bo niezwykle złożony sposób ukazana jest przestrzeń jako ekspozycja Inności z perspektywy dziecka, w tym przypadku Aronka. Wpływać będzie na to nie tylko konieczność wczucia się w postawę kilkuletniego dziecka, jego wizję świata, charakter odczuwania, uświadomienie „filtrów” stosowanych przez dziecko w postrzeganiu otaczającej rzeczywistości. Niebagatelną będzie także świadomość, że Aronek jest *porte parole* autora i tym samym uczestniczy w krytycznym rozliczeniu się z przeszłością dojrzałego pisarza. Strykowski poruszał ten problem wielokrotnie, pisze o nim także Piotr Szewc we wspomnieniowej książce *Syn kapłana*: „Dokładność i precyzja, z jaką Strykowski świat ciemnoty i nędzy zrekonstruował i ocalił, miała źródło w dziecięcej nienawiści i niechęci do tego świata”³²⁵. Wobec zniuansowania ukazania przestrzeni oczami dziecka, w celu jej uporządkowania warto odwołać się do koncepcji „gęstego opisu”, zaproponowanej przez Clifforda Geertza. Umożliwi nam ona bowiem odejście od spójnych strategii interpretacyjnych i skupienie się na tym, co określone działanie bohatera znaczy w konkretnej sytuacji, niepowtarzalnym zachowaniu, odbieranie, nawet jeśli w sposób tylko przeczuwany, Geertzowskich „mrugnięć”³²⁶.

³²¹ *Głosy w ciemności*, s. 33.

³²² *Sen Azrila*, s. 38.

³²³ Tamże, s. 41.

³²⁴ Tamże, s. 43.

³²⁵ P. Szewc, *Syn kapłana*, dz. cyt., s. 13.

³²⁶ Geertz odwołuje się w tym przypadku do przemyśleń filozofa Gilberta Ryle’a, który po raz pierwszy użył tego określenia, a następnie zobrazował koncepcję „opisu gęstego” przykładem dwóch chłopców, którzy gwałtownie mrugają. Pierwszy mruga z powodu nerwowego tik, czyli w sposób od niego niezależny, drugi zaś mruga, aby przekazać jakiś porozumiewawczy sygnał. Ryle zauważa, że obserwator patrzący na te mrugnięcia z boku, ograniczając się jedynie do bezpośredniego opisu tego, co widzi, nie zauważyłby pomiędzy tymi zjawiskami żadnej różnicy. Jak się okazuje, jest ona bardzo istotna, dostrzeżenie jej wymaga jednak nie tylko opisanie

W opisie rodzinnego miasteczka przez Aronka dostrzeżemy zarówno elementy – nawet jeśli nie miłości do miejsc rodzinnych i oswojonych (pamiętać bowiem należy, iż Aronek jest także wyrazicielem późnych emocji Strykowskiego) – to przynajmniej miłych jednostkowych wspomnień z nimi związanych, zwykłej dziecięcej ciekawości świata oraz tego, co Małgorzata Sadowska za Germanem Ritzem nazywa „tęsknotą za Innym”. Wedle autorki *Rasy przeklętej* ma ona sublimowane podłoże homoseksualne, odnoszone do tajonej do pewnego momentu orientacji Strykowskiego³²⁷, niemniej koncepcja Geertza umożliwia nam interpretację owej tęsknoty także na gruncie analizy przestrzeni.

Przestrzeń wykraczająca poza wąsko rozumiany teren zamieszkiwany tylko przez Żydów, która była dla Aronka niebezpieczna, równocześnie kusiła w sposób zwerbalizowany przez Ritza, tym samym realizując także koncepcję przestrzeni Yi-Fu Tuana. Tęsknota za Innością interpretowaną jako lepsza od rzeczywistości żydowskiej, bardziej od niej wartościowa i piękniejsza, widoczna jest w sposobie postrzegania przez malca takich miejsc, jak księży sad (należy pamiętać, że dla Strykowskiego pod określeniem księdza mieścili się duchowni rzymsko- i greckokatoliccy; w tym przypadku mówimy o domu popa) czy tajemniczy Karlsbad zamknięty w szklanej kuli. Typowa, banalna pamiątka ze zdrojowego miasta uruchamia wyobraźnię Aronka i Kiwe-Łoszaka do tego stopnia, iż budynki stają się „dziesięć, dwadzieścia razy większe niż u nas”, a ludzie zostają odhumanizowani w sposób, który zdaje się być projekcją marzeń żydowskich dzieci o nowoczesnym i dostatnim świecie:

- I oni chodzą i jedzą?
- Tam się tylko jedzie. Zamiast nóg oni mają koła. I nic się nie je, tylko lodowaty cukier, a jak jest gorąco, to się je słodki śnieg. (...)
- A jak ktoś ukradnie jabłko?
- Tam jest tyle, ile chcesz. Nie można nawet tyle zjeść. I wszystko za darmo³²⁸.

Jeszcze bardziej odrealniony jest obraz księżego sadu, do którego ogrodzenia zakradają się chłopcy. Kiwe-Łoszak, który bywał tam już wielokrotnie, podchodzi do tej wizji w sposób zdystansowany, natomiast dla Aronka ma ona charakter istic oniryczny, odbierany w sposób synestezyjny:

Aronek czuł rzeźwy zapach. Otworzył szeroko usta. Chwytał chciwie powietrze. Był spragniony. Jeszcze, jeszcze. Bał się, że za chwilę zniknie jasność i spadnie deszcz, i zbrudzi biel ulatującego sadu. Bał się, że świeże tchnienie przestanie drażnić nozdrza, usta, twarz. Chciał tarzać się razem z psem. Chciał podstawić ręce i twarz pod żywy słup wody, poczuć chłodne krople, opadające z migocącej tęczy. (...)

zaobserwowanych faktów, ale także próby zinterpretowania ich sensów. Spostrzeżenia Ryle’a Geertz przeniósł na grunt antropologii; zob. tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, szczególnie ważnym jest rozdział I: *Opis gęsty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, s. 17–46.

³²⁷ M. Sadowska, dz. cyt., s. 383.

³²⁸ *Głosy w ciemności*, s. 111–112.

Serce biło i czuł słodycz pierwszego omdlenia. (...) Żeby teraz stali obok niego wszyscy. (...) I tak wszyscy idą z sadu nad rzekę. Sad ulatuje nad nimi. Wznoszą się razem z aniołami do srebrnego miasta, widzianego przez szkiełko, gdzie nie ma ani bóżnic, ani chederu, ani Schariego, ani długiego Leizora Steifa, ani ojca. Gdzie nie umiera się, gdzie się jada słodki śnieg, rodzyinki i migdały. Gdzie się buja na małych ławeczkach. Gdzie jest wieczna sobota. To był strach i radość, i smutek³²⁹.

Sposób postrzegania miejsc rodzinnych ujmowanych w sposób topiczny, przede wszystkim arkadyjski (w jego mnogich realizacjach, nie tylko typowych, eksponujących szczęście i dostatek) pozwala patrzeć na nie zgodnie z intencją Wiesława Kota, jako na werbalizowany już „układ zamknięty”. Tak postrzegana rzeczywistość, ewokująca i podkreślająca Inność nosi znamiona przestrzeni o charakterze pragmatycznym, wytłumaczalnej w relacji przyczynowo-skutkowej, dzięki swym immanentnym cechom wyrażnie różnicującej się względem pozostałych galicyjskich etnosów. Odsyła nas to do badań Anny Legeżyńskiej, która zauważyła, że kategorię „małej ojczyzny”, a także mitu arkadyjskiego i „kraju lat dziecińczych” można sprowadzić do wspólnego pojęcia Domu, „którego przestrzeń w kulturach archaicznych jawi się w aspekcie mitycznym jako replika uniwersum i powtórzenie aktu tworzenia świata – *gesta deorum*”³³⁰. Dom staje się zatem mikrokosmosem zbudowanym na kształt kosmogonii, doskonałego dzieła bogów, w jego strukturze można odkryć wyraźną symbolikę kosmiczną; dach symbolizuje sklepienie niebieskie, podłoga – ziemię, ściany – cztery strony świata, natomiast próg i drzwi to miejsca „otwarcia” tej struktury³³¹. Łączy się ona w tradycyjnym domu z symboliką sakralną, w której niezwykle ważną funkcję pełni stół – ekwiwalent ołtarza jednoczącego wspólnotę wiernych i przede wszystkim ogień, ognisko – pojęcie kumulujące dwa istotne znaczenia.

Ognisko wyznaczało nową geometrię przestrzeni społecznych, których najważniejszym elementem jest symboliczne wyobrażenie punktu środkowego, sakralnego centrum, „pępka świata”. Jego wyznaczenie dało asumpt do wyodrębnienia z niejednorodnego chaosu obszaru świętego, sfery *sacrum*, dającej początek orientacji w świecie. Miejsce święte, pierwotnie wyznaczone przez ognisko, mogło być wyznaczone także przez dom mieszkalny, a nawet rodzinną okolicę, pod warunkiem realizacji symboliki środka. W świetle prowadzonych rozważań dochodzimy tutaj do kwestii niezwykle istotnej. Materialne upostaciowanie „środka”

³²⁹ Tamże, s. 115. Ireneusz Piekarski przywołuje wypowiedź Strykowski, który twierdził, iż scena zagładania przez dziurę w płocie do sadu księdza wzorowana jest na *Panu Tadeuszu*; zob. więcej: I. Piekarski, *Z ciemności...*, dz. cyt., s. 200.

³³⁰ A. Legeżyńska, *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, Warszawa 1996, s. 10. Ewa Wiegandt przekonuje, że w literaturze autobiograficznej, a do takiej, po części chociaż, należy zaliczyć cykle powieściowe Vincenza i Strykowski, dom konotuje także mit Początku; zob. więcej: E. Wiegandt, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 45–46.

³³¹ Tamże, s. 11.

w analizowanych tekstach Strykowskiego stanowi *sztetl*, czasem rozumiany bardzo wąsko, jako dzielnica zamieszkała przez ortodoksyjnych Żydów, bądź nawet jedynie karczma, jak to ma miejsce w przypadku *Austerii* czy zamieszkały przez żydowską rodzinę dom. Owym środkiem dla Vincenza jest zaś Huculszczyzna, a człowiek galicyjski (u Strykowskiego) i górski to prawdziwy *homo domesticus*, dla którego mikrokosmos jego domostwa (w wyjaśnionym, szerokim znaczeniu) jest repliką obrazu świata i kosmogonii. Przekroczenie symbolicznego progu jako miejsca otwarcia będzie więc krokiem w chaos, gdzie grozi niebezpieczeństwo, śmierć i gdzie czają się demony. Podkreślał to Mircea Eliade, pisząc:

Dom nie jest przedmiotem, „maszyną do mieszkania”, jest on wszechświatem, który człowiek sobie buduje naśladując wzorcowe dzieło bogów – kosmogonię. Budowanie i zasiedlanie każdej siedziby zawsze poniekąd równoznaczne jest z początkiem, z nowym życiem, wszelki zaś początek odtwarza ów pierwotny początek, kiedy ponad światem po raz pierwszy rozbłysło światło³³².

Drugie znaczenie ogniska związane jest z ustanowieniem symboliki wertykalnej Domu, złaczeniem ziemi zarówno z przestrzenią nad-, jak i podziemną, tworzeniem relacji między wszystkimi częściami kosmicznego uniwersum. Dzięki temu świat przedstawiony osadzony został w „środku niebokręga”, w miejscu, „skąd równie blisko jest do ziemi i do nieba, do najgłębszej regionalności i do uniwersalizmu, do Hucuła i do Pana Boga”³³³. Możliwość swobodnego czerpania z pojęć przeciwstawnych wyjaśnia nam problem koincydencji przeciwieństw, przed którym przyjdzie nam jeszcze w toku pracy stanąć wielokrotnie.

Analizując symboliczne znaczenia Domu można dojść do wniosku, iż przestrzenność Inności Żydów ukazanych przez Strykowskiego wiąże się z niechęcią do mobilności, krąg, w którym powinien poruszać się człowiek, jest zakreślony bardzo wąsko, nie wykraczając właściwie poza zamieszkiwaną miejscowość. Przecież nawet Azril, jedyny z głównych bohaterów ukazany jako peregrynujący, tak naprawdę wraca jedynie do miejsc rodzinnych, z tym, że przestały one być już oswojonymi. A Tojwie, udający się do Monasterc, położonych od Stryja zaledwie około 10 kilometrów, sprawia wrażenie odchodzącego na zawsze³³⁴.

³³² M. Eliade, *Świat, miasto, dom*, [w:] tegoż, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 34. Książka ta doczekała się wznowienia w roku 2004.

³³³ J. A. Choroszy, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, dz. cyt., s. 310.

³³⁴ Sposób pojmowania Domu u Strykowskiego zgodny jest z Heideggerowską koncepcją zadowolenia, rozumianą przez niego jako związanie człowieka z przestrzenią w perspektywie losu indywidualnego. Jest ona częścią tzw. teorii Czworokąta, w myśl której mieszkać, to być na Ziemi jako Śmiertelni. Śmiertelni pozostają pod Niebem, w obliczu Istot Boskich; zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, „Teksty” 1974, nr 6, s. 137–152, cyt. za: A. Legeżyńska, dz. cyt., s. 16. Małgorzata Gawrychowska zauważa ponadto, iż „życie człowieka na pograniczu kultur, dzieje jego oddalania się i wychodzenia do drugiego człowieka, w szczególny sposób wiążą się z symbolami domu i drogi”; zob. więcej: tejże, *Dom i droga w prozie Juliana Strykowskiego*, [w:] *Ethos literatury w niespokojnym świecie*, red. E. Feliksiak, Białystok 1989, s. 181–182.

Najbardziej wyrazistą egzemplifikacją niechęci do przekraczania przestrzeni znanej jest mieszkanie zajmowane przez Tojwiego i jego rodzinę. Przywiązanie do tego społecznego mikrokosmosu jest tak silne, iż traci on swe podstawowe funkcje wraz z odchodzeniem z niego kolejnych osób. Wyjazd Marii, ucieczka Modche na Węgry, a w końcu wyjazd ojca do Monasteru spowodował, iż fundamenty rodziny zostały zachwiane, a wszelkie rytualne zabiegi, związane tyleż z sytuacjami codziennymi, co i odświętnymi, utraciły swój najgłębszy sens:

W piątek matka wracała wcześniej. Gotowała wieczerzę: rybę, rosół z makaronem, mięso z marchewką i rodzynkami. Były też ogórki z octem. Do pieca wsadzała obiad na sobotę. Ale dzisiaj nie było ani mięsa, ani rosółu. (...)

- Raz obejdziemy się bez mięsa. Nie ma ojca, nie ma Modche, nie ma rodzynekowego wina, nie ma błogosławieństwa nad kielichem, obejdzie się bez mięsa – mówiła matka.

Tak pojmowany Dom, zgodnie z intencją Gastona Bachelarda, staje się co najwyżej domem onirycznym, w pełni funkcjonującym tylko w marzeniach, snach i wspomnieniach³³⁵. Opuśczenie domu, mieszkania, to wyjście poza *sacrum*, to, co najświętsze, pozostaje przed tradycyjnie pojmowanym progiem. Wyraźnie widać to w dwóch sytuacjach żałoby, kiedy to próg staje się wyraźną granicą dla tych, którzy nie są bezpośrednio dotknięci cierpieniem po stracie. Zakaz dotyczy zresztą przekraczania progu tak do wewnątrz, jak i na zewnątrz. Po śmierci Bejrysta Scheinera –

stary Scheiner kazał zdjąć buty i usiąść na podnóżkach. Rozpoczął siedmiodniową pokutę po zmarłym. Manes i Joel **nie usłuchali ojca i wyszli do jadalni**, gdzie za stołem zebrali się krewni z Doliny i Borysławia. Modche i **polski robotnik ze Skolego, którego Manes zaprosił bez wiedzy rodziców** (wytł. – M.C.), stali na uboczu przy otwartym oknie³³⁶.

Podobnie rzecz się ma w przypadku pokuty po śmierci Marii w Wiedniu, o której to straszną wieść przywiózł Modche, powiernik ostatnich chwil siostry:

Ojciec, matka i Modche siedli na pokucie bez obuwia na niskich podnóżkach. Aronek także zdjął buciki i chodził w samych skarpetkach. Zaszył się w kuchni, gdzie kiedyś sypiały białe koguty. Starał się ukryć płacz, ale dławiony szloch wstrząsał nim, aż dostał bolesnej czkawki³³⁷.

Do mieszkania mają w tym czasie wstęp jedynie Żydzi, w jakiś sposób związani z gospodarzami i przez nich akceptowani (znaczące, że chłodno przyjęta została intrygantka i plotkarka – chuda Chaja) bądź *minjan* – dziesięciu Żydów, którzy codziennie, przez siedem dni (oprócz soboty, kiedy to nie można się smucić), przychodzili odmawiać modlitwę za zmarłych – *kadysz*.

³³⁵ G. Bachelard, *Wstęp do „Poetyki przestrzeni”*, przeł. W. Błońska, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1972, s. 387, cyt. za: A. Legeżyńska, dz. cyt. s. 14.

³³⁶ *Echo*, s. 67.

³³⁷ Tamże, s. 214.

Można by powiedzieć, iż przywołane powyżej przykłady nie stanowią wyraźnej egzemplifikacji Inności, jako że w każdej kulturze dom ze swą przywoływaną przez Legeżyńską symboliką istnieje w semantycznej pełni tylko wówczas, gdy zamieszkują go blisko związani z sobą ludzie³³⁸. Zatem opuszczenie domu choćby przez jednego mieszkańca musi powodować uczucie braku i niepełności. Żałoba zaś także przynależy do postaw ogólnoludzkich, nawet jeśli różni się w szczegółach jej przeżywania. Co ciekawe, żałoba w kulturze żydowskiej wydaje się być niezwykle głęboką, o czym świadczy cały zestaw rytualnych zachowań o charakterze egzystencjalnym. Do wspomnianego powyżej siedzenia na niskich podnóżkach bez obuwia można tu bowiem dodać choćby bardzo wyrazisty w swej eschatologicznej symbolice gest jedzenia ugotowanego jajka (symbolu życia, także tego odradzającego się) posypanego popiołem (oznaczającego marność i zniszczenie, koniec życia):

- Na, masz – matka podała mu (Aronkowi – przyp. M.C.) ugotowane jajko posypane popiołem.
 - Nie... nie... chcę – Aronek z trudem wymawiał słowa rozrywane czkawką.
 - Jedz, musisz to zjeść, to nasza żałoba – zapłakała matka.
- Aronek zjadł jajko. Popiół zgrzytał mu w zębach, chciał go wypluć, przełknął jednak pierwszy raz w życiu ten smak żałoby z gniewem i płaczem³³⁹.

Jednak życie wygrywa w niej ze śmiercią, jako że świętowanie szabatu – Królowej Soboty musi odbywać się w sposób uroczysty i na ten radosny czas opłakiwanie zmarłych zostaje zawieszone.

Podjęcie kwestionujące Inność w odniesieniu do semantyki domu prowadziłoby jednak do uproszczeń. Co prawda specyfika Galicji Strykowskiego pojmowanej wraz z Huculszczyzną Vincenza poprzez kontakt z różnymi kulturami prowokowała wręcz do wymiany i rodziła symbiozę, to jednak skutkowała także powstawaniem tzw. „markerów różnicy”, symbolizujących odmiennosć „nas” od „innych”³⁴⁰. Początkowo nieuświadamiane,

³³⁸ Rozpiętość znaczeń niesionych przez pojęcie Domu znakomicie widoczne jest w *Austerii*. Karczma utożsamiana z arką Noego staje się nią w sposób empiryczny, jako że przewijają się przez nią niemal wszyscy tworzący lokalny mikrokosmos. Pomieści zatem ona i całą grupę rozśpiewanych chasydów, tam spotkamy niewierzącego Gerszona oraz innych Żydów w mniejszym czy większym stopniu odchodzących od tradycyjnej religijności. Ludzi w różnym wieku, różniących się majątnością, sposobem patrzenia na świat i życiowymi doświadczeniami. Tam pojawia się katolicki ksiądz, węgierski żołnierz, tam pojawia się wreszcie śmierć, zaakceptowany zostaje nawet grzech. Nie tylko sankcjonując relację między Tagiem a Jewdochą, ale także zachowanie oszalałego z cierpienia po śmierci Asi Buma.

³³⁹ *Głosy w ciemności*, s. 214.

³⁴⁰ Sformułowanie użyte przez G. Eleya i R. G. Suny’ego przywołuje i wyjaśnia Danuta Sosnowska. Zgodnie z intencją autorów podkreśla ona, iż świadomość własnej etniczności jest konstruowana za pośrednictwem „pól różnicy”, które są zmienne i dynamiczne. Etniczność rodzi się w wyniku kontaktów między grupami, istnieje jako granica konstruowana pomiędzy nimi i wyrażana za pomocą języka symbolicznego. „Markery różnicy” symbolizują odmiennosć „nas” od „onych”, której doświadcza się i którą się reprodukuje w społecznych transakcjach, często bezwiednie i nieświadomie. Dopiero na dalszym etapie te elementy codziennego doświadczenia są „wyjaskrawiane” i „rafinowane”, stając się symbolami kulturowymi, za pośrednictwem których społeczność się określa; zob. tejże, dz. cyt., s. 34.

stawały się one ostatecznie we wzajemnych relacjach tym, co różnicuje, definiując nas względem sąsiadów.

Jeden z takich „markerów różnicy” stanowi bez wątpienia sposób postrzegania krajobrazu i natury, o którym Danuta Sosnowska pisze, iż jest on „prymarnym narzędziem budowania wspólnoty z jednymi i konfliktu (obcości) z innymi”³⁴¹, pomagającym rozróżnić własne i cudze znaki kulturowe. Koresponduje to z tezą Małgorzaty Sadowskiej, wedle której u Strykowskiego –

...natura zawsze istnieje „poza”. Poza szczelnymi murami żydowskiego miasteczka, wilgotnymi biednymi mieszkaniami, poza ciemnym wnętrzem świątyni, poza placem Bóżniczym, domem rabina – na zewnątrz miejsc, w których toczy się ograniczane surowymi nakazami religii życie rodzinne, życie narodu. (...) Natura jest częścią obcego, nieprzyjaznego i skażonego świata (jedynie chasydzi odważą się zanurzyć, zakorzenić w naturze) i jako taka jest niemal zakazana³⁴².

Powoduje to, iż spotkanie z naturą jest w czwórksięgu Strykowskiego spotkaniem z Innym, pragnieniem poznania tego, co fascynujące, a tak obce mentalności społeczeństwa, z którego wywodzą się główni bohaterowie. Trzeba wszakże przy tym pamiętać, iż nie dotyczy to chasydzkiego postrzegania natury, o której Baal Szem Tow mówił, że jest olbrzymim oknem, za którym ukrywa się Bóg. Po raz kolejny najlepiej widoczne jest to na przykładzie losów Aronka, nie tylko zresztą w przywoływanym już, ewidentnie zmityzowanym opisie księżego sadu, uporządkowanego niemal na podobieństwo Raju. *Głosy w ciemności* przynoszą także inny obraz – lodowiska oraz ślizgających się na nim łyżwiarzy, stanowiący dla młodszego syna Tojwiego niemalże misterium, choćby dlatego, że dla Żydów było to miejsce kulturowo obce, a równocześnie niezwykle kuszące. Z prowadzonej z perspektywy Aronka narracji dowiadujemy się, że –

Dookoła koszar były mokradła, które zimą zamarzały. O zmierzchu zapalały się na drutach kolorowe lampki i pary w białych swetrach tańczyły na lodzie. Grała muzyka. To było tak piękne! Matka mówiła, że to nie dla Żydów, że to dobre dla gojowskich dzieci o końskim zdrowiu. Tylko gojowskie dzieci mogą wytrzymać zimno.

Stanął za budką, gdzie zakładano i zdejmowano łyżwy. Ślizgawka połyskiwała. łyżwy błyszczały jak rytualny nóż szojcheta reb Pinie. (...) Dostrzegł na ślizgawce Fańcię. Pan bez czapki podnosił wysoko to jedną, to drugą nogę. Obejmował Fańcię wół, zataczał szybko koła, odrywał się na chwilę, rozpościarał

³⁴¹ Tamże, s. 187. Danuta Sosnowska omawia to zagadnienie na przykładzie opowieści Jakiwa Hołowackiego, który twierdził, iż „prawdziwy” pejzaż, właściwy miejscu zamieszkania danej społeczności wymagał umiejętności odszukania, rozszyfrowania i odczytywania ukrytych znaków kultury, pozostając niewidocznym dla „obcego” oka.

³⁴² M. Sadowska, dz. cyt., s. 387. Warto dodać, iż dla autorki kontakt Żydów z naturą przedstawiany u Strykowskiego oznacza również możliwość wyzwolenia się z krępujących więzów obyczajowych i religijnych, jako że w otoczeniu przyrody, zwłaszcza nad wodą, zawieszane zostają wszelkie nakazy i „płoty” żydowskiej obyczajowości. Dość zaskakująco i chyba niezbyt trafnie brzmią przy tym słowa Józefa Nowakowskiego, który twierdził, że literatura Strykowskiego charakteryzuje się wielką fascynacją urodą ziemi; zob. tegoż, *Wizja „Galicii szczęśliwej” w twórczości A. Kuśniewicza*, [w:] *Pogranicze kultur*, dz. cyt., s. 111.

ręce, zginał się prawie do ziemi i leciał na jednej nodze; zawracał i znów chwycił Fańcię wpół. Fańcia śmiała się, ale nie tak głośno jak w domu, i rozglądała się wokoło³⁴³.

Należy tylko dodać, iż zauroczenie Aronka zabawą na lodzie spowodowało odmrożenie przez niego nóg, które to – błahe w gruncie rzeczy – zdarzenie wywołało nową falę utyskiwań matki, uważającej je za ogromne nieszczęście.

Specyficzny charakter podejścia do natury widoczny jest także w przypadku kąpieli Aronka i Mosze-Łajba w przepływającej przez miasteczko rzece. Dzieci traktują tę sytuację w sposób w gruncie rzeczy typowy, choć w ich zachowaniu widoczny jest pewien dystans, wynikający z jej niecodzienności (świadczy o tym fakt, iż dzieci nie potrafią pływać), a zauważalny w obawie przed wejściem do wody. Gdy jednak Aronek przemógł strach –

Opanowała go radość. Biegł, podnosząc wysoko nogi. Kiedy stawał, czuł, jak zimny prąd uderza o łydki. Wtedy odwracał się i fala podnosiła się wysoko po pas. (...) Aronek zatkał sobie nos palcami i drżąc ze strachu, dał nurka. Woda uniosła go. Płynął pod wodą. Był szczęśliwy, nie wierzył swemu szczęściu³⁴⁴.

Podobnie jednak, jak w przypadku wyprawy na lodowisko, kuszącej młodych, a dla starszych będącej elementem obcym kulturowo, niosącym zło, a tym samym podkreślającym Inność Żydów względem Polaków czy Rusinów, fascynacja dzieci rzeką nie idzie w parze z reakcją ich rodziców. Dla Charojzy, matki Mosze-Łajba, rzeka jawi się jako miejsce niosące śmierć, niemal żywy organizm, rokrocznie żądający ofiary i dopiero później pozwalający na bezpieczne z niej korzystanie. Natura nie przynależy do żydowskiego świata oswojonego, jest mu obca. Świadczą o tym słowa Charojzy, gdy odnalazła już swego syna:

Ile razy mówiła, prosiła, krzyczała, żeby nie chodził nad rzekę. Ta rzeka, żeby się spaliła, to jej nieszczęście. Ile razy mówiła, żeby poczekał z kąpaniem się, aż nie będzie, tfu, tfu, pierwszego topielca. Co rok rzeka musi mieć jednego topielca. Czy może on chce być tym topielcem? Nie może czekać, aż się rzeka uspokoi? (...) Dobrze, że go dzisiaj znalazła, ale jutro? Co będzie jutro? Przecież jutro może go, Boże jedyny, nie znaleźć!³⁴⁵

Odrębność w postrzeganiu natury przez Żydów widoczna jest także w zachowaniu Marii, tak odmiennej już mentalnie i świadomościowo od swych pobratymców. Uczyła ona Aronka nazw kwiatów, które dla Żydów nie stanowiły żadnej estetycznej wartości, a wręcz wierzyli oni, iż mogą być one szkodliwe, np. tak powszechne mleczce mogły według nich wywoływać ślepotę, dlatego nazywano je „ślepunder”. Opowiadała mu także bajki o zwierzętach, a Aronek

³⁴³ *Głosy w ciemności*, s. 30.

³⁴⁴ Tamże, s. 179.

³⁴⁵ Tamże, s. 180. Co ciekawe, z opowieści Aronka wynika, że żydowskie kobiety kąpały się w rzece. Czyniły to jednak bardzo ostrożnie, poza tym miało to miejsce w piątkowe późne popołudnie, co nadaje tej kąpieli charakteru rytualnego, a rzeka, w takim ujęciu, staje się mykwą, s. 178.

wizualizował je, odnosząc do znanej sobie, choć jakże wąskiej rzeczywistości. Dlatego też w bajce o słoniatku i rzece Limpopo słoń był dla niego „koniem z długą szyją”, struś „wielką kurą z ogonem jak miotła” i kojarzył się ze stróżem Prejmyczem, a krokodyl fascynował nie tylko swą egzotyką, ale nawet brzmieniem swej nazwy³⁴⁶.

Groza niesiona przez naturę związana jest także z pojmowaniem przez Żydów grzechu. Przyroda jawi się jako niebezpieczna i obca, bo niosąca sprawiedliwość, karząca za religijne odstępstwa i wychodzenie poza przyrodzoną strukturę społeczną. To ona bowiem wymierza – jak interpretują to Żydzi z placu Bóżniczego – sprawiedliwość na koralniku Rachmile, który ginie rażony piorunem w dzień pogrzebu rabina z Głogowa. Wedle powszechnej interpretacji to nie tylko kara za opuszczenie tak podniosłego religijnie wydarzenia jak pogrzeb rabina, ale także za seksualny kontakt z rusińską dziewczyną, niewynikający w dodatku z uczucia, ale opłacony pięknymi koralami. Kara ta dotknęła zresztą oboje kochanków, którzy schronili się przed deszczem pod drzewem i tam znaleźli śmierć. To tragiczne wydarzenie eksponuje ponadto obcość Żydów i Rusinów, głęboko tajoną niechęć, szukającą tylko pretekstu, by się ujawnić:

Chłopi już wczoraj wiedzieli o wszystkim i wybijali szyby u koniuchowskich Żydów. Na jutro, na niedzielę wszyscy idą do miasta na pogrzeb dziewczyny. Grożą. Za to, że Żydzi zabili chrześcijankę. Ksiądz przyrzekł im, że weźmie udział w pogrzebie. On i wszyscy księża z okolicznych parafii... Z cerkwi ruszą przez miasto na cmentarz³⁴⁷.

Przykładów takiej tajonej niechęci znaleźć można u Strykowskiego więcej, zostaną one przywołane w innych dostrzeganych w tej pracy kontekstach.

2.4.9 Znaczenie gór w huculskiej metaprzestrzeni

W trakcie opisu mitycznej przestrzeni „epopei huculskiej” zauważyliśmy fakt umiejscowienia Huculszczyny w „środku niebokręga”, miejscu, które łączy wszystkie elementy kosmicznego uniwersum, skąd równie blisko zarówno do Boga, jak i do człowieka.

³⁴⁶ Na tego rodzaju personalne ujęcie natury przez Aronka zwracał uwagę Strykowski w *Ocalonym na Wschodzie*, mówiąc: „W *Księżym sadzie z Głosów w ciemności* jest spory opis przyrody widziany oczami dziecka. Starałem się nadać temu tonację prymitywną, rzeczy dla dziecka niezrozumiałych, widzianych po raz pierwszy. Dziecko nie wie, co to jest fontanna, a łabędź to dla niego gęś z wielką szyją”, P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, dz. cyt., s. 223. Ciekawym jest także fakt, iż Żydzi, pogrążeni z jednej strony w głębokiej religijności, a z drugiej zatroskani dniem codziennym, nie przywiązywali wagi do natury, ale także np. do historii miasta, w którym przyszło im żyć. Żadna z części cyklu nie wspomina o przeszłości Stryja. Zwraca na to uwagę Jan Paławski; zob. tegoż *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 90.

³⁴⁷ *Głosy w ciemności*, s. 295.

Wiąże się to z ustaleniem symboliki wertykalnej, której egzemplifikacją jest nie tylko ogień i ognisko, lecz także – a może nawet przede wszystkim – góra.

Problematyka górska zajmuje u Stanisława Vincenza pozycję wyjątkową. Krajobraz górski był przecież jego krajobrazem rodzimym, niemal domowym, z którym żył się od najmłodszych lat i którego wizji nie mógł wyzbyć się aż do śmierci. Pisarz odnosił się do niego zawsze z nieskrywanym uczuciem, przydawał mu wymiar głęboko aksjologiczny, konstytuowany przez wartości tak ważne, jak dobro i piękno. Taka wizja nie dziwi, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że wraz z upływem lat stawała się ona coraz bardziej wizją pamięci, często przywoływaną, a przez to coraz bardziej mityzowaną, upiększaną i pozbawianą wszelkich znamion grozy i niebezpieczeństwa. Z takim właśnie obrazem onirycznym, z wyidealizowanych marzeń zaczerpniętym portretem Czarnohory mamy do czynienia w tetralogii, w rzeczywistości bowiem Huculszczyzna, podobnie jak mityczna Arkadia, z którą po wielokroć jest utożsamiana, była krainą dziką, poprzez swój górski charakter niedostępną, nawiedzaną przez klęski głodu i powodzi.

Góra stanowić może centrum świata, z której wygląda on zupełnie inaczej niż z jakiegokolwiek innego miejsca. W takiej perspektywie zawieszone zostają normy zwyczajnego, ludzkiego oglądu świata, unieważniony zostaje czas – „znaleźć się tam, to nie tylko przekroczyć granice, uchylić ambiwalencje ludzkiej rzeczywistości, lecz również przywrócić stan początku, rajskiego i kosmogonicznego mitu”³⁴⁸. W takim rozumieniu góra staje się *axis mundi*, wyznacza środek wszechrzeczy, umożliwiając centralne otwarcie ku innemu wymiarowi, ku *sacrum*. W opinii Piotra Kowalskiego góra staje się szczególnym wariantem kosmicznego drzewa, drzewa życia, a otwarcie ku *sacrum* czyni ją najbliższą niebu, obszarem zastrzeżonym, w którym przebywać mogą tylko bogowie. Właśnie taki wizerunek górskiej przestrzeni spotykamy w *Na wysokiej połoninie* najczęściej, nieprzypadkowo przecież w Czarnohorze odkrył Baal Szem Tow najdogodniejsze miejsce do odkrywania i poznawania Boga, tam też wybrał się młodziutki chasyd Jekely, szukający w warunkach górskich niczym nieskrępowanych możliwości odbywania praktyk religijnych:

³⁴⁸ P. Kowalski, *Góry. „Ultima Thule”, pustkowia i środek świata*, [w:] *Góry – literatura – kultura*, t. 2, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1996, s. 19–20. Ów mitologizacyjny aspekt gór dostrzegała także Barbara Sokołowska: „Góry Wierchowiny stanowią dla S. Vincenza krajobraz centralny, imperatyw tak silny, że uległszy mistyce wzniesień po opuszczeniu swej «ściślejszej ojczyzny» osiedla się w Alpach francuskich. W górach S. Vincenz dostrzega wielowymiarowość świata, wieczną tajemnicę realizującą się w huculskim porzekadle: *Stój człowiecze! Świata nie przebędziesz*. Góry odbierają ciężar, zdejmują szarpące lęki, dają lekkość, poczucie, że tak naprawdę nieważne są nasze drobne niepokoje. (...) Rozpinając koncepcję swej «małej ojczyzny» S. Vincenz przesycony sakramentem gór uczy, by pozbyć się przedmiotów, rzeczy, które nas wiążą i krępują, których boimy się utracić. Trzeba się przebudzić, bo to, co istotne, jest we wnętrzu człowieka. Gdy odgadniemy swe pragnienia – poczujemy się wolni”, tejsze, *Aksjologia „małej ojczyzny”*. W kontekście rozważań o pisarstwie Stanisława Vincenza, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997, s. 131–132.

stanął przed nim obraz tych modrych gór, lasy ogromne, tajemnicze. (...) A z serca wyleciał blask tęskny, wspomnienie Baal Szema i jak cień orlich skrzydeł mignął nad tym obrazem – widzeniem. (...) Ale w rzece, w skałach, roślinach i chmurach nie szukał związku ze światem. Szukał tylko, jakie jest w nich potwierdzenie Głosu przedwiecznego, jaki ślad Jego pracy, obecności i działania, jaki znak i drogowskaz ku Niemu wiodący³⁴⁹.

Postępowanie Jekelego nie nosi bynajmniej znamion irracjonalności. Związane jest ono ściśle z estetyczną koncepcją, u której podstaw leży immanencja Boga, co oznacza, że świat jest tylko Jego zewnętrzną „odzieżą”, zaś cała rzeczywistość jest jedna i panuje w niej harmonia. Celem człowieka jest dotarcie do Boga i wewnętrzne Jego przeżywanie, a dochodzenie do Niego „przez świat” jest nie tylko najskuteczniejsze, ale i przynosi człowiekowi najwięcej radości. Służy temu etyka serca, postulująca szukanie Boga w przyrodzie i dostrzeganie Go dzięki zagłębieniu do jej wnętrza. Nakazywała ona wzmacnianie własnego światła wewnętrznego, by docierało skuteczniej do Boga i umożliwiało łączenie się „Boga w nas” z „Bogiem w rzeczach”. Stosowanie etyki serca dawało wielką radość z możliwości przeżywania Boga w przyrodzie, która dzięki temu stawała się przyjacielem człowieka oraz powodowała radość z duchowego spotkania z Jahwe³⁵⁰. Zrozumiałe teraz staje się postępowanie Jekelego, bez strachu zagłębiającego się w wierchowińskie lasy i nieobawiającego się żadnych przeszkód, które mogłyby mu uniemożliwić kontakt z Bogiem. Strach jest niemożliwy, jeśli zgodnie z nauką Beszta uznamy, iż Bóg jest wszędzie, w każdej rzeczy, w każdym elemencie krajobrazu i w takiej postaci duchowe z Nim spotkanie jest znacznie łatwiejsze, niż w trakcie studiowania uczonych ksiąg religijnych. One dają bowiem jedynie „papierowe bogactwo” i „papierową wiedzę” niezgodną z istotą chasydyzmu. Konstytutywnym elementem sakrosfery wyznaczanej przez górę świętą, górę – centrum jest cisza, zaprzeczenie zgiełku i codzienności życia, nieodłącznie towarzysząca wspaniałości świata i pięknu pierwotnej przyrody. W obliczu bliskości Absolutu, świadomości możliwości jego osiągnięcia niepotrzebne są jakiekolwiek inne działania – cisza jako antynomia niepewności i rozdarcia staje się najdoskonalszą formą modlitwy. Najpełniej realizuje się ona w scenerii połonińskich łąk, będących uosobieniem spokoju i stanowiących niejako świat odrębny, gdzie nie dochodzi plusk wartkiego Czeremoszu, a szum lasu jest ledwie dosłyszalny, gdzie między niebem a ziemią znajduje się już tylko górskie słońce. Zrozumiałe staje się zatem wezwanie rabiego Nachmana z Braławia:

Kiedy tylko możesz, idź się
modlić na pola i łąki. Wszystkie

³⁴⁹ Barwinkowy wianek, s. 318–319.

³⁵⁰ Zob. J. Ochman, dz. cyt., s. 270.

trawy przyłączą się do twoich
modlitw. Wejdą w nie i dadzą ci
siłę, byś opiewał chwałę Bożą³⁵¹.

Posiadając poprzez swój wertykalny charakter możliwość łączenia wszelkich elementów kosmicznego uniwersum, góra staje się też miejscem, w którym chętnie przebywają istoty demoniczne. Dzięki szczególnym warunkom topograficznym: ogromnym lasom, skałom, jaskiniom i rozdrożom możliwa staje się obecność przeróżnych latawic, strzyg, boginek, demonów, bardzo licznie obecnych w wierzeniach ludowych Karpat Wschodnich, przywołanych także w *Na wysokiej połoninie* – świadectwie trwałości górskiej kultury ludowej. Znajdujemy tam wizerunki „mocy watrookich, chmuroskrzydłych, gromodzwonnych”, które „gdzieś pod wierchami w Czarnohorze, w najgłębszych ustroniach gór, spoczywają po królewsku w potajnikach baszt i wieżyc, w komorach i łóżach wykutych przez olbrzymów”³⁵². Z reguły omijają one człowieka, nie mają dostępu do tych, których w górskim, wierchowińskim znaczeniu można nazwać „godnymi” – gorliwie pilnującymi modlitwy i obyczaju, pamiętającymi o przeszłości rodu i wystrzegającymi się grzechu nieobyczajności. Kontakt jest jednak możliwy w sytuacji odosobnienia, długiego przebywania z dala od ludzi (zwłaszcza kobiet), na przykład podczas długich zim spędzanych przy stadach. Rodzi się uczucie tęsknoty za bliskością, mogące zbudzić i wywołać z ostępów leśnych i górskich rozpadlin na przykład Niaukę, „nieziemską oblubienicę”, czy nawet Leśną, „groźną kochankę puszczołą – piękną, lecz z wnętrzem z tyłu otwartym”³⁵³. Ich pojawienie się wprowadza człowieka wierchowińskiego w stan najwyższego zagrożenia, burzy bowiem stan absolutnej homeostazy człowieka i świata, ukazując go pospolitym, nudnym, odrażającym, skłania do poszukiwań fałszywej doskonałości. Wiedzie w ten sposób ku zaświatom, dolnym rejonom kosmosu, skąd niemożliwy jest już powrót między ludzi – niszczy zatem wspólnotę.

W symbolice góry pojawia się także znaczenie jeszcze silniej nacechowane demonicznością i śmiercią. Nie trzeba szukać daleko, by odkryć jej szczególną egzemplifikację – Głogota, miejsce męki Chrystusa, była przecież wzgórzem, obszarem mroku, smutku i ciemności, opozycyjnym wobec porządku życia. Oznacza pierwotny chaos, manowce i, mimo że jako góra, ze swej istoty zaświatowa i otwarta ku *sacrum*, równocześnie funkcjonuje jako

³⁵¹ Nachman z Braławia, dz. cyt., s. 88.

³⁵² *Prawda starowieku*, s. 141.

³⁵³ Tamże.

przeciwieństwo góry boskiej, świętej – jak zauważył Piotr Kowalski – posiada „dolną” lokalizację świadczącą, że w rzeczywistości jest „antygórą”, „otchłanią”, „czeluścią”³⁵⁴.

Obrazowi „antygóry” odpowiada szczyt w Czarnohorze, pod którym zginęli rębacze wracający z Mołdawii. Ci, którzy odważyli się rozpocząć zwadę z przyrodą, podjęli próbę ingerencji w Naturę, boski porządek rzeczy, zostali za „zabijanie drzew” pociągnięci do najwyższej odpowiedzialności. Bez względu na czystość intencji, chęć ułatwienia życia, za przemysłowy wyrąb lasu przyszło im zapłacić cenę najwyższą – własne życie. Śnieżny Lewiatan, niosąca śmierć lawina, nie mogła zostać powstrzymana przez przetrzebiony las i pochłonawszy butynarów, zamknęła w nieodwracalny sposób okres mityczny w dziejach Huculszczyzny. Zniszczony został naturalny porządek, świat pogrążył się w nowym chaosie, nazwanym przez Claude’a Levi-Straussa entropią. Cywilizacja wzięła górę nad Naturą, rozwijająca się kultura wyparła z życia proste struktury mityczne, a koncepcja „małych dziejów”, opierająca się na ukazywaniu człowieka i wzajemnym współdziałaniu, w której tak harmonijnie funkcjonowała polskość obok huculskość i chasydyzmu, ustąpiła miejsca historii wydarzeniowej, niszczącej i pełnej konfliktów.

Dlatego też, zasadna wydaje się konieczność przedstawienia kompletnej symboliki gór i implikowanych przez nią, choćby dalekich i drugorzędnych, znaczeń – dopuszczenie do rozwoju cywilizacji okazało się bowiem preludium do zniszczenia huculsko-chasydzko-polskiej wspólnoty. Podobnie rzecz ujmuje Stanisław Uliasz, twierdząc, „że zarówno wyręb lasów, jak i niszczenie drzew w ogrodach czy okaleczanie południowych krzewów są znakiem początku końca wspólnoty kresowej”³⁵⁵. Należy jednak podkreślić, iż mimo przynależności do górskiego krajobrazu wszystkich grup etnicznych, w jego kształtowaniu nie mamy do czynienia ze stanem równorzędności. Immanentny składnik stanowią głównie Huculi, którzy przez charakter wykonywanych prac, a nawet wygląd zewnętrzny, potęgę i siłę, stanowią z przyrodą organiczną jedność (w tym wypadku chasydzi są ich całkowitym przeciwieństwem, z wyjątkiem Herszka „Herkulesa” są to postaci nikłej postury, stanowiące dysonans dla bujności i przepychu krajobrazu, co nie wyklucza ich bynajmniej z procesu jego kształtowania).

Przejawem „jedni człowieka z przyrodą” (określenie Jana A. Choroszego) jest także, jak zauważył Stanisław Uliasz, „w kresowej kulturze rustykalnej atawistyczny kult lasu, jak też

³⁵⁴ Zob. P. Kowalski, dz. cyt., s. 18. Kowalski zauważa, iż „negatywny aspekt gór znajdował dopełnienie w specyficznych wyobrażeniach o niezbędnych sposobach, których wymagały próby dotarcia do ich centrum. Niezbędne było przekroczenie granicy, która radykalnie oddziela świat żywych od tego, co znajduje się na zewnątrz, co jest przerażająco inne, niepoznawalne i niewyobrażalne. Uczucie wznoszenia się, lotu, zapadanie w sen jako skutki działań narkotyku czy po prostu alkoholu jest tylko opisaniem sposobów łagodzenia radykalności przeciwstawienia dwóch światów”, tamże, s. 19.

³⁵⁵ S. Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury...*, dz. cyt., s. 67.

rodzinne niemal przywiązanie do drzew”, stanowiące „wykładnik swoistego pojmowania symbiozy, zachodzącej między człowiekiem a przyrodą”³⁵⁶. Symbioza ta jest jednak, co należy podkreślić, inaczej pojmowana przez chasydów, a inaczej przez Hucułów. Wiąże się to w pewien sposób ze wspomnianą już innością ról w kształtowaniu krajobrazu, takie stwierdzenie nie wyczerpuje wszakże problematyki.

Dla chasyda drzewo stanowiło jeden z konstytutywnych elementów jego duchowości, nie odgrywając w niej jednakże jakiejś specyficznej roli. Zgodnie z przytaczaną już etyką serca, Bóg mieszkał w każdej rzeczy, Jego iskry, wzbogacające jednostkowe światło wewnętrzne i umożliwiające ciągle poruszanie się w kierunku doskonałości, można było odnaleźć w każdym wytworze przyrody. Taką rolę odgrywało zatem także drzewo, o czym świadczy chociażby chasydzka wizja Boga według Martina Bubera, przypominiana przez Vincenza: „Bóg spogląda ze wszystkich drzew na przeżywającego i z każdym zieleń jest na ty”³⁵⁷, nie posiadając jednak szczególnych w tym względzie preferencji. Wspólne z huculskim widzeniem było jedynie poczucie wrośnięcia w metaforyczne „drzewo ludzkości”, „w którym narasta nowy słoń, przez co drzewo nie obumiera, ale nabiera większej mocy trwania, nie negując bynajmniej poprzedniego słońca”³⁵⁸. Nietrudno odczytać tę metaforę jako świadectwo mitycznej symbiozy kultur i tradycji, posiada ona jednak wartość głównie jako kolejny wyraz poczucia ściślej wspólnoty, pozostając wtórnym dla sposobów pojmowania lasu przez społeczność Huculszczyny.

W beczasowej umysłowości Hucułów las staje się symbolem wiecznego trwania, pewności, że dopóki będzie trwał, nie zostanie także zniszczone ludzkie istnienie. Odbija tym samym doskonałość boskiego dzieła, niezniszczalnego, dającego życie, o ile tylko człowiek nie zechce sam położyć mu kresu. Rozumie to Tanasij Urszega – nieugięty przeciwnik butynów i przemysłowego wycinania drzew – dając przekonanie pogładowi, iż każdy szanujący las jest tym samym miły Bogu. Według niego wycinanie lasów może w poważny sposób zdeorganizować życie na połoninach, zniszczyć jego przedwieczny, kosmiczny ład: „Powiedźcie, jaki przystęp do Boga? Co starsze od lasu? Gdzie takie drugie dzieło Boże? Pieniędzy już nie można znaleźć gdzie indziej na świecie? Ja przecież nie durny, rąb sobie tyle,

³⁵⁶ Tamże, s. 59.

³⁵⁷ Cyt. za: S. Vincenz, *Spotkanie z chasydami*, [w:] tegoż, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 20. Warto w tym miejscu jeszcze raz uwypuklić zwerbalizowane już we wcześniejszych fragmentach pracy różnice między chasydzkim postrzeganiem natury jako pierwiastka kreującego człowieka (*Na wysokiej połoninie* i *Austeria* – choć w tym przypadku o wydźwięku pejoratywnym) i kompletnym jej niezrozumieniem w odniesieniu do Żydów zamieszkujących Stryj (*Głosy w ciemności*, *Echo*) czy rodzinne miasteczko Azrila (*Sen Azrila*).

³⁵⁸ S. Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury...*, dz. cyt., s. 63.

co ci potrzeba, ale nie butyn!”³⁵⁹. Drzewo staje się w tym wypadku symbolem i gwarantem – jak stwierdził Władysław Kopaliński – drabiny do nieba, boskiej gwarancji odnowy i organicznej jedności³⁶⁰.

Postawa Tanasija odkrywa także drugie znaczenie symbolizowane przez las. Z huculskich wierzeń i legendy o rachmańskiej krainie wynika przekonanie o pochodzeniu człowieka i drzewa z jednego wspólnego rodu trwającego od pierwowieku. Wycinka w celach zarobkowych niszczy wspólnotę rodzinną, porównana jest wręcz do mordowania swych własnych przodków, co Urszega uzasadnia następująco: „A jakiż pożytek z dziadów twoich, z pradziadów? I co? Sprzedasz ich kości na targu w Kosowie?”³⁶¹. Uważa on, że istnieje tylko jedno w pełni uzasadnione użycie – budowa domu i podtrzymanie ognia, gdyż one nie powodują dezorientacji życia, a wręcz przeciwnie, poprzez tworzenie miejsc zorganizowanych i uporządkowanych przyczyniają się, co wielokrotnie zostało już podkreślone, do utrwalenia ładu kosmicznego i kontaktu z nadziemskimi sferami uniwersum, z *sacrum*.

Znaczne różnice występują także w traktowaniu przez obie grupy etniczne przyrody ożywionej. Co prawda stosunek do zwierząt wyrasta z jednej ontologicznej podstawy – afirmacji każdego żywego istnienia, rozwija się on jednak w całkowicie odmiennych kierunkach. Na chasydzkim postrzeganiu zwierząt ciąży przekonanie, że wszystko, z czym można się zetknąć, ma charakter transcendentny, a to, co empirycznie dostępne, jest tylko powierzchnią nieznanego, potencjalnością zbliżenia się do Boga. Zwierzęta, w myśl nauki Beszta, posiadają korzenie należące do korzeni duszy ludzkiej, a ponieważ od początku istnienia są związane z celem ostatecznym i bytem nieskończonym, wydobywanie z nich Bożych iskier i podnoszenie na wyższy stopień duchowości prowadzi do samodoskonalenia się człowieka i pokonania kolejnego etapu na drodze do Boga. W codziennym życiu implikuje to postawę, którą – oczywiście z zachowaniem należytego dystansu i pewnej dozy terminologicznej ostrożności – nazwać możemy postawą franciszkańską, afirmującą istnienie dla cudu jego boskiego pochodzenia i realizującą główne przykazanie miłości, zwerbalizowane w *Zwadzie* przez starego Koczerhana: „Boga nie naruszaj, ani człowieka, krzywdy nie czynź stworzeniu żadnemu”.

Najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem owej postawy jest w warstwie fabularnej czwórki wspomniany w opowiadaniu Herszka pustelnik z Kosowa, reb Gerszon, stanowiący literacką transpozycję chasydzkich legend o rabbim Meszulamie Zusji

³⁵⁹ *Listy z nieba*, s. 52.

³⁶⁰ Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 71.

³⁶¹ *Zwada*, s. 409.

z Annopola³⁶², przytaczanych w obfitości przez Martina Bubera. Warto tutaj przedstawić jedną z nich, na jej tle łatwiej nam bowiem będzie spostrzec istotę różnicy między chasydzkim a huculskim widzeniem świata przyrody ożywionej:

Pewnego dnia rabbi Zusja wędrował po kraju, zbierając pieniądze na wykup uwięzionych. Kiedyś wszedł do jakiejś karczmy pod nieobecność gospodarza. Gdy zgodnie ze swoim zwyczajem przechadzał się po pokojach, ujrzał w jednym z nich klatkę z przeróżnym ptactwem. (...) Poczul ogarniający go płomień litości i pomyślał: «Tyle się nachodziłeś, Zusja, żeby uwolnić więźniów, a jakie uwolnienie uwięzionych mogłoby się mierzyć z uwolnieniem tych ptaków?», po czym otworzył klatkę i wszystkie ptaki wyfrunęły na wolność. (...) Gospodarz zaczął krzyczeć na Zusję (...), Zusja odparł: «Nieraz czytałeś i powtarzałeś słowa psalmu: A Jego litość nad wszelkim stworzeniem». Słyszając to, gospodarz zaczął okładać Zusję pięściami, póki starczyło mu sił, a potem wyrzucił go za drzwi. A Zusja wesoło ruszył swoją drogą³⁶³.

Bo to właśnie jest istotą chasydyzmu: szukanie i znajdowanie skarbu radości nie tylko w ludziach, ale także zwierzętach, drzewach, trawach³⁶⁴.

Dla Hucuła istnienie zwierząt, podobnie jak lasu, rzadko wykracza poza wymiar czysto „użytkowy”, egzystencjalny, spojrzenie na nie jest raczej realistyczne niż metafizyczne. Bez nich niemożliwe jest prawidłowe funkcjonowanie człowieka górskiego, wszak „koń to człowiecze ciało, dusza, głowa i nogi. (...) Człowiek bez konia rozklei się jak łajno”³⁶⁵. Świadomość pewnej zależności od zwierzęcia sprawia, że jest ono w umysłowości huculskiej wręcz personifikowane, dopuszczane do tych sfer życia, które zawarowane są jedynie dla rodzaju ludzkiego. Wystarczy tylko przypomnieć „listę gości” zaproszonych na chrzciny Fokowej córki Hafijki – uczestniczyło w nich bydło domowe i to w sposób czynny, będąc nawet pięknie przystrojonymi we wstążki, jak dobre obyczaje wobec radosnego święta nakazują.

³⁶² Można także spotkać się z pisownią Zusya z Hamipola; zob. J. Lichten, dz. cyt., s. 556.

³⁶³ M. Buber, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 16. Inną wersję tej samej opowieści przedstawia Jiří Langer: „Pewnego dnia Zusja przechodził obok sprzedawcy ptaków. Zobaczył ogromną klatkę, a w niej pełno śpiewających ptaszków. I co Zusja robi? Zusja mówi sobie: Dawid, król Izraela, mówi w psalmach: «Bóg lituje się nad każdym stworzeniem». I tak mówiąc, podchodzi i otwiera klatkę. Nie namyślali się mali więźniowie – wyfrunęli na wolność, na świat Boży. – Tak postąpił Zusja. A co ptasznik? Ano, chwycił za kij i wyłoił miłego Zusję, jak na to zasłużył. Myślicie, że Zusja w ogóle krzyczał? Nic a nic! Boki zrywał ze śmiechu!”, tegoż, dz. cyt., s. 153.

³⁶⁴ W odniesieniu do związków chasydów z rzeczywistością, w której przyszło im żyć, Buber pisał, iż „ruch chasydzki wzbudził w swoich zwolennikach, zarówno rozwiniętych umysłowo, jak «prostaczkach», radość ze świata takiego, jaki jest, życia takiego, jakie jest, z każdej godziny życia na tym świecie takiej, jaka jest. Nie przytępiając kolców sumienia, ani nie zacierając dystansu między pojedynczą osobą ludzką, taką, jaka została pomyślana w dziele Stworzenia i jaką jest w swojej obecnej rzeczywistości, ruch ten w obliczu każdej pokusy, a nawet każdego grzechu, wskazywał jej drogę do Boga, który «mieszka z nimi pośród ich nieczystości»”, tegoż, *Opowieści chasydów*, dz. cyt., s. 17. Na inny aspekt znaczenia przyrody ożywionej i nieożywionej dla chasydyzmu zwraca uwagę Daniel Lifschitz, przywołując jedną z opowieści Nachmana z Braclawia: „Głównym celem cichej modlitwy jest szczerze przyznanie się do swoich win i otrzymanie rozgrzeszenia za popełnione grzechy. Medytacja i modlitwa są szczególnie skuteczne, jeśli odbywają się wśród pól i drzew; wtedy to dusza człowieka doznaje pokrzepienia; każde źdźbło trawy i każda roślina łączą się z nim w modlitwie”, tegoż, dz. cyt., s. 147.

³⁶⁵ *Listy z nieba*, s. 35.

Po raz kolejny dotykamy tutaj aspektu wspólnotowego, jako że wspólnota z natury swej zakłada pewną wzajemność, a wola posiadania jest równocześnie wolą opieki i obrony. „Posiadanie” w znaczeniu proponowanym przez Ferdinanda Tönniesa jest antynomią, zaprzeczeniem woli korzystania, zakładającej szczególny „akt użycia”, którego skutkiem może być zniszczenie i rozbitcie wspólnoty. Realizacją posiadania jest osvajanie, hodowanie i karmienie zwierzęcia, tworzenie stad, które stają się wówczas czymś stałym, chronionym, posiadanym właśnie, zdolnym pełnić funkcję sługi i pomocnika, w przeciwieństwie do pojedynczych sztuk, z których się korzysta także dzięki temu, że się je niszczy³⁶⁶. Ogrom, wręcz niepoliczalność trzód utrzymywanych na połoninach świadczy jednoznacznie o harmonijnym funkcjonowaniu także ludzko-zwierzęcej wspólnoty.

Istnienie licznych różnic i odrębności w chasydzkim i huculskim rozumieniu przyrody nie świadczy o obecności niechęci, uświadomienie odrębności nie implikuje antagonizmów, nie tworzy poczucia wzajemnej Inności rozumianej jako obcość, wprost przeciwnie, rozszerza przestrzeń kulturową w tym wielkim społecznym, obyczajowym i religijnym tyglu, jaki stanowiła Huculszczyzna.

Problematykę Inności wyraźnie uzewnętrznia natomiast fakt założenia butynu, który potraktować możemy jako problem socjalny i społeczny, stanowiący odzwierciedlenie poglądów autora *Dialogów lwowskich* na bezpośrednie wynikanie wszelkiego zła degradującego Wierchowinę z pojawienia się i szybkiego rozprzestrzeniania cywilizacji industrialnej. Zdemaskowany zostaje dwojaki sens wyrębu: dla Foki taki powiew nowości stanowi zjawisko korzystne, sprzyjające likwidowaniu ogromnych przepaści socjalnych i, poprzez wykorzystanie naturalnych bogactw Huculszczyzny, umożliwiające czerpanie z udogodnień współczesności. Stanowisko całkowicie przeciwne zajmuje Tanasij, stanowiąc tym samym uosobienie poglądów Vincenza w przestrzeni tetralogii. Dzięki ogromnemu doświadczeniu życiowemu ma on świadomość, iż członek huculskiej społeczności z natury swej jest jednostką wolną, bliską pierwotności, przez co podatną na wszelkiego rodzaju wpływy, przy jednoczesnej niemożności kategoryzacji na zjawiska pozytywne i negatywne. Dlatego też zdecydowanie sprzeciwia się rozbudzaniu poprzez ideę butynu świadomości świata, ukazując wielkie niebezpieczeństwa niesione przez przyszłość: „Zobaczysz (...) bida taka sunie, zasowa śnieżna. Na cały wiek, na całą naszą warstwę. Pijaństwo i niewola”³⁶⁷.

Nakreślona zostaje w ten sposób totalna kosmostrofa, podczas której mentalność „dziecka natury” zostanie spustoszona i uzależniona od cywilizacji miejskiej. Spowoduje to

³⁶⁶ Zob. F. Tönnies, dz. cyt., s. 46–47.

³⁶⁷ *Zwada*, s. 20.

zatrutę umiejętności samodzielnego bytu opartego na koegzystencji z przyrodą, zamieniając się w konfrontację z nią i dążenie do bogactw materialnych. Wydają się to rozumieć sami uczestnicy butynu, których wątpliwości najlepiej wyraził stary Koczerhan, uważający zarobki butynowe za zbyt łatwe i przede wszystkim zbyt obfite: „(...) wstydzilibym się tysiączki niespamiętane w besahach dźwigać do domu. Plecy by mi paliło”³⁶⁸. Jego wypowiedź staje się tym ważniejsza, im bardziej uda nam się zagłębić w jej strukturę semantyczną. Odkryjemy wówczas przyrodzoną mieszkańcom Huculszczyzny dążność do dekomercjalizacji, niezaprzeczającej jednakże możliwości znacznego i szybkiego wzbogacenia się. Możliwe jest to jednak tylko w sytuacji powszechnego święta, podczas którego w ogólnej radości zanika świadomość indywidualnej własności, a darowanie staje się czymś naturalnym i pożądanym³⁶⁹.

Postawa odrzucająca założenia cywilizacji industrialnej koreluje ściśle z podstawowymi wartościami chasydyzmu, będącego przecież także ruchem mas ludowych. Społeczeństwo chasydzkie nosiło wszelkie znamiona ludowości, charakteryzowało się bowiem więzią społeczną typu emocjonalnego (a nie intelektualnego) i preferowało wartości właściwe zbiorowości ludzi prostych³⁷⁰. Dobroczynność i przyjaźń, będące jednymi z najważniejszych chasydzkich *micwah*, konkretyzują się w tetralogii wielokrotnie (np. w postaciach Rojzy czy Funta), stanowiąc egzemplifikację co najmniej dwóch rodzajów etyki wyższej: etyki serca i gnostycznej. Powodowały one miłość do ludzi i powstawanie więzi emocjonalnej między członkami szeroko pojętej społeczności i zakładały, że zarówno dobro, jak i zło istnieją tylko w człowieku. Ze spotkania z dobrem człowiek odczuwa więc radość prowadzącą do satysfakcji i przekonania, że każdy akt ludzki może dokonać zmiany w nich samych, a przez nich także w innych ludziach³⁷¹.

Wydaje się zatem, że spotkanie dwóch cywilizacji, pasterskiej i miejskiej, ukazane z punktu widzenia Tanasija i jego powieściowych protagonistów jest tragicznym i nieodwracalnym błędem. Skonfrontowanie mentalności bliskiej naturze z kapitalistycznym światem pragnącym narzucić przyrodzie ludzką wolę, prowadzić ma ku niechybnemu rozbiciu

³⁶⁸ Tamże, s. 195.

³⁶⁹ Tamże. Taką postawę dostrzec możemy niejednokrotnie w postępowaniu Tanasija, gdy w atmosferze święta rozdaje wszelakie bogactwa: „...i znów do Foki: - Tu masz dwie prochownice i torbę, tam także trochę złotych pieniędzy dla chrześniaczki. A ty, Maksymie, bierz wielki pierścień, na nim dwie pięćdziesiątki wykarbowane. Do stu lat! Tymczasem wystarczy, co? A dla księży i dla starszych gazdów krzyże – szarpnął łańcuszek na szyi, ciężkie krzyże wysypały się na stół – a ten mały, złoty, dla księdza Buraczyńskiego, złoto do złota. A inni – wybierajcie!”; zob. np. *Listy z nieba*, s. 297–299.

³⁷⁰ Zob. J. Ochman, dz. cyt., s. 264–265.

³⁷¹ Zob. postępowanie chasyda Zięby, niewahającego się naruszyć szabatu, byle tylko zdobytą żywnością, towarem o najwyższej w trakcie wojny wartości, wspomóc swych przyjaciół – rodzinę Vincenzów i uczynić Wigilię Bożego Narodzenia jeszcze weselszą; zob. S. Vincenz, «*Qu'une larme dans l'océan*», [w:] tegoż, *Tematy żydowskie*, dz. cyt., s. 98–99.

wspólnoty, zerwaniu niewidzialnych, a tak dotychczas trwałych więzów społecznych. Świadomość taką posiada także żydowski karczmarz Joseńko, dla którego widocznym jest, iż pogodzenie się z doktryną przemysłową propagowaną przez przedstawicieli trustu drzewnego doprowadzi do całkowitego odwrócenia wartości. Bogaty w wiedzę płynącą z nauk Baal Szem Towa i Nachmana z Braławia widzi w rozwoju przemysłu deprecjację człowieka i uzależnienie go od władzy pieniądza:

Dla jakiego człowieka? Nie! Herr dyrektor Mandl! Dla pieniędzy! Pieniądze zrodzą pieniądze, z pieniędzy znów przekłete pieniądze, z tego kłótnie, procesy, wojny, z wojny znów pieniądze, coraz dalej, coraz szerzej, coraz prędej. – Znam do gruntu to przekleństwo! – Chejrem!³⁷²

Czyżby to więc Foka swą jedną nieprzemyślaną decyzją spowodował zniszczenie Arkadii szczęśliwej, zdesakralizował huculski raj? Stał się dla wierzchowińskiej społeczności Innym, orędownikiem cywilizacji i nowoczesności, który w pogoni za zmianą niszczy to, co utrwalone wielowiekową tradycją? Oskarżenie takie jest możliwe, jeśli tylko poddamy się pokusie symplifikacji problemu i bezkrytycznie przyjmiemy – życzeniowy przecież – pogląd autora o wszelkim złu wynikającym z ewolucji przemysłowej. Prawidłowe rozumienie toposu Arkadii umożliwia nam jednakże skonstruowanie obrazu przeciwnego, komplementarnego a nie antynomicznego, uwzględniającego i uwiarygodniającego poprzez perspektywę historyczną racje młodego butynara.

Okazuje się bowiem, iż wobec nieuchronnie zmieniającej się rzeczywistości historycznej i kulturowej młody Szumej postuluje rezygnację z Inności, utożsamianej z archaicznym modelem kultury ojców. W konflikcie pokoleń i racji stoi on zdecydowanie po stronie otwarcia się na zewnętrżność i propaguje wprowadzenie nowego typu gospodarki leśnej i rolniczej w miejsce tradycyjnej, pasterskiej. Argumentem przemawiającym za zmianami jest przypomnienie wielkiej nędzy panującej podczas wielokrotnie nawiedzających Huculszczyznę klęsk głodu w trakcie „tuhych”, głodnych lat. Pojawia się nawet konkretna data – rok 1864³⁷³ – jako symbol historycznego przesilenia: pogrążeń w beczasie „ludzie z połonin”, którym poczucie własnej tożsamości daje spoglądanie w przeszłość, stanęli przed dramatyczną sytuacją społecznego „przesilenia” – Huculszczyzna stała się zbyt ciasna, by tradycyjnymi metodami móc wyżywić wciąż nowe pokolenia. Ograniczenie się do pasterstwa, wobec atawistycznej niechęci do uprawy, „kaleczenia” ziemi, uzależniało od dostaw zboża z zewnątrz, a w sytuacji głodu sprzyjało pojawianiu się lichwiarzy zbożowych. Wykorzystywali oni łatwowierność, przyrodzoną cechą „górskich”, oferując ziarno, wódkę i pieniądze za pozorny bezcen – podpis,

³⁷² Zwada, s. 137–138.

³⁷³ Owa data stanowi tytuł rozdziału w *Zwadzie*, s. 46–55.

czy częściej postawienie krzyżyka przez niefortunnego gospodarza – analfabetę na wekslu gruntowym umożliwiającym przejęcie gospodarstwa za niespłacone w terminie długi. Głód został zwalczony, zobowiązania jednak pozostały, by w odpowiednim czasie zamienić się w wyroki sądowe odbierające nieszczęsnym pasterzom to, co mieli najcenniejszego: grunty od wieków należące do ich rodu, zakotwiczone w przestrzeni i ułatwiające tożsamość. W rezultacie weksle pozbawiały ludzi nie tylko majątku, lecz także odwagi istnienia – degradowały i upadły³⁷⁴.

Powtórzeniu takiej sytuacji chciał zapobiec młody Szumej słusznie rozumując, że „ciągle uciekać nie można. My z krowami i owcami, a oni dopędzą i przepędzą kolejami żelaznymi i pieniędzmi, a biedą nas będą poganiać. Tu na miejscu trzeba siedzieć, uczyć się”³⁷⁵. Jak się wydaje, była to jedyna możliwość zachowania chociaż części blasku i cudowności Huculszczyny – zaginionej w Karpatach Atlantydy-Arkadii, niemniej zaszłości spowodowane wielowiekowym izolowaniem przestrzeni własnej od cudzej okazały się znacznie większe niż przypuszczał Foka. Wtargnięcie wielkiej Historii odsłania iluzoryczność i kruchość kresowej egzystencji i odzierając ją z nimbu tajemniczości i transcendencji, czyni Kresy przestrzenią bezbarwną i szarą. Konfrontacja z nieograniczoną niczym współczesnością dezaktualizuje bezpowrotnie mit kresowego rajy wielu narodów – znika metafizyka i zmysłowość, a granica między archaicznością kulturową funkcjonującą na prawach folkloru lokalnego a zacofaniem staje się trudna do oznaczenia. Zakwestionowane zostaje traktowanie w duchu Vincenza przestrzeni mitycznej jako pragmatycznej, zamieniając ją jedynie w schemat konceptualny, pojawiają się konflikty etniczne i narodowościowe – mit koegzystencji zamienia się w mit konfrontacji, a Kresy stają się zgrzebnymi³⁷⁶, ubogimi i brudnymi.

³⁷⁴ W *Zwadzie* Vincenz pisze o tym w sposób następujący: „Nikt nie zaprzeczy, że weksle gruntowe były chytrymi pułapkami na głodnych i przerażonych głodem i że w wyniku, mimo że zgodnie z literą prawa, niemało dłużników «zakutały» na zawsze. Na razie żandarmi, nawet oddziały wojska, wreszcie raz i drugi szubienice ukoronowały pamiętny tuhy rok, chyba najgubniejszy ze wszystkich. Rok poniżenia, bezradności dziecinnej i głupoty bezradnej. (...) Bo weksle gruntowe nie tylko majątki odebrały ludziom, także odwagę. Zniżyły i upodliły”, s. 50.

³⁷⁵ Tamże, s. 54.

³⁷⁶ Zob. D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918 – 1988*, Kraków 1998, s. 138.

2.4.10 Inność jako odgrywanie ról³⁷⁷

Maria Janion, podejmując zagadnienie fantazmatyczności w literaturze zauważyła, iż – co zostało już zwerbalizowane – jej naturalnym podłożem jest marzenie mieszczące się między faktycznie dokonanym wydarzeniem a fikcyjnością o charakterze wyobraźniowego konstruktu. Pozwoliło to na stwierdzenie, iż fantazmat może być zarówno literacką maską, jak i kostiumem oraz – jako element strukturalnie nieredukowalny – może być połączony z mitem³⁷⁸. Wszystkie te pojęcia zawierają w sobie element specyficznej deformacji rzeczywistości, a jeśli uświadomimy sobie ponadto ich zdolność do kreowania i utrwalania obrazów, to znajdziemy się bardzo blisko rozumienia stereotypu, tak istotnego w odniesieniu do prezentowania świata i człowieka w obydwu czwórksięgach. Tak jak fantazmat, mit³⁷⁹ i topos, stereotyp niesie ze sobą nacechowanie emocjonalne, zarówno pozytywne, jak i negatywne, „aktywizuje pewien typ doświadczeń i model wartościowania, stanowi istotną wskazówkę interpretacyjną”³⁸⁰. Prowokuje także kolejny sposób pojmowania Inności, zmierzający ku ujęciom kolonizatorskim³⁸¹, w którym „my” zawsze będziemy lepszymi od „tamtych”, „onych”, a ich ocena wynikać będzie z naszego sposobu postrzegania świata i aksjologicznych wyborów. Co więcej, jak zauważa Mieczysław Dąbrowski –

Powinniśmy (...) zacząć rozpatrywać stereotyp nie jako świadectwo obskurantyzmu, ksenofobii czy zacofania, lecz jako pierwszorzędnny materiał do rozpoznawania tożsamości obu obiektów stereotypowego myślenia, zarówno tego, który myśli, jak i tego, o którym się myśli. Nie wydaje się możliwe uwolnienie od myślenia stereotypem, powinniśmy zatem uczynić z tego siłę poznawczą, wartość³⁸².

³⁷⁷ Częścią tego podrozdziału jest artykuł autora dysertacji pt. *Stereotyp a typologia postaw wobec Żydów w „Na wysokiej poloninie” Stanisława Vincenza*, pomieszczony [w:] *Obszary polonistyki 3. Inny/Obcy w literaturze, kulturze i języku*, red. A. Myszką, E. Oronowicz-Kida, J. Pasterska, Rzeszów 2017, s. 22–28.

³⁷⁸ Zob. więcej: M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 11–13.

³⁷⁹ Bolesław Hadaczek nazwał stereotypy „mitami w agonii”; zob. więcej: tegoż, dz. cyt., s. 538.

³⁸⁰ G. Grochowski, *Stereotypy – komunikacja – literatura*, [w:] *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)*, red. W. Bolecki, G. Gazda, Warszawa 2003, s. 55. Zdajemy sobie sprawę, że sposób ujęcia stereotypu w niniejszej dysertacji nie będzie obejmował wszystkich, rozległych ujęć i stanowisk wypracowanych przez socjologię. Ponadto rozumienie pojęcia stereotypu bliskie będzie niekiedy „kliszy poznawczej”, „schematowi poznawczemu” czy „uprzedzeniu”, pojęciom autonomicznym na gruncie socjologii, niemniej uważamy, iż posługując się uogólniającym (a niekiedy nieco uproszczonym) pojęciem stereotypu uczynimy wywód czytelniejszym i unikniemy konieczności wyjaśniania skomplikowanych nierzadko konwencji socjologicznych, zaciemniających raczej niż ułatwiających rozumienie wyводу.

³⁸¹ Znajdą one swe szczegółowe odzwierciedlenie w rozdziale III.

³⁸² M. Dąbrowski, *Pogranicza kulturowe...*, dz. cyt., s. 17. Dąbrowski rozwija swą myśl, dzieląc stereotypy na trzy rodzaje: etniczne, literackie i kulturowe. Szeroko opisuje także badania nad stereotypami prowadzone przez Zofię Mitosek i Zbigniewa Bokszańskiego, akcentując wprowadzoną przez Bokszańskiego strukturalizację stereotypów obecnych na trzech poziomach: 1. Tradycji grupy, czyli tej części jej dorobku kulturowego, która odnosi się do wzorów postrzegania grup obcych etnicznie; 2. Paradygmatu narodów i grup etnicznych, która opiera się na trwałych i żywych wyobrażeniach „innych etnicznie” oraz 3. Schematu ideologicznego narodu czy grupy etnicznej, który jest wynikiem świadomego i intencjonalnego działania, aktualizującego w danym wypadku jakiś fragment tradycji grupy. Strukturalizacja ta znajdzie swe odzwierciedlenie w dysertacji, niemniej dla

Dlatego też obrazy grupy społecznej i poszczególnych jej członków wytwarzane w świadomości innej grupy należą do najciekawszych i najważniejszych, bo wciąż aktualnych zagadnień podejmowanych przez współczesną socjologię i antropologię. Istotny dla naszych rozważań jest przy tym fakt, iż zarówno obrazy, jak i oparte na nich definicje nigdy nie wynikają z głębszego zastanowienia, refleksji, czy też próby docieczenia prawdy o Innym – rzetelnego odzwierciedlenia rzeczywistości. Co więcej, nie mają one nic wspólnego z sumiennym poszukiwaniem prawdy, lecz są wynikiem codziennych doświadczeń, ograniczających się do przypadkowych zetknięć i nieprzemyślanych nierzadko sądów, w których momenty emocjonalne dominują nad refleksją. Jak zauważył Aleksander Hertz, chociaż obiektywna wartość poznawcza tych obrazów i doświadczeń jest niewielka, gdyż „są to skróty, fragmenty, zniekształcenia, zawsze o potężnym emocjonalnym zabarwieniu”, to jednak „w życiu społecznym znaczenie tych obrazów jest kolosalne. Decydują one o naszym zachowaniu się wobec innych, motywują nasze sądy i czyny, odbijają się w naszej polityce, ekonomice, w naszej kulturze duchowej”³⁸³.

Wynikiem subiektywizacji ocen innych grup i jednostek są konstrukcje pojęciowe przekazywane z pokolenia na pokolenie, wciąż uzupełniane i dookreślane nowymi doświadczeniami, stające się z czasem częścią zbiorowej tradycji danej grupy. Silne nacechowanie emocjonalne sprawia zaś, iż konstrukcje te mają najczęściej charakter pejoratywny i poprzez uwypuklanie negatywnych, choćby nawet wyimaginowanych cech, dążą do dyskredytacji znaczenia Innych. Zrozumiałe zatem staje się mówienie o stereotypizacji postaw i zachowań nie tylko w znaczeniu słownikowym, ewokującym neutralne pojęcie utartego schematu, szablonu³⁸⁴, lecz także w znaczeniu proponowanym przez Józefa Chałasińskiego. Uważa on bowiem, iż stereotypy „dokonują selekcji widzianych faktów, dopuszczając do świadomości tylko te fakty, które utwierdzają strony w ich wrogiej postawie”³⁸⁵.

przeglądamy się my sami; zob. Z. Bokszański, *Stereotyp a kultura*, Wrocław 1997, s. 6.

³⁸³ A. Hertz, dz. cyt., s. 253–254. Należy dodać, że Aleksander Hertz książką tą chciał odpowiedzieć na pytanie, jaka naprawdę była rola Żydów w kulturze polskiej. Krytycznie ocenił wszelkie dotychczasowe prace na podobny temat, czyniąc wyjątek jedynie dla Vincenza: „Bodaj pierwszym i jedynym, który powiązania żydowsko-nieżydowskie zrozumiał i głęboko potraktował, był nie-Żyd, Stanisław Vincenz”, cyt. za: M. Stępień, *Tematy żydowskie*, „Zdanie” 1984, nr 10, s. 10.

³⁸⁴ Zob. hasło *stereotyp* [w:] *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1996, s. 1041.

³⁸⁵ A. Chałasiński, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej Kopalnia na Górnym Śląsku*, Warszawa 1935, s. 64., cyt. za: S. Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury...*, dz. cyt., s. 128. Egzemplifikację tego twierdzenia znaleźć można w biografii Strykowski, opisującego stereotypową relację żydostwo-bolszewizm: „Bywały przyjaźnie, sympatie w szkole między Polakami i Żydami, ale Żydzi stanowili abstrakcję w świadomości polskiej. Uchodzili za jednolitą masę, blok wszelakiego zła i zagrożenia. Słowem, Żyd to bolszewik, jak powiedział nauczyciel na lekcji niemieckiego, jak mówili księża na ambonie, jak pisała lwowska gazeta «Słowo

Dostrzeżenie opalizacji semantycznej pojęcia stereotypu nie tylko wzbogaci perspektywę wzajemnego postrzegania przedstawicieli różnych nacji w tekstach Vincenza i Strykowskiego, ale także pozwoli włączyć w dyskurs pojęcie „autostereotypu”. Jonathan Webber na przykładzie zachowań Żydów względem zewnętrznych stereotypów pokazuje bowiem, iż –

dzięki częstym kontaktom z nie-Żydami bez trudu włączają je (tzw. stereotypy zewnętrzne – przyp. M.C.) jako elementy do własnego widzenia świata, grają przypisane im role, czasami nawet reinterpretując pewne dziedziny tradycji. (...) Nawet stereotypy negatywne mogą w pewnych warunkach być włączone w system; szczegóły zachowań antysemitów, zwłaszcza jeśli są stosunkowo banalne, zanikają, stają się częścią powszechnej świadomości granic istniejących wokół grupy³⁸⁶.

Z punktu widzenia prowadzonych rozważań to spostrzeżenie ważne. Należy bowiem pamiętać, iż Stanisław Vincenz, choć znał Żydów bardzo dobrze, pozbawiony był jednak wiedzy o nich pochodzącej z wewnątrz grupy etnicznej, doświadczenia swe czerpał z obserwacji i bezpośrednich kontaktów³⁸⁷. Dlatego też dyskursywność cyklu wierchowińskiego opierać się będzie przede wszystkim na „czystym” pojęciu stereotypu. Inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku tetralogii galicyjskiej. Strykowski posiadał bowiem wiedzę o Żydach mającą charakter immanentny, a opisując ich nie zakładał mityzacyjnego filtra tak, jak to najczęściej robił Stanisław Vincenz. Dlatego też w odniesieniu do tetralogii zapoczątkowanej *Głosami w ciemności* należy raczej mówić, obok obrazów stereotypowych, o eksponowaniu autostereotypu Żyda. Strykowski, będąc przez pochodzenie członkiem danego etnosu i znakomicie go rozumiejąc, równocześnie w sposób chłodny i krytyczny oceniał go z zewnątrz jako ten, który świadomie porzucił tę grupę etniczną poprzez wykształcenie, wybory aksjologiczne, a nawet preferencje językowe.

Powoduje to, że nasze rozważania oparte na obydwu tetralogiach będą oscylować między doświadczanym a prawdziwym, społecznie uznawanym a rzeczywistym, a nieraz nawet

Polskie» i stołeczny dziennik «Gazeta Warszawska» i, co najważniejsze, jak mówiono w domu przy stole. Dlaczego młodzież miałaby myśleć inaczej? Co ona wiedziała o przebudzeniu narodowym Żydów i o szerokim wachlarzu politycznym od syjonistów po socjalistyczny Bund? (...) Ale tego nikt w Polsce nie konfrontował z pojęciem «żydokomuna», P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, dz. cyt., s. 51–52.

³⁸⁶ J. Webber, *Współczesne tożsamości żydowskie*, przeł. B. Traciewicz, [w:] *Sytuacje mniejszościowe i tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Kraków 1992, s. 148.

³⁸⁷ Potwierdza to jedno z pierwszych doświadczeń Vincenza w relacjach z Żydami, gdy jako dziecko dowiedział się, iż jeden z zamieszkujących nad górnym Czeremoszem Żydów jest chasydem: „To tajemnicze słowo przejęło mnie dreszczem i sprawiło, że wracając w czasie świąt żydowskich wieczorem z przechadzki do Żydowskiego Kamienia wraz z moją młodszą siostrą pod opieką niani, podsunąłem się pod jasne okna nad Waratynem. Patrzyłem długo do wnętrza dużej izby, w której modlili się Żydzi. Widok wciągnął mnie od razu w obcy świat. Jeszcze teraz wydaje mi się, jakbym wtedy zaglądnął przez tajemnicze szpary poza ściany zwykłego, codziennego świata”, S. Vincenz, *Tematy żydowskie*, dz. cyt., s. 28. O dziecięcej fascynacji Vincenza odświętną Innością chasydów zob. także przyp. 208 i 209.

między usankcjonowanym tradycją fałszem a prawdą. Przydatny w tym względzie okaże się zatem także język fantazmatu, o którym Dąbrowski pisał, iż –

zawiera w sobie zarówno elementy rzeczywistego doświadczenia, jak i urojeń, uprzedzeń i stereotypowych wyobrażeń, kulturowych projekcji, akceptacji i odrzucenia zarazem, co ma wpływ na rzeczywiste zachowania i poczynania³⁸⁸.

Dodatkowym problemem jest perspektywa czasowa, z której przychodzi nam spoglądać. Rzeczywistość współczesna pozostaje rzeczywistością niemal bez Żydów³⁸⁹, a tak wyraźnie ukazani w obydwu tetralogiach chasydzi – by przywołać słowa Czesława Miłosza – należą już całkowicie do strefy niepamięci³⁹⁰. Obraz Żyda traci zatem na świeżości, zostaje z niego mgliste wspomnienie niemodyfikowane przez żywe doświadczenie, a jedynie wykoślawiane przez bezrefleksyjnie rzucane antysemickie slogany³⁹¹. Staje się biegunowo innym niż we współczesności Vincenza i Strykowskiego (choć przyznać trzeba, iż obydwaj świadomi byli tego, jak postrzegano Żydów po II wojnie światowej w Polsce), a powszechny stereotyp zrywa więzy łączące go ze źródłem, autonomizując się i rozpoczynając samodzielne funkcjonowanie. Jako że problem stereotypu jawi się jako niezwykle rozbudowany i złożony, mogący stanowić samodzielny przedmiot badań, dla realizacji interesujących nas celów ograniczymy się do najtrwalszych obrazów Żydów zachowanych w lokalnej tradycji, uzupełniając je o stereotypy innych nacji (Polaków, Ukraińców).

Wizerunek przez nią kreowany jest owocem historycznych doświadczeń, wynikiem bezpośredniej styczności przedstawicieli chłopskiej społeczności z obcymi kulturowo. Charakter tych styczności jest bardzo różnorodny, motywowany przez szereg okoliczności, jednak najczęściej są to styczności czysto zewnętrzne, okazjonalne, w których dominującym akordem jest niezgodność zachowania się obcych z tym wzorem, który uważany jest za własny, a tym samym jedynie słuszny. Brak aprobaty dla obcych, ich zajęcia, wyglądu, zwyczajów, najczęściej wyrażany był poprzez ośmieszanie i kpiący stosunek, będące w folklorze – zarówno wiejskim, dominującym w *Na wysokiej połoninie*, jak i małomiasteczkowym, właściwym galicyjskim powieściom Strykowskiego – substytutem wrogości³⁹².

³⁸⁸ M. Dąbrowski, *Dwa wątki*, dz. cyt., s. 204.

³⁸⁹ Co nie przeszkadza występowaniu postaw antysemickich, nawet jeśli prymitywnych i wynikających z nieznamomości „wroga”, to jednak niezmiernie trwałych. Szerzej o tego typu postawach traktować będzie rozdział IV.

³⁹⁰ Zob. Cz. Miłosz, *La Combe*, [w:] *Vincenz i krytycy...*, dz. cyt., s. 24. Miłosz pisał, iż „w Polsce (...) katolicy nie chcieli się nimi interesować, postępowcy odwracali się od «przesądów»”, tamże.

³⁹¹ Zob. np. zachowania subkultur kibicowskich, zarzuty kierowane w stronę George’a Sorosa, zwłaszcza na Węgrzech i w Polsce czy spiskowa teoria dotycząca istnienia kierowanego przez Żydów tzw. „rządu światowego”. Takich przykładów można by znaleźć wielokrotnie więcej.

³⁹² Píše o tym chociażby Zbigniew Benedyktowicz, przywołując słowa Józefa Obrębskiego: „Swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł, którzy reagują na słowa

Do najczęstszych zetknięć chłop polskiego z Żydem dochodziło na gruncie relacji gospodarczych z Izraelitami. Od nich się kupowało, im sprzedawało, ich zasoby finansowe były źródłem kredytu, stanowiącego pierwszy powód stygmatyzującego kwalifikowania ze strony społecznego otoczenia. Kredyt niekoniecznie zresztą musiał mieć formę pieniężną, czego dowody znajdujemy w *Na wysokiej połoninie* w słowach karczmarza Joseńka, wedle którego „niejeden zapomni, jest taki nawet, co zapomni zapłacić za to, co wypił”³⁹³. Niefrasobliwość chłopska, przejawiająca się brakiem zupełnego uświadomienia roli pieniądza, powodowała nawarstwianie się długów, a w rezultacie odmowę dalszego kredytowania: „Na starość nauczyłem się przynajmniej jednego: nic na kredyt”³⁹⁴. Takie postępowanie Żyda, mimo iż wymuszone i niezawinione, implikowało jego jednoznacznie negatywne oceny, ostatecznie przechylając szalę społecznej niechęci, bowiem już sam fakt zajmowania się handlem budził dezaprobatę. Spostrzeżenie, że w Polsce człowiek zajmujący się handlem nie był wysoko ceniony nie oznaczał, że chłop nie miał zdolności handlowych. Przeczą temu choćby wiejskie jarmarki, jednak handel pozostawał dla chłopów zawsze zajęciem ubocznym, pochodną wypływającą z zasadniczej funkcji gospodarczej, jaką było rolnictwo³⁹⁵. Handel jako autonomiczna czynność gospodarcza był uważany za coś gorszego, godnego pogardy nie tylko jako symbol kastowości³⁹⁶, lecz przede wszystkim poprzez trzymanie się reguł, które uważane były za niewłaściwe³⁹⁷.

W *Głosach w ciemności* znaleźć można natomiast ciekawe przykłady wzajemnej stereotypizacji między Żydami a ukraińskimi chłopami, wynikające z kontaktów handlowych i mające typowo ocenny charakter. Pozornie zwykła sytuacja, w której potencjalni kupcy pragną poznać jakość oferowanych towarów, prowadzi do ścierania się stereotypowych ujęć i wzajemnych uprzedzeń, a sklepik Elke staje się areną walki o ocalenie dobytku:

Dwie chłopki oglądały cajt na spodnie. Potem podeszły jeszcze dwie. I jeszcze jedna, i jeszcze jedna. Wszystko macały, miętoszyły, próbowały palcami siłę nitki, zębami rwały osnowę. Wilgotną od

rozmówcy według zwyczajowego kodeksu komentarzy i wykrzykników, którzy używają tych samych przekleństw (...), posługują się tą samą techniką żartów, których język wreszcie, niezależnie od różnic lokalnych, jest eufoniczny – to znaczy brzmiący zgodnie z systemem właściwym rozmówcy, nie wywołujący śmiesznych asocjacji, nie nastroczający nieporozumień i zahamowań w reakcji słuchacza. Cudzy to ci, którzy tych warunków nie spełniają”, tegoż, *Polesie*, red. A. Engelking, Warszawa 2007, cyt. za: Z. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 24.

³⁹³ *Zwada*, s. 373.

³⁹⁴ Tamże.

³⁹⁵ Zob. A. Hertz, dz. cyt., s. 245–246.

³⁹⁶ Kasta, według A. Hertza „jest czymś szerszym od getta. To ostatnie jest zamkniętą jednostką terytorialną. Kasta natomiast obejmuje całą, szerszą grupę na danym terenie, niezależnie od takiego czy innego zlokalizowania jej odłamów czy poszczególnych członków”, tamże, s. 91.

³⁹⁷ O tym, że reguły te były jednak w powszechnym użyciu także wśród nie-Żydów; zob. J. Tomaszewski, dz. cyt., s. 159–161. Problem antagonizowania z uwagi na określoną przynależność, także kastową, podejmuje w swoich badaniach A. Hertz, dz. cyt., s. 86; zob. także T. Zych, *Obraz Żyda w świadomości chłopu galicyjskiego*, „Fraza” 1996, nr 11–12, s. 186.

śliny lnianą szmatką pocierały materiał, czy nie obłazi. W końcu jedna kupiła, ale wcale nie cajt, tylko komiśne płótno na gacie. Reszta poszła dalej „szukać szczęścia”. To znaczy kraść³⁹⁸.

Narracyjny dwugłos tej sceny jest czytelny – Elke traktowana jest przez wiejskie kobiety jako potencjalna oszustka (wszak stereotypowa Żydówka!), bez wątpienia obeznana z technikami oszukiwania klientów, zaś żona Tojwiego patrzy na swe klientki jako na nierozgarnięte biedaczki, których celem nie jest kupno, lecz kradzież, co potwierdza słowami skierowanymi do męża: „Widzisz (...) gdyby ciebie nie było, na pewno by już coś ukradły. Ja mierzę płótno, a tymczasem spod płótna ściagną”³⁹⁹. Jak się zresztą okazuje, nie były to obawy do końca bezpodstawne, o czym świadczy wypowiedź Tojwiego w trakcie rozmowy z Pesią: „Żona mnie raz zostawiła w budce. Nakazywała mi, żebym nic nie sprzedawał, tylko uważał. (...) A kiedy moja Elke wróciła, brakowało całej sztuczki płótna. Dotychczas nie wiem, jak to się mogło stać”⁴⁰⁰.

Obok obrazu Żyda-handlarza, jednym z najczęściej występujących na wsi stereotypicznych ujęć jest Żyd-arendarz. Wynika to z faktu, iż w XIX wieku trudno byłoby sobie wyobrazić wieś, także galicyjską czy szerzej kresową, bez karczmy prowadzonej przez starozakonnego. Jej roli, jak się okaże, nie można sprowadzać tylko do miejsca wyszynku, choć funkcja ta zdawała się być dominującą. Stanowiąc własność dziedzica, karczma była jednym z narzędzi jego władzy nad chłopem, wyznaczała mu bowiem obowiązek propinacji, czyli wypicia określonej ilości alkoholu w ciągu roku. Zaskakujące, ale sytuacja ta znajduje swe odzwierciedlenie w pełnej mitycznego sztafazu tetralogii, będąc wszakże przykładem złego porządku społecznego, z którym walczył huculski bohater Dobosz:

Ale podczas zimy, podczas zejścia do osiedli, niejednego junaka pańskie sieci omotały, niejednego wyłowily. (...) Niejednego uwiodła gorzałeczka żydowska, którą w owe czasy na pański rozkaz Żydzki gazdom przemocą wpychali, i co miesiaca zostawiali bez pytania nowe baryłki koło chat⁴⁰¹.

Upraszczające postrzeganie świata charakterystyczne dla duchowości ludowej i brak rozeznania w panujących stosunkach gospodarczych sprzyjały bagatelizowaniu roli ziemian

³⁹⁸ *Głosy w ciemności*, s. 339.

³⁹⁹ Tamże.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 95. Ludność ukraińska ukazana jest przez Strykowskiego stereotypowo, jako akceptująca kradzież i trudniąca się nią, ale równocześnie, co w gruncie rzeczy zrozumiałe, niegodząca się na bycie jej ofiarą, czego dowodem jest scena w karczmie: „Chłop o długich włosach, w lnianej koszuli wypuszczonej na lniane portki (obraz – *notabene* – z gruntu stereotypowy, przyp. M.C.), pykał cybuch i głośno opowiadał: «Ja johu chaps za ruku i u mordu, i u mordu, krasty budesz, ale ne u mene»”, *Sen Azrila*, s. 115. Pobrzmiewa w tych słowach zarówno zrozumienie dla chęci kradzieży, jak i nieskrywana дума, że bohaterowi udało się przed nią uchronić. Stereotyp Ukraińca (Rusina) nosi zresztą wyraźne cechy kolonizatorskie, jako że według Hadaczka Rusin „ma naturę okrutną, to hajdamaka, rozhukany chłop, nikezemny i podstępny, skory do złodziejstwa i buntów”; zob. tegoż, dz. cyt., s. 537.

⁴⁰¹ *Prawda starowieku*, s. 245.

w procedurze propinacyjnym. Odpowiedzialnością za wszelkie zło z niego wynikające obarczano wyłącznie Żydów, zmierzających w społecznej świadomości do zubożenia chłopów i przejęcia jego majątku. Rzecz jasna, takiej motywacji działań arendarza nie można wykluczyć, jest ona prawdopodobna i z pewnością niejednokrotnie potwierdzona, jednak schemat: Żyd – karczma – alkoholizm jest niewątpliwie nadmiernym uproszczeniem, znamionującym funkcjonowanie stereotypu, w którym emocjonalność bierze górę nad intelektem. W najczystszej postaci dostrzegamy go także w *Zwadzie*, przy okazji opisu wierchowińskiej stolicy – Żabiego:

Gdy po latach Żabie napęliło się karczmami, uszczęśliwiły one jedno pokolenie do tego stopnia, że przestało wędrować za szczęściem daleko. Widocznie jak gdyby nawet przesyciły, bo żabiowcy pomstowali na Żydów i śpiewali pieśni o przewrotności żydowskiej, co tak zwabia biedny naród, iż gorliwie zanoszą pieniądze do karczmy, a chudobę do lichwiarzy. (...) Tak to stolica Żabiego zasłynęła wreszcie po stolicach, ściągnęła pielgrzymów i dopełniła swej starej sławy: stolicy pijaków. Ostatni wójt Żabiego, Petro Szekieryk-Donykiw, twierdził stanowczo, że od kiedy żabiowcy nauczyli się pisać, piszą Hospod-Boh przez małe *h*, a „horiwka” przez duże *H*⁴⁰².

Nieco zmodyfikowanym odpowiednikiem tej sytuacji jest ukazana w *Śnie Azrila* relacja, jaka zachodziła między tytułowym bohaterem a dziedzicem Barańskim, dostarczycielem ziemniaków do gorzelni Azrila. Jego powodzenie w interesach zależne było całkowicie od kaprysów polskiego właściciela ziemskiego, decydującego każdorazowo o cenie ziemniaków: „Pan Barański bawił się. Zawsze kończyło się na tym, że kartofle nie obrodziły, więc podrożały. Im bardziej pan Barański się bawił, tym bardziej drożały”⁴⁰³. Dlatego też Azril, chcąc zyskać, musiał sprzedawać coraz więcej alkoholu okolicznym mieszkańcom, by wyrównać poniesione straty⁴⁰⁴. Jako że sposób ukazania takiej zależności gospodarczej nosi bardzo wyraźne znamiona relacji kolonizatorskiej – protekcyjnalizm polskiego szlachcica i milcząca uległość żydowskiego przedsiębiorcy, do owego przykładu powrócimy szerzej w następnym rozdziale.

Zauważyliśmy poprzednio, iż tam, gdzie doświadczenia są żywe i wciąż uzupełniane (a tak było w stosunkach chłopsko-żydowskich), obraz jednej grupy społecznej funkcjonujący w świadomości innej nigdy nie jest statyczny, spetryfikowany. Wchodząc w treść bezpośrednich doświadczeń zbiorowych, będących wszak sumą doświadczeń indywidualnych, staje się mozaiką, ciągle się zmieniającą, pełną sprzeczności, rzadko kiedy konsekwentną.

⁴⁰² *Zwada*, s. 164. Ciekawym uzupełnieniem tej sceny może być upicie Duwyda Bernhauta na chrzcinach Hafijki, córki Foki Szumejowego, tak komentowane: „Koniec świata widoczny – upewniała się głośno Dmytrycha. – Od początku świata Żyd upija chrześcijanina, a teraz chrześcijanin Żyda, na sam koniec”, *Listy z nieba*, s. 408.

⁴⁰³ *Sen Azrila*, s. 98.

⁴⁰⁴ Warto wspomnieć, iż w odniesieniu do funkcjonowania gorzelni Azrila wciąż dostrzegalny jest trwały stereotyp chłopów (w tym przypadku jako niewykwalifikowanego robotnika) złodzieja. Azril namawia Ojwediego do przyjęcia u niego pracy, by kontrolować „gojskich robotników”, którzy „bańkami wynoszą spirytus”; zob. tamże, s. 50.

Prowadzi to do ambiwalencji postaw: chłop odnoszący się w stosunku do Żyda ośmieszająco i nieżyczliwie z racji pełnionych przez niego funkcji gospodarczych, daje równocześnie wyrazy swego uznania dla jego rozumu i pozytywnych właściwości, uważa go za godny naśladowania autorytet. Związane jest to z niejednoznaczną rolą karczmy w wiejskim krajobrazie. Jej aspekt negatywny został już scharakteryzowany, jednak z czasem nałożyły się na niego inne okoliczności, sprawiające, że karczma, obok kościoła, stała się miejscem chętnie i często odwiedzanym. Spotykano się w niej nie tylko w celach kulturalnych czy handlowych, lecz nawet matrymonialnych i edukacyjnych. W karczmie nadarzała się okazja rozmowy z podróżnymi, kupcami, słowem ludźmi, którym obcy był wiejski ideał życia sedentarnego. To sprawiało, iż karczma stawała się dla chłopów posiadających bardzo ograniczoną wiedzę o szerszym, „pozaopłotkowym” świecie jedynym miejscem kontaktów z nim, dawała możliwość rozszerzenia ciasnych myślowych horyzontów⁴⁰⁵.

Taką właśnie wysublimowaną wizję karczmy, abstrahującą od negatywnych znaczeń związanych z alkoholem i funkcjonującą na prawach epifenomenu, wielokrotnie dostrzec można w *Na wysokiej połoninie*. Gospody opisywane przez Vincenza rolę zakładu gastronomicznego pełnią jedynie marginalnie, jawiąc się raczej jako prekursorskie placówki kulturalno-oświatowe, w których kształtowały się treści życia umysłowego ówczesnych mieszkańców huculskich wsi. Co więcej, ich funkcje były jasno określone i świadomie realizowane, a zakładane cele wykazują się zaskakującą koherencją. Dowody znaleźć można w powieści bez trudu:

Ale w owych czasach Czerdak przy ujściu Bystrzeca był wprawdzie samotną, ale zupełnie pogodną przystanią, gdzie po zejściu z górskich pustkowi i bezdroży można było pokrzepić się piwem (...) i usłyszeć najnowsze wiadomości ze świata. Wódki widywano na Czerdaku mniej jeszcze niż w najsurowszym klasztorze. (...) Poza tym, o ile nie było w pobliżu robót leśnych, Czerdak był schroniskiem bezpłatnym, jakby klubem i świetlicą, nie karczmą. Arendarstwo Czerdaka to honor, nie interes⁴⁰⁶.

W równie optymistycznych barwach konstruowany jest obraz karczmy prowadzonej przez Joseńka, o której sam właściciel mówi: „A wiecie sami dobrze, że w mojej karczmie nikomu nie dam się upić, choćby prosił i groził”⁴⁰⁷, a także gospody na Wierbiązu, gdzie powstało „centrum dobrych manier kołomyjskich”. Tam też –

⁴⁰⁵ Zob. T. Zych, dz. cyt., s. 189–190.

⁴⁰⁶ *Prawda starowieku*, s. 28–29.

⁴⁰⁷ *Zwada*, s. 373.

troskają się o jedno: o dobry humor. Witają się dziarsko a zwięźle: «ne żurysy druże», dlatego wszechwładnie włada tam długowieczność. Najlepszy sposób na życie długie i beztrudne, to zamieszkać w gospodzie na Wierbiązu: «ne żurysy»⁴⁰⁸.

Pod wieloma względami opisana przez Strykowskię austeria podobna jest ujęciu Vincenza. To, co najbardziej widoczne, to sposób funkcjonowania karczmy prowadzonej przez Taga, zobrazowanej na podobieństwo arki Noego, w której zbierają się wszyscy potrzebujący z jakiegoś powodu azylu, schronienia. Można mówić o „czystości intencji” jej funkcjonowania, celem nie wydaje się być łatwy zarobek, raczej chodzi tu o trwałe wpisanie się w życie lokalnego społeczeństwa, bycie jego znaczącym elementem, a nawet – służenie mu. Co prawda czas akcji utworu sprawia, że austerię widzimy z dramatycznej perspektywy uciekających przed grozą I wojny światowej, to jednak wspomnienie o przeszłości przynosi wręcz sielankowy opis miejsca:

Od świąt wielkanocnych, kiedy zaczynają się spacerować narzeczeni za miasto, zachodzą do austerii starego Taga. (...) Raczej chodziło o kwaśne mleko, najlepsze w całym mieście. Do tego podawano ciepłe jeszcze pszenno-razowe bułeczki, z topniejącym razowym masłem, żółtym od mniszka gęsto rosnącego na pobliskiej łące nad potokiem. (...) Bo kto miał takie mleko jak stary Tag! Lekarze polecali je, nie daj Boże, na suchoty, brał dla chorych Szpital Powszechny (...) ⁴⁰⁹.

Można by więc powiedzieć, iż tak jak w przypadku Czerdaka, austeria stojąca przy dulińskim szlaku jest raczej powołaniem i honorem, niż zwykłym zawodem wykonywanym z materialnych pobudek.

Innym podobieństwem między karczmami ukazanymi przez Vincenza a domem i zarazem miejscem pracy Taga jest świadomość, iż pełnią one rolę centrum lokalnego świata. W przypadku *Na wysokiej połoninie* spostrzeżenie to zdaje się być oczywistym, położone w leśnych głuszach w naturalny sposób przyciągały ludzi, nieco inaczej przedstawia się sytuacja z austerią. Ona leży bowiem na skraju miasteczka z jego instytucjami kulturalnymi i miejscami rozrywki, jednak, jak zauważyła Joanna Kisielowa, to do niej prowadzą wszystkie drogi, to jej –

usytuowanie „na skraju miasta”, „w pustkowiu prawie” okazuje się dość paradoksalne jak na środek świata. Odległa od centrum społecznego, mieści się daleko od „szkoły i bożnicy”. Jednocześnie taka lokalizacja pozwala na zachowanie pewnego dystansu wobec dziejących się wydarzeń, dystansu, który umożliwia nie tylko ich postrzeganie, lecz także interpretację⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ *Barwinkowy wianek*, s. 61. Podobną rolę pełniła także karczma Nachmana Wildhorna, w której niepowtarzalny klimat tworzyła wspomniana już matka arendarza – Rojza.

⁴⁰⁹ *Austeria*, s. 141–143.

⁴¹⁰ J. Kisielowa, dz. cyt., s. 115.

Karczmy u Vincenza czy austeria jawią się zatem jako *axis mundi*, świadectwa trwałości i porządku lokalnej rzeczywistości, ochrona przed chaosem, ostoja etyki. W przypadku tekstów obydwu autorów, stają się one jednak także znakami apokalipsy, odchodzenia w przeszłość znanego, oswojonego świata, elementami pozytywnej pamięci o minionym. Należą do świata przeszłości, skrupulatnie gromadząc jej relikty, próbują ocalać wartości, stając się powoli jedynie konstrukcją mityczną⁴¹¹.

W tetralogii Strykowskiego, z uwagi na fakt, iż pisana była ona na podstawie osobistych doświadczeń i sięgała do wnętrza struktury świata żydowskiego rozumiejąc go i trafnie (nawet jeśli surowo) interpretując, dostrzec można także literacką realizację autostereotypów. Pojmowany on będzie zgodnie z intencją Mykoły Riabczuka, który pisał:

Każdy naród posiada pewne stereotypowe wyobrażenia nie tylko dotyczące „innych” (przede wszystkim sąsiadów), ale też i samego siebie. Ten autostereotyp (*self-image*) nigdy nie odpowiada w pełni prawdzie, choćby dlatego, że „realny” obraz narodu to też pewna abstrakcja, dosyć nieokreślona, zmienna i nie poddająca się precyzyjnym ujęciom. Ale nie jest on też „błędny”, choćby z tego powodu, że zwrótnie wywiera wpływ na sposób zachowania i na „realny” obraz narodu, który świadomie czy też podświadomie dostosowuje się do swojego fikcyjnego, wyobrażeniowego *self-image*’u⁴¹².

Sytuacji, które można by nazwać egzemplifikacją autostereotypów w prozie Juliana Strykowskiego (nie tylko w interesującym nas wyborze) jest wiele. Wynika to ze stosunku pisarza do świata, który opuścił: z jednej strony postrzegany nostalgicznie, równocześnie był on widziany już oczyma kogoś, kto go nieodwołalnie opuścił i przesiał innym światopoglądem. Skupimy się zatem na zaledwie kilku przykładach, w naszym przekonaniu najwyraźniej pokazujących funkcjonowanie autostereotypu.

Reb Tojwie, jeden z głównych bohaterów dylogii *Głosy w ciemności* i *Echo*, jawi się jako ten, którzy w sposób szczególny, a czasami wręcz straceńczy broni odwiecznej tradycji i kultury żydowskiej. Żona nazywa go „policjantem Pana Boga”, nie waha się on wykląć córki za to, że zdecydowała się na związek z „gojem”, w imię sprawiedliwości nie spełnia nawet prośby umierającego rabina, wzywającego go do pojednania z oszustem Schariem. W jego biografii znajduje się jednak kilka zastanawiających elementów uzasadniających stwierdzenie, iż właściwe mu aksjologiczna restrykcyjność i dogmatyzm są, po części przynajmniej,

⁴¹¹ Zamierzenie to eksplikuje Ewa Wiegandt w odniesieniu do heroicznego czynu Taga, który wraz z katolickim księdzem idzie do miasteczka, by rosyjskiemu komendantowi oznajmić, iż jego żołnierze powiesili niewinną osobę. Jego motywację „stanowi (...) obrona wartości absolutnych, ale dokonywana w imię wspólnoty, nie przeciwko niej, i to w imię wspólnoty ponadżydowskiej”, teź, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 80. W podobnym tonie, choć uogólniająco, wypowiada się Jan Paclawski, zauważając, iż „Strykowski raczej nie uwypukla napięcie między obu narodami (Polakami i Żydami – przyp. M.C.). Umieszcza je na marginesie przedstawień”, tegoż, *O twórczości Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 47.

⁴¹² M. Riabczuk, *Od „Małorojsi” do „Indoeuropy”: stereotyp „narodu” w ukraińskiej społecznej świadomości i myśli społecznej*, przeł. P. Tomanek, [w:] *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995, s. 113.

przykładem zachowania wynikającego z postrzegania autostereotypowego, niemożności uwolnienia się od tradycyjnego rozumienia własnej roli w zamkniętym, żydowskim środowisku⁴¹³. O Tojwiem, synu kapłana, rzetelnie spełniającym swe powinności jego brat Chaim (Karol) mówi przecież:

Dziwny człowiek ten Tojwie. – Stryj patrzył przed siebie. – Dziwny człowiek – powtórzył. – Ojciec, błogosławionej pamięci, bił go. Odbierał mu niemieckie książki i palił. Tojwie ukrywał je na strychu. Odmrażał sobie palce i czytał. I mnie też dawał do czytania potajemnie. Ja odszedłem od tej żydowskiej ciemnoty, a on został⁴¹⁴.

Potwierdza to, iż Tojwie dobrze znał niemiecką literaturę, posługiwał się tym językiem, zresztą znacznie lepiej niż np. językiem polskim. Łaskawie poglądający na nowoczesny świat, zdecydował się jednak od niego odsunąć, jakby decydując się grać, używając terminologii wspominanego już Jonathana Webbera, „przypisaną mu rolę” i tylko chwilami zrzucając z siebie kostium autostereotypu. Dzieje się tak jeszcze choćby wtedy, gdy po śmierci córki żałuje stawiania wymogów religii nad rodzicielską miłość czy w momencie podjęcia decyzji o kształceniu najmłodszego syna w polskiej szkole ze świadomością, iż wiąże się to przecież z nieżydowską formacją społeczną, kulturową, a nawet narodową: „Ara! – krzyknął za odchodzącym chłopcem – jak Modche wróci na sobotę do domu, niech weźmie twoją metrykę, leży na wierzchu na komodzie, i w poniedziałek niech pójdzie z nią do Kassarabowej”⁴¹⁵. O tym, iż była to decyzja przemyślana, świadczy zresztą uczestnictwo – nawet jeśli tylko chwilowe – w uroczystości zakończenia roku szkolnego oraz chronologicznie wcześniejsza rozmowa z synem po powrocie z Monasterc, w której wyrażał duże zainteresowanie edukacją Aronka.

W *Śnie Azrila* funkcjonowanie autostereotypu dostrzegalne jest w zachowaniu tytułowego bohatera, wdowca, przyjeżdżającego do rodzinnego miasta nie tylko na groby ojców, ale także by znaleźć kandydatkę na nową żonę⁴¹⁶. Wydaje się zresztą, iż uczczenie zmarłych bliskich jest tylko pretekstem, gdyż – jak uważa Jan Paćławski –

⁴¹³ W dylogii widoczna jest dość liczna grupa Żydów, zwłaszcza młodych, świadomie i jednoznacznie odrzucających autodefiniowanie się, życie w zgodzie z tradycją, zachowania uświęcone wielowiekowym sposobem egzystowania przodków. Należą do nich m.in. Szlomecia, Fańcia, Modche, rodzina Scheinerów, także Aronek, a nawet częściowo Kassarabowa, dla której jednak odejście od religii żydowskiej nie oznacza ostatecznego zerwania z żydowskim losem.

⁴¹⁴ *Głosy w ciemności*, s. 55.

⁴¹⁵ Tamże, s. 344.

⁴¹⁶ Poszukiwanie nowej żony po odbyciu rytualnej żałoby jest w środowisku żydowskim czymś oczywistym, jako że katerycznym obowiązkiem każdego Żyda jest ożenić się i mieć dzieci. Obowiązek ten uznany zostaje za spełniony w momencie posiadania syna i córki, z treści utworu wiadomo zaś, iż z małżeństwa narodziły się Azrilowi tylko córki, syn bowiem jest owocem zdrady z nie-Żydówką. Więcej o zwyczajach związanych z małżeństwem i żałobą po śmierci najbliższych zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 180–202.

To jego własne sumienie każe niejako bohaterowi wrócić na miejsce pierwszego przestępstwa, podeptania miłości Temy z jednej strony i ożenku dla pieniędzy ze Szpryncą – z drugiej. Jego dorosłe życie to stałe łamanie norm obyczajowych i dogadanie własnemu egoizmowi⁴¹⁷.

Dodać należy, że owo „łamanie norm obyczajowych” to nic innego, jak życie w grzesznym związku z Nastką, ukraińską dziewczyną, z którą spłodził syna, czego się zresztą nie wypierał. Choć wydaje się, iż trudno sposób życia Azrila nazwać typowo żydowskim, to jednak autostereotyp w jego zachowaniu jest wyraźny. Polega on na ukrywaniu swojego prawdziwego oblicza wyrachowanego rozpustnika, który być może przyczynił się nawet w jakiś sposób do śmierci żony⁴¹⁸ i nadmiernym posługiwaniu się religijną frazeologią, jednoznacznie odbieraną społecznie jako fałszywa. Hipokryzję Azrila demaskuje chociażby swat Ojwedie, który prowadzi bohatera do szynku, twierdząc, iż to kosztowna restauracja:

Aha, ty chcesz mnie zaciągnąć przed sąd boży? Do rabina miasta? Po co ci rabin? Ja ci zrobię sąd bez rabina. Mięso było trefne. Nie wiedziałeś? Udawałeś, że nie wiesz. Bo ty jesteś grzesznik i twoje grzechy siedzą głęboko w trzewiach, ale z Bogiem na ustach. Farbowany jastrząb, ty masz dwie twarze, jedną zdejmujesz, drugą wkładasz. Ale żadna nie jest prawdziwa⁴¹⁹.

Stereotyp, najczęściej widziany oczyma Polaków i autostereotyp Żyda wyraźnie dominuje w obydwu tetralogiach nad ujęciami stereotypicznymi innych nacji, niemniej warto o nich, przynajmniej pokrótce, wspomnieć.

Uproszczone postrzeganie Polaków przez Żydów wynika z symetryczności relacji, czyli stykania się w określonych sytuacjach, najczęściej religijnych (wraz z ich aksjomatycznością) czy zwłaszcza gospodarczych. Zależność Azrila od dziedzica Barańskiego wyraźnie w tym względzie odzwierciedla pozaliteracką rzeczywistość. Wykorzystując badania Israela Bartala można powiedzieć, iż żydowskie wzory przedstawienia społeczeństwa polskiego –

nigdy nie odbiegały od pewnych wyraziście zarysowanych schematów stosunku do gojów/ nie-Żydów. (...) Obok poczucia obcości i obrzydzenia z powodu rozpustnego i gwałtownego zachowania kojarzonego z polską szlachtą, można tu było również odnaleźć skłonności do identyfikacji z tą właśnie ekonomiczną i polityczną klasą, z którą los Żydów był związany. Głębokie obawy przed przemocą i prześladowaniem współlistniały z uczuciem bliskości, a nawet pragnieniem przyswojenia niektórych cech szlacheckich⁴²⁰.

⁴¹⁷ J. Paławski, *Powieści eseje Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 122.

⁴¹⁸ O tym, że śmierć Szpryncy mogła być pośrednio spowodowaną przez męża śmiercią samobójczą lub nawet Azril przyczynił się do niej bezpośrednio, świadczą jego słowa: „«Młodo zmarła». «Krzywa Szprynca». Niedobre półsłówka. (...) Lekarz napisał: zmarła naturalną śmiercią. I koniec”, *Sen Azrila*, s. 105.

⁴¹⁹ Tamże, s. 124.

⁴²⁰ I. Bartal, „Porec” i arendarz. *Portret Polaków w literaturze żydowskiej*, przeł. E. Padoł, [w:] *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. E. Prokop-Janiec, M. Tuszewicki, Kraków 2014, s. 63. Na temat *poreców* (przedstawicieli polskiej szlachty) pisze też D. G. Roskies; zob. tegoż, *Ukraińcy i Polacy w żydowskiej pamięci zbiorowej*, [w:] *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, dz. cyt., s. 79. Tekst Bartala przynosi również stereotypowy opis polskiego księdza, „który dobrze funkcjonuje w społeczno-ekonomicznych warunkach żydowskiej wioski i utrzymuje finansowe i handlowe więzi z Żydami”, tegoż, dz. cyt., s. 75. Opis ten bliski jest wizerunkowi księdza z *Austerii*, przyjaciela Taga, rozumiejącego Żydów i przychylnie do nich nastawionego.

Takie pragnienie identyfikacji widoczne jest w zachowaniu brata Tojwiego, Chaima, każącego nazywać się Karolem i zachowującego się, pańską modą, niezwykle protekcyjnie wobec swoich współplemieńców. Gładko ogolony, bez śladu pejsów, za to z wąsikami, ubrany w surdut i tyrolski kapelusz wzbudza w żydowskiej dzielnicy tyleż ciekawość, co i obawę. Porzuciwszy żonę, planuje podróżować, jak to czyni polska szlachta, mam go iluzja wielkiego świata nieznanego Żydom:

- Po świętach jadę do Wiednia. Mam dosyć waszej Galicji. Praca w tartaku wśród chamstwa już mi zbrzydła.

Mówił głośno, przeciągał ostatnie słowa i patrzył po kolei na wszystkich. Do matki podchodził lekkim krokiem, brał ją za łokieć, nachylał się i patrzył prosto w oczy. Jednym palcem podniósł jej podbródek i mówił kiwając głową:

- Aj, Elke. Postarzałaś się. No, czego tak się nadąsałaś?⁴²¹

Możemy zatem stwierdzić, że typologia postaw wobec Żyda skonstruowana w tetralogiach, na płaszczyźnie najbardziej ogólnej nie różni się od ujęć stereotypicznych. Wizerunek Żyda-karczmarza, kupca czy rzemieślnika przejawia się w powieści równie wyraźnie, co w historycznie zaświadczonej kulturze ludowej. Jednak na tym wszelkie podobieństwa się kończą. Wystarczy uważnie wczytać się w dzieło Vincenza, by zauważyć, że niemal nieobecna jest w niej ambiwalencja postaw: postaci Żydów scharakteryzowane są jednoznacznie pozytywnie i są społecznie akceptowane, a jeśli nawet wina zostaje zauważona, to zawsze pozostanie ona bezosobową („Żabie napęliło się karczmami”). Jak wytłumaczyć powód rezygnacji ze stosowania podziałów dychotomicznych i kategoryzacji? Pytanie wydaje się proste, a autorska chęć mitologizacji Kresów, „niezatrącanie o piekło” i dążenie do przywrócenia zbiorowej pamięci wizji Arkadii szczęśliwej służyć powinno za wystarczającą odpowiedź. Banalność znika jednak wraz z uświadomieniem ograniczoności takich rozwiązań. Dążenie do ukazania homeostazy huculskiego świata staje się formułą – wytrychem, której zastosowanie rozstrzyga wszelkie dylematy badawcze. Rezygnacja z poszukiwań interpretacyjnych prowadzi jednak do grzechu prezentyzmu i ukazania figury Żyda jako jednowymiarowej, płaskiej, nieodróżnianej wewnętrznie, czyli równie fałszywej, jak np. kreacja każdego Polaka jako katolika a Chińczyka jako komunisty. We współczesnym Vincenzowi okresie międzywojennym zagadnienia chasydyzmu wykraczały poza ogólny,

Ponadto Bartal w swym tekście w ciekawy sposób wyróżnia na tle literatury żydowskiej pozytywnie wartościującą Polaków twórczość Icchoka Lejba Pereca, jednoznacznie negatywnie nastawionego do polskiej szlachty i inteligencji. Pisz o niej tak: „W galerii karykaturalnych figur Pereca można też znaleźć szlachcica, który stracił swój majątek, prowincjonalnych urzędników, wiejskich nauczycieli i prowizorów; nie ma tam jednak postaci z ludu, to znaczy polskich chłopów. Karykatury te są bowiem kontynuacją negatywnych opisów nacjonalistycznej polskiej szlachty, dokonywanych w duchu oświecenia”, tamże, s. 74–75.

⁴²¹ *Głosy w ciemności*, s. 48.

negatywny wizerunek kultury żydowskiej. Dowodem tego są badania Aliny Całej, w których wypowiedzi ankietowanych, wyłącznie ludzi starszych, utrzymane są w podobnym tonie: „Chusyci (chasydzi – przyp. M.C.) to byli najbardziej wierzący Żydzi... Bronili ludzi przed oszustwami, oni byli uczciwi”, bądź też: „Byli lepiej przez Polaków szanowani, bo nie cyganili. Takiego Polak docenia. Krzyczeli na innych Żydów, że źle żyją”⁴²².

Podsumujmy nasze spostrzeżenia. Wspomnieniowy wizerunek świata, tak w powieści, jak i w rzeczywistych wypowiedziach, pozostaje z pewnością w pewien sposób wyidealizowany, gdyż zawsze odnosi się do czasu młodości. Przeszłość stanowi konstrukt będący często sumą ogólnych i łagodnych określników, jednak Żydzi, i to nie tylko chasydzi, stanowili niewątpliwie zjawisko naturalne i uznawani byli za ludzi „stąd”, członków „wspólnoty ludzi tutejszych”⁴²³. Codzienne wzajemne kontakty – i to na różnych płaszczyznach – powodowały, że sąsiadujące obyczajowości musiały się przenikać. Dawało to możliwość łagodzenia negatywnych stereotypów i przesądów, które, zwłaszcza w XX-leciu, podsycane były przez antysemitów. Jak wynika z potwierdzających istnienie ambiwalencji postaw badań Całej, łagodzenie nie prowadziło wszakże do eliminacji, jako że „zasadą w życiu zbiorowości ludzkich jest obdzielanie kulturowo odrębnych grup (...) przez to pozostających zawsze w aurze tajemnicy (...) czarcimi cechami”⁴²⁴. Postawa ta zdaje się być zresztą aktualną aż po dziś dzień.

2.4.11 Inność jako radykalna obcość

Opisani powyżej bohaterowie powieści Strykowskiego – Tag i Azril, w pewien sposób napiętnowani są w środowisku żydowskim za utrzymywanie kontaktów seksualnych z nie-Żydówkami. Właściciel austerii żyje z dziewczyną od krów – Jewdochą, Ukrainką (Rusinką), tajemniczą postacią, która pewnego razu naga wyszła z potoku i została na służbie u starego arendarza. Kontakty między nimi odbywają się zawsze w tajemnicy, Tag ma świadomość popełnianego grzechu, nawet tragedię wojny interpretuje przez jego pryzmat. Azril zaś jest ojcem Wasyla, syna z nieprawego łoża, spłodzonego z chrześcijanką Nastką. Wspomniana została także historia koralnika Rachmiła, śmiertelnie rażonego piorunem, co społecznie potraktowane zostało jako kara za grzech cudzołóstwa. Tego rodzaju kontakty seksualne

⁴²² A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992, s. 38–39.

⁴²³ M. Żuczek, *Żydzi w Rzeszowie. Obraz pozostały w pamięci starszych mieszkańców miasta*, „Fraza” 1997, nr 2, s. 215; zob. także: F. Kotula, *Tamten Rzeszów*, Rzeszów 1986, passim.

⁴²⁴ A. Cała, dz. cyt., s. 119.

uważane były za ciężki grzech religijny, jako że nie służyły rozwojowi żydostwa, a z uwagi na narodowy charakter religijności, stawały się także występkiem przeciwko narodowi⁴²⁵.

Z uwagi jednak na patrymonialny charakter judaizmu grzechy o charakterze seksualnym popełniane przez mężczyzn bez wątplenia gorszyły, jednak ich sankcją nie było wykluczenie ze społecznej i religijnej wspólnoty. Znacznie tragiczniejszy los spotykał w tym względzie kobiety. Mamy w tym przypadku do czynienia z sytuacją, którą w odniesieniu do Inności Bernhard Waldenfels nazwał „obcością radykalną”, tłumacząc, iż –

dotyczy ona tego wszystkiego, co pozostaje poza wszelkim porządkiem i stawia nas wobec wydarzeń, które podają w wątpliwość nie tylko jakąś określoną interpretację, lecz samą „możliwość interpretacji”. Należą tu takie fenomeny graniczne, jak erotyka. (...) Należą tu także fenomeny przełomu, takie jak rewolucja, secesja czy konwersja⁴²⁶.

Ten rodzaj Inności egzemplifikuje los Chamariem – Marii, córki reb Tojwiego, która po ucieczce z Kassarabą i, nieudanych co prawda, naciskach kochanka na przyjęcie chrztu, zostaje wykluczona z porządku religijnego, a tym samym społecznego. Maria przekracza bowiem kilka rodzajów tabu: jako Żydówka zostaje nauczycielką języka polskiego, kochanką żonatego mężczyzny, a w konsekwencji wyrodną córką, po której należy odbyć pokutę i żałobę jak po osobie zmarłej⁴²⁷. Jej dramatyczną historię przywołuje adwokatkowa Rosenbergowa na podstawie listu otrzymanego od syna miejscowego bogacza Boraka – lekarza z Wiednia. Relacjonuje on historię Marii, którą miał okazję spotkać w szpitalu:

Pytasz o stan panny Marii. Niestety, parę dni temu umarła. Skończyły się jej męki. (...) Do ostatniej chwili lekarze z Allgemeines Krankenhaus nie mogli ustalić przyczyn tej dziwnej choroby. (...) Ale kiedyś musiała przed kimś otworzyć swą duszę. Wybrała mnie, gdyż wiedziała, że pochodzimy z tego samego miasta. (...) Opowiedziała mi swoją tragedię. O strasznej krzywdzie, jaką jej wyrządził starosta Kassaraba. Zrywała z nim kilkakrotnie listownie, błagając, żeby jej dał spokój, ale on do niej przyjechał do Roźniatowa, gdzie była nauczycielką. Udało mu się złamać jej opór. A potem znowu napisał mu list zrywający z nim. Przyjechała do rodziców. Tu znowu spotkała się z nim po jego naleganiach, że chce się z nią zobaczyć po raz ostatni. Kiedy mu powiedziała, że nie może zostać jego żoną, że nie może przyjąć chrztu ze względu na ojca, Kassaraba jej przysiągł, że nigdy tego od niej nie będzie się domagał. Pojadą do Wiednia, gdzie wezmą ślub cywilny, nawet gdyby to miało być kosztem kariery. (...) W Wiedniu

⁴²⁵ Józef Wróbel zauważa ponadto, iż „Azril za swą zdradę zostanie ukarany wyrokiem boskim, zginie pod kołami pędzącego pociągu. Tag przyjmie na siebie, na swoje sumienie, winy wszystkich. Jego ostatni czyn, upomnienie się o życie Buma, beznadziejne i niebezpieczne dla rozumującego praktycznie, będzie ostatnim aktem ekspiacji. Będzie znakiem zanegowania takiego życia, pozbawionego wartości, które nadają mu sens wyższy. Tag przez swój grzech czuje się odpowiedzialny za zło świata i wierzy jeszcze w restytucję dawnego porządku etycznego, wierzy w wyższość zasad moralnych nad prawami historii, choć dowodnie się przekonuje, że Bóg w ten świat ingerować nie chce”, tegoż, dz. cyt., s. 24. O stanowisku judaizmu wobec życia seksualnego pisał też Alan Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 177–180.

⁴²⁶ B. Waldenfels, dz. cyt., Warszawa 2002, s. 34.

⁴²⁷ Zob. więcej: M. Sadowska, dz. cyt., s. 391–392. Autorka uważa ponadto, iż realizowany w ten sposób los Innego pseudonimuje los samego Strykowskiego, osoby o orientacji homoseksualnej. Twierdzenie to zgodne jest z opisanym przez Untermana stanowiskiem *halachy* (wykładni Tory w odniesieniu do konkretnych sytuacji życiowych – przyp. M.C.), popierającej współżycie małżeńskie i zakaz stosunków przed- i pozamałżeńskich oraz nieheteroseksualnych; zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 177.

Kassaraba zażądał chrztu. Ale to było tylko pretekstem do rozstania. (...) Zasłabła na ulicy. (...) Ale mną najbardziej wstrząsnęło jej wyznanie, że nie chce się poddać operacji, gdyż woli umrzeć⁴²⁸.

Ten długi cytat charakteryzujący dramatyczne losy Marii, uwikłanej w nierozstrzygalny konflikt uczucia i wiary, w pełni uzasadnia potraktowanie jej jako przykładu „obcości radykalnej”, wzmocnione wyraźną symboliką kobiety jako gorszej i słabszej od mężczyzny⁴²⁹. Historia rozpięta między pragnieniem własnego szczęścia a koniecznością związanych z nim wyborów, w tym widma konwersji sprawia, że jej odbiorca staje wobec zauważonej przez Waldenfelsa niemożności interpretacji, wydania jednoznacznej oceny, stwierdzenia, co jest dobrem, a co złem.

Stanisław Vincenz uczynił bardzo wiele, by świat *Na wysokiej połoninie* jawił się jako idealny, pełen ładu, w którym wszelkie zło, jeśli w ogóle musi zaistnieć, będzie pochodzić jedynie z miasta, owładniętego „nowymi czasami”, gdzie czają się bieda i występki⁴³⁰. W takiej rzeczywistości Huculi mogą być co najwyżej „szlachetnymi dzikusami, prymitywnymi i niewykształconymi, ale posiadającymi dobre, naturalne cechy i skłonności”⁴³¹. Taka idealizacja jest jednak często kwestionowana, zarówno przez literaturoznawców⁴³², jak i etnografów, których opinie są w tej kwestii dobitne i jednoznaczne, także w odniesieniu do huculskiego rozumienia kobiecej seksualności. Niepotrzebne jest w tym miejscu głębokie wnikanie w przyczyny huculskiej rozwiązłości⁴³³, faktem jest jednak, iż zyskała ona charakter stereotypu, poprzez który patrzono na kobiety z połonin, i który przyczynił się zapewne do dzisiejszego stereotypowego postrzegania Ukrainki⁴³⁴. Świadczą o tym chociażby przywołane przez Madydę opinie badaczy, np.: „Hucułka chce być wolną w wygodach i żądzach cielesnych, nie zważając nawet na skutki szkodliwe; o tym ostatnim świadczą publiczne zakłady dla chorych”, czy iście stereotypowe, ustanawiające hierarchię między kobietami z różnych stron dawnej Rzeczypospolitej: „powszechne jest mniemanie, iż Hucułki, skłonne do rozwiązłości,

⁴²⁸ Echo, s. 228–229.

⁴²⁹ O relacji kobiecości względem męskości zob. więcej: I. Głowacka, *Degradacja, resentyment, wina – relacja z innym w perspektywie badań postkolonialnych*, [w:] *Literackie portrety Innego*, red. P. Cieliczko, P. Kuciński, Warszawa 2008, s. 72.

⁴³⁰ Zob. S. Kozak, *Huculski czas i przestrzeń według Stanisława Vincenza*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, dz. cyt., s. 139.

⁴³¹ A. Woldan, *Wielki tekst huculski jako pole transgresji między literaturami narodowymi*, [w:] *Na pograniczach literatury*, dz. cyt., s. 290.

⁴³² Szeroko na ten temat pisze, choć tylko w odniesieniu do *Prawdy starowieku* Piotr Nowaczyński; zob. tegoż, *O „Prawdzie starowieku” Vincenza. Struktura – mit – idee*, [w:] *Vincenz i krytycy...*, dz. cyt., s. 318–324.

⁴³³ Problematykę tę porusza szeroko Aleksander Madyda w swym tekście *Stanisława Vincenza antropologia kultury huculskiej*, [w:] tegoż, *Od filologii do antropologii. Szkice*, dz. cyt., s. 55–87. Szkic ten jest rozwinięciem i uzupełnieniem artykułu Madydy *O idealizacji Huculów w „Na wysokiej połoninie”* pomieszczonego [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, dz. cyt., s. 163–170.

⁴³⁴ Szerzej na temat dawnych i współczesnych stereotypów Ukraińców zob. np. *Pogranicze kulturowe (odrębność – wymiana – przenikanie – dialog)...*, dz. cyt., s. 351–361, 474.

niedbałe o dom i rodzinę, nie posiadają zgoła zalet wieśniaczki naszej w Koronie lub na Rusi”⁴³⁵.

Refleksy takiego postrzegania rzeczywistości, pomimo chęci obrony huculskich kobiet, widzimy także w tetralogii Vincenza i to we wszystkich jej częściach. W *Prawdzie starowieku* Ksenia Zwinkowa, o której Vincenz pisał, iż –

mówiła tak słodko, powoli i śpiewnie, jak i dziś śpiewają, mówiąc dziecięcym głosem, jak dzwoniąc głosem nęcą i czarują niewiasty huculskie. Nigdy niczego nie rozkazywała, nie żądała, nawet nie mówiła stanowczo, tylko prosiła, a raczej nie prosiła, tylko z cicha zapytywała, pozwalając się domyślać. Wiedźma taka słodka, jędrza miodowa, biesica cukrowana! Nie płakała nawet nigdy, jak to baby umieją⁴³⁶ –

zdradza męża z wierchowińskim opryszkiem Doboszem; *Zwada* niesie ze sobą oryginalny opis małżeńskiej niewierności przedstawiony na kaflu pieca, a także wzmianki o ucieczce kobiet z kochankiem, nazywanym „lubasem”. *Listy z nieba* w aluzyjny sposób nawiązują do moralności Huculek: „Tutejsze niewiasty jakie? Nie gniewajcie się Kateryno, już ja wiem. – O cóż się gniewać, jejmość, znam ja tutejszy naród babski – mruknęła złowrogo Kateryna i splunęła”, wspominają też o „młodych parach, niekoniecznie małżeńskich, które przed wyruszeniem mężczyzn w poloninę zegnały się po jarach i zaroślach”. *Barwinkowy wianek* wreszcie wspomina rozwiązłość i lubieżność kobiet, chcących w ten sposób zbliżyć się do rozbójnika Fudora i zwrócić jego uwagę⁴³⁷.

Opisana sytuacja kobiet huculskich nie stanowi analogii do losów Marii. Jednak ich obraz wyraźnie ukazuje efekt działania stereotypu, w którym „obraz jednej grupy i każdego z jej członków odbija się w świadomości członków grupy drugiej”⁴³⁸, co w przełożeniu na relacje międzyetniczne wyraźnie determinuje wyższość wspólnoty polskiej nad huculską. Ponadto sposób ujęcia moralności huculskiej, tak przecież niejednoznacznej, sankcjonowanej m.in. kryteriami huculskiej towarzyskości⁴³⁹, zdaje się być zbieżny z wymykającą się

⁴³⁵ Cytaty z tekstów S. Witwickiego i O. Kolberga pochodzą z: A. Madyda, *Stanisława Vincenza antropologia literatury*, dz. cyt., tam też zawarte są inne opinie etnografów dotyczące moralności Huculów. Ponadto Tadeusz Chrzanowski pisze wręcz, że „był ten malowniczy i piękny lud zarażony endemycznym syfilisem, z którym dzieci przychodziły na świat”, tegoż, *Kresy, czyli obszary tęsknot*, Kraków 2009, s. 46–47. Zdumienie budzi zwłaszcza uznanie syfilisu za huculski endemit, co świadczy jednak o powszechności tej choroby na Huculszczyźnie.

⁴³⁶ *Prawda starowieku*, s. 303.

⁴³⁷ Nawiązania i cytaty odpowiednio: *Zwada*, s. 24, 178, 385, 389; *Listy z nieba*, s. 246, 250; *Barwinkowy wianek*, s. 241.

⁴³⁸ A. Hertz, dz. cyt., s. 253.

⁴³⁹ Aleksander Madyda przywołuje w tym względzie opinię Władysława Szuchewicza: „Powiadają, że Huculi prowadzą niemoralne życie. Jakkolwiek takie zgeneralizowanie opiera się na pojedynczych faktach, trudno zaprzeczyć, że towarzyskie życie u Huculów znacznie wolniejsze, osobliwie w miejscowościach głębiej w górach położonych, jak w Żabiu, Krzyworówni, Jasienowie i indziej, gdzie niektórzy żonaci Huculi utrzymują swe kochanki, *lubaska*, a zamężne kobiety kochanków, *lubas*; zdarza się i tak, że kobiety huculskie stają się kochankami Żydów”, A. Madyda, *Od filologii do antropologii. Szkice*, dz. cyt., s. 66.

jednoznacznym interpretacjom „radikalną obcością” Waldenfelsa. Dzieje się tak, gdyż w odniesieniu zarówno do Marii, jak i kobiet huculskich, wyraźnie uzewnętrzniają się procesy delegitymizacji, definiowanej jako „skrajnie negatywna społeczna kategoryzacja grupy lub grup, która wyłącza je z zakresu zbiorowości ludzkich w ogóle traktowanych jako respektujące akceptowalne normy i wartości”⁴⁴⁰. Dostrzeżenie tych ocennych czynników i sposób wartościowania zarówno kobiet żydowskich u Strykowskiego, jak i huculskich u Vincenza, wyraźnie prowadzi do świadomości kolonizatorskiej, którą przyjdzie nam się teraz zająć.

⁴⁴⁰ D. Bar-Tal, *Delegitimization: the Extreme Case and Stereotyping and Prejudice*, [w:] *Stereotyping and Prejudice. Changing Conceptions*, eds. D. Bar-Tal, C. F. Graumann, A.W. Kruglanski, W. Stroebe, New York 1989, s. 170, cyt. za: Z. Bokszański, dz. cyt., s. 9–10.

ROZDZIAŁ III

Problematyczne dziedzictwo Kresów. Recepcja Inności w ujęciu kolonialnym

Wstępna, metodologiczna analiza rozumienia kresowości przyniosła spostrzeżenie, zgodnie z którym w kresowej ontologii wyróżnić można trzy fazy: pierwszą z nich określa obszernie zwerbalizowana koncepcja Polski jako „przedmurza chrześcijaństwa”, terytorium, na którym Polacy twardo przeciwstawiali się innowiercom w obronie chrześcijaństwa. Druga faza wynika w logiczny sposób z pierwszej i prezentuje Rzeczpospolitą jako „ziemię uświęconą krwią Polaków”, przez wieki walczących za wszelką cenę o narodową wolność. I wreszcie faza trzecia – w niej to Kresy Wschodnie stają się „placówką gospodarczą”, na której Polacy, w obliczu dramatycznych wydarzeń historycznych (wizja ta powstała w okresie zaborów), czują nie tylko imperatyw zachowania tradycji i kultury, ale też rozwoju gospodarczego jako gwaranta zachowania tożsamości¹. Wszystkie te fazy zdają się podkreślać wartość polskości i potwierdzać utartą kulturowo charakterystykę Polaków jako wiernych obrońców ojczyzny, dla których wolność stanowi wartość nadrzędną. Jednak wykorzystanie badawczych narzędzi współczesnych metodologii literaturo- i kulturoznawczych pozwala dostrzec w tej triadzie akcenty niepokojące i stawiające pod znakiem zapytania apoteozę czystego patriotyzmu i dbałości o tradycję. Uwypuklane są w nich bowiem przede wszystkim te zachowania, wartości i imponderabilia, które obecnie bardzo mocno wpisują się w tzw. dyskurs kolonialny, analizujący dominację społeczną i kulturową jednej nacji na terytoriach wieloetnicznych, do których bez wątpienia zaliczają się dawne wschodnie terytoria II Rzeczypospolitej². Efektem

¹ Zob. M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5, s. 96, artykuł ukazał się także w „Pracach Filologicznych. Serii literaturoznawczej”, t. LV, Warszawa 2008. Autor, pisząc o kresowej ontologii, w polemiczny sposób odnosi się do książki Jacka Kolbuszewskiego pt. *Kresy*, Wrocław 1995. Należy dodać, iż literatura drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku ochoczo kreśliła wizję Kresów jako polskiej placówki gospodarczej, by wspomnieć chociażby *Nad Niemnem* Elizy Orzeszkowej czy *Noce i dnie* Marii Dąbrowskiej. Obydwie powieści prezentują bohaterów uwikłanych w walkę o polskość w powstaniu styczniowym, którzy pomimo kłopotów z zaborczą administracją, za wszelką cenę pragną zachować narodowy charakter posiadanych bądź administrowanych przez siebie ziem.

² Zbigniew Pucek pisze, iż na terenie Galicji w XIX i pierwszej połowie XX wieku obowiązywał ład społeczny oparty na „mozaikowej mnogości wspólnot”, ale jednocześnie „zasada narodowościowa, ideologiczna zwracała się z natury rzeczy przeciwko porządkowi terytorialnemu, przeciwstawiając idei powszechnej wspólnoty terytorialnej ideę ekskluzywnej wspólnoty plemiennych”. Jasno pokazuje to, iż w obliczu znacznego przemieszania narodowościowego, konflikty między etnosami były nieuniknione; zob. tegoż, *Galicyjskie doświadczenie wielokulturowości a problem więzi społecznej*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółczeństwo i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995, s. 13.

zmian metodologicznych jest zatem zderzenie eksplikowanego przez Daniela Beauvoisa przeświadczenia, iż „Kresy są dalej uzdrowiskiem dla duszy polskiej”³ z zaświadczoną historycznie rzeczywistością, w której Polacy, realizując pozornie czystą ideologicznie wizję „placówki gospodarczej”, czynią się równocześnie narodem nadrzędnym, posiadającym znacznie większe prawa niż inne kresowe nacje (Ukraińcy czy Żydzi). Złożoność tej sytuacji zauważyła Hanna Gosk pisząc, iż z polskiej perspektywy Kresy były „spokojną ziemią kilku narodów”, podkreślając jednak, iż w rzeczywistości ta arkadyjska wizja –

stanowi element dyskursu dominującego, nastawionego na unifikację opisywanej rzeczywistości, a nie wydobywanie konfliktów i różnic. Doskonale komponuje się z tym podkreślanie wielokulturowości przestrzeni kresowej, zastępującej zróżnicowanie interesów barwną kategorią „tutejszości”⁴.

Spostrzeżenia te prowadzą nas do konieczności wprowadzenia do badawczego spektrum dyskursu kolonialnego⁵ i odejścia od pojmowania Kresów jako domeny jedynie polskiej, a tym samym uwzględnienia na podobnych co Polacy prawach innych komponentów narodowych i kulturowych. Według jednej z najwybitniejszych badaczek polskiego dyskursu kolonialnego, Hanny Gosk, nazwa „Kresy” w sposób oczywisty kojarzy się Polakom przede

³ D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005, s. 104. Należy przy tym wspomnieć, iż Beauvois bardzo krytycznie odnosił się do sposobów funkcjonowania Polaków na Kresach, kwestionując nawet samo pojęcie i uznając je za z gruntu pozycjonujące nie-Polaków jako gorszych.

⁴ H. Gosk, *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010, s. 78–79.

⁵ Taki sposób postrzegania rzeczywistości oparty jest na analizie dyskursu władzy państw będących kolonialnymi w odniesieniu do ludności rdzennej i zestawieniu ich z relacjami Polaków z innymi nacjami na Kresach. Od kilkunastu lat obecny jest on w polskim literaturoznawstwie, szeroko zajmują się nim m.in. B. Bakula, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–33, D. Skórczewski, *Melancholia dyskursu kresoznawczego*, „Porównania” 2012, nr 11, s. 125–138 (tekst ten stanowi także jeden z rozdziałów książki D. Skórczewskiego pt. *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013), tenże, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2, s. 100–112, tenże, *Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec „innej Europy*, „Porównania” 2009, nr 6, s. 95–105, tenże, *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji i postmodernizmu. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2, s. 33–55, T. Stokłosa, *Od kolonializmu do literatury postkolonialnej*, „Anuari de Filologia. Llengües i Literatures Modernes” 2013, nr 3, s. 61–67, M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie...*, dz. cyt., s. 91–111, tenże, *Między dyskursem publicznym a metodologią. Świadomość polska w przebudowie*, [w:] tegoż, *Dwa wątki*, Warszawa 2015, s. 290–314, A. Fiut, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006, jeden z rozdziałów tej książki, *Kolonizacja? Polonizacja?*, ukazał się w „Tekstach Drugich” 2003, nr 6, M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2016, zwłaszcza s. 7–34 i 165–235, H. Gosk, *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora...*, dz. cyt., zwłaszcza s. 51–92, też, *Polski dyskurs kresowy w niefikcyjnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 20–33, E. Czaplejewicz, *Jakie Kresy? Jaka literatura kresowa? (Perspektywa współczesna)*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, nr 6, s. 1–15, E. Kasperski, *Kresy w perspektywie metodologii*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008, s. 49–76. Należy przy tym dodać, iż wymienione zostały tylko te teksty, które w prymarny sposób traktują o problematyce polskiego kolonializmu. Wykorzystują przy tym ustalenia przedsięwzięte przez Edwarda W. Saïda w jego fundamentalnym dla problematyki kolonializmu i postkolonializmu dziele, jakim jest *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

wszystkim z egzotycznością i barwnością właściwą wieloetniczności tych terenów, ale zarazem uznaniem polskości za kulturowe centrum i peryferyjnością innych kultur względem niej. Tym samym, za dyskurs kresowy uznaje ona „rozmaite przejawy dominacji polityczno-kulturowej na Kresach, wpływającej na nacechowanie narracji dotyczących tego obszaru i w szczególności sposób gospodarujących wątkami polskiej, białoruskiej, ukraińskiej obecności na Polesiu czy Wołyniu”⁶. W podobny sposób zagadnienie to definiują m.in. B. Bakula, D. Skórczewski, E. Kasperski, E. Czaplejewicz czy A. Fiut. Eksponują oni (co nie znaczy, że się z nią zgadzają!) wyższość Polaków nad innymi nacjami w relacjach społecznych oraz zauważają, iż nacechowanie kolonialne niesie samo pojęcie Kresów jako czyichś, w domyśle oczywiście polskich, stanowiąc czynnik polonizacyjny i budząc niechęć choćby Litwinów, Białorusinów czy Ukraińców⁷.

Zatem, pomimo zauważonych we wstępie kontrowersji związanych z rozumieniem kolonializmu i możliwością stosowania tego terminu w polskim kulturo- i literaturoznawstwie można przyjąć, iż dyskurs kresowy, tak bliski polskiej recepcji historii przez wiele lat i chętnie akceptowany, jest w gruncie rzeczy „współczesną odmianą nostalgicznego dyskursu kolonialnego”⁸. Ma on na celu pokazywać jedynie w jasnych barwach kulturowe i społeczne relacje na wschodnich rubieżach II Rzeczypospolitej i skrupulatnie omijać wszystko to, co zakłócałoby postulowany w kresowym micie, a w rzeczywistości wyimaginowany dialog kulturowy. Dobitnie skonstatował to Jerzy Stempowski, demaskując zmytyzowaną ideę jagiellońską, rozumianą jako równoprawny związek wieku nacji: „Jagiellońskie słówka mają bowiem siłę magiczną tylko dla tych, którzy je wymawiają. (...) Dla Ukraińców i Białorusinów, już od czasów Chmielnickiego, jagiellońszczyzna kojarzyła się tylko z pańszczyzną”⁹. Warto więc w tym miejscu przyjrzeć się nieco bliżej strategiom działań kolonialnych, jako że będą one w naturalny sposób wpływać na skonstruowanie wizji Innego, rozumianego przede wszystkim jako nie-Polak i przekładać się na strategie narracyjne właściwe literaturze kresowej, których doszukiwać się będziemy także w twórczości Vincenza i Strykowskiego.

Według Bogusława Bakuły, dyskursem kolonialnym należałoby nazwać –

⁶ H. Gosk, *Polski dyskurs kresowy w niefikcjonalnych zapisach międzywojennych...*, dz. cyt., s. 22.

⁷ Zob. np. E. Czaplejewicz, dz. cyt., s. 3.

⁸ K. Chmielewska, *Tak i nie. Meandry polskiego dyskursu postkolonialnego i postzależnościowego*, [w:] *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk, E. Kraskowska, Kraków 2013, s. 570. W podobnym tonie wypowiadała się wcześniej Hanna Gosk, mówiąc o rozumieniu kresowości jako o produkcji polskiego dyskursu władzy o cechach kolonialnych, teźże, *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora...*, dz. cyt., s. 54.

⁹ P. Hostowiec, *Notatnik nieśpiesznego przechodnia. Kompleksy jagiellońskie*, „Kultura” 1962, z. 7/177–8/178, cyt. za: A. S. Kowalczyk, „Stepowa Hellada”. *Ukraina w eseistyce i epistolografii Jerzego Stempowskiego*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997, s. 98.

nurt językowych, potocznych oraz instytucjonalnych (literackich, naukowych, politycznych) przekonań wskazujących na uzasadnione, **we własnym dyskursie** (wytl. – M.C.), poczucie wyższości oraz prawa do panowania nad innymi obszarami, ludami, kulturami, a także poczucie misji wobec nich. Nierzadko te przekonania są połączone z odmawianiem kolonizowanym zdolności do samoistnego bytu (niedojrzałość społeczno-polityczna, tzw. niehistoryczność, niski poziom cywilizacyjny). Dyskurs kolonialny cechuje paternalizm, przekonanie o niepodważalnej dominacji własnego świata, dopuszczenie do głosu tzw. multikulturalizmu, czyli sterowanej wielokulturowości¹⁰.

Należy zauważyć, iż eksplikowane przez poznańskiego badacza poczucie wyższości dostrzegane jest tylko w dyskursie własnym, co wywołuje istotne konsekwencje kolonizatorskie, w odniesieniu do mitu kresowego nazwane przez Marię Janion bardzo dobitnie „wyrazem narcyzmu polskiego”¹¹. Supremacja jednych, polskich wzorów poprzez swój zdobywczy charakter powoduje bowiem ich ekspansjonizm, a w konsekwencji kulturowy imperializm czy wręcz kulturowo-historyczny rewizjonizm¹². Wpływać to będzie bardzo wyraźnie na sposób postrzegania Innego, w tym przypadku utożsamianego z mieszkańcem ziem kresowych, przedstawiciela innej niż polska narodowości, kultury i religii. Jego cechy znajdować się będą w polu semantycznym prostoty, pojmowanej jednakże w sposób pejoratywny. Oznaczać ona bowiem będzie prymitywizm, specyficzną dzikość oraz odpersonalizowującą unifikację w ramach jednego etnosu¹³, a definiowanie Innych względem żywiołu polskiego jako dominującego, będzie się odbywać poprzez eksponowanie różnic. Skutkuje to – jak zauważa Gosk – postawą, w której Inny staje się „niepojęty, jeśli nie mieści się w «naszych»/dominujących, ale traktowanych przez «nas» jako naturalne, kategoriach opisu”¹⁴.

Postawa ta zyskuje potwierdzenie w kontrastowym zestawieniu przykładów podróżopisarstwa Józefa Mackiewicza i Ferdynanda Antoniego Ossendowskiego. Ten, który zachwycał się Kresami, pisząc: „Baśń! Baśń żywa, wszystkimi migocąca barwami, niby łąki, trawą bujną okryte, ognikami kwiatów płonące – to Huculszczyzna!”¹⁵ sygnalizuje równocześnie, iż Innego należy bezwzględnie oduczyć jego kultury i wskazać mu, dla jego

¹⁰ B. Bakula, dz. cyt., s. 17.

¹¹ M. Janion, dz. cyt., s. 172.

¹² Wyraźnie zauważają to: Jerzy Chłopecki, *Galicja – skrzyżowanie dróg*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, dz. cyt., s. 34, Bohdan Hud, *Ukraińcy i Polacy na Naddnieprzu, Wołyniu i w Galicji Wschodniej w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, przeł. A. Korzeniowska-Bihun, M. Hud, Warszawa 2013, s. 66 i Mieczysław Dąbrowski, *Kresy w perspektywie...*, dz. cyt., s. 94. O logicznej konsekwencji występowania pojęć: imperializm – kolonializm – dominacja kulturowa pisze zaś Aleksander Fiut w *Spotkaniach z Innym*, dz. cyt., s. 37–38.

¹³ Zob. więcej: H. Gosk, *Polski dyskurs kresowy w niefikcjonalnych zapisach międzywojennych...*, dz. cyt., s. 30. Należy w tym miejscu dodać, iż fenomen kresowego ujęcia kolonialnego polega także na tym, iż zamieszkująca Kresy ludność polska pozostawała w znacznej liczbej mniejszości w stosunku do rdzennych mieszkańców; zob. R. Wapiński, *Kresy: alternatywa czy zależność?*, [w:] *Między Polską etniczną a historyczną. Polska myśl polityczna XIX i XX w.*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1988, s. 11.

¹⁴ H. Gosk, *Polski dyskurs kresowy w niefikcjonalnych zapisach międzywojennych...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁵ F. A. Ossendowski, *Huculszczyzna: Gorgany i Czarnohora*, Poznań [1936], s. 218 (reprint – Wrocław 1990).

dobra, jak być Polakiem. W oczywisty sposób prezentuje tym samym postawę kolonialną, utożsamianą z polonizacją i sugerującą, iż tylko kultura polska, jako dominująca, może służyć społecznemu rozwojowi. Kontrapunktowo jawi się tutaj podejście Mackiewicza, dla którego w relacjach międzyetnicznych najważniejsza była zgoda na rozwijanie własnej kultury, ale i równość wobec ustanowionego prawa, bez poszukiwania egzotyki ani stosowania dychotomicznych kulturowych podziałów, mających świadczyć o polskiej wyższości cywilizacyjnej¹⁶.

Jak zatem wynika z dotychczasowych ustaleń, polski kolonializm oznaczał polityczny paternalizm, a w wymiarze gospodarczym ekonomiczną eksploatację, o czym przekonuje chociażby Jerzy Stempowski. W największym stopniu odnosił się jednak do oddziaływań kulturowych realizowanych na kilku głównych płaszczyznach, z których najważniejszą była oświata. Tomasz Stokłosa słusznie zauważył, iż implementacja procesu kulturowej kolonizacji –

odbywała się w trwały i systematyczny sposób. Zarówno oświata szerzona poprzez kolonialne instytucje, jak i propagowane przez nie stereotypy kierowały mentalnymi procesami kolonizowanych w taki sposób, by ugruntować ich własną percepcję jako gorszych i „naturalnie” podległych¹⁷.

Cytat ten w syntetyczny sposób wskazuje wektory strategii kolonialnych. Używając określeń właściwych socjologii, szerzenie polskiej oświaty na Kresach miało na celu modernizację pierwotnych społeczeństw je zamieszkujących, implikowanie norm kulturowych bliskich społeczności polskiej, forsowanie języka polskiego jako nadrzędnego, właściwego kontaktom na poziomie oficjalnym. Wiązało się to nieuchronnie z procesem akulturacji, czyli zastępowaniem wśród Żydów i Huculów dotychczasowych, właściwych tym nacjom wzorów kulturowych tymi, które miały swe źródło w cywilizacji europejskiej¹⁸. Akulturacja miała charakter niezwykle ekspansywny, mierzony przede wszystkim rozwojem polskiego

¹⁶ Zob. więcej: A. Chomiuk, *Integracja czy wykluczenie? Polski projekt kolonialny na wschodnich terenach II Rzeczypospolitej w optyce F. A. Ossendowskiego i J. Mackiewicza*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010, s. 241–242. Autorka w swym tekście skupia się na obszarze Polesia, wbrew zabiegom mityzacyjnym przedstawianym jako kraina zapóźniona cywilizacyjnie, gospodarczo, rządzona w sposób indolentny i zagrożona głodem dotyczącym nie tylko dorosłych, ale także dzieci.

¹⁷ T. Stokłosa, dz. cyt., s. 62. Kanonicznym przykładem zarówno odpersonalizowania Innych, jak i posługiwania się względem nich stereotypami są wspomnienia reżysera Janusza Majewskiego, który tak pisał o rodzinnym lwowskim domu: „...nasza kolejna służąca, Ukrainka. Nazywała się może Wikta, a może Olena. Na pewno była to jedna z tych «ruskich małanek» – jak je nazywał ojciec – które przewinęły się przez nasz dom. Ta, którą zapamiętałem, usiłowała mnie nauczyć czytania – niestety myliły jej się litery łacińskie z cyrylicą. (...) Podejrzewam, że moje niewątpliwe uzależnienie od Wikty miało nieuświadomione podłoże erotyczne, bo lubiłem, kiedy mnie przyciskała do swych wielkich jak bochny wiejskiego chleba, piersi”, tegoż, *Retrospektywka*, Warszawa 2001, s. 8, cyt. za: B. Bakuła, dz. cyt., s. 18.

¹⁸ Na temat akulturacji mniejszości narodowych na Kresach oraz jej sposobów zob. więcej: T. Gąsowski, *Galicja – „żydowski matecznik”*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, dz. cyt., s. 131.

szkolnictwa (szerzej na ten temat przyjdzie nam pisać w odniesieniu do twórczości Juliana Strykowskiego), co doprowadziło do powstawania, zwłaszcza wśród Żydów, spolonizowanej językowo inteligencji, grupy o wyraźnie zachwianej narodowej tożsamości. Dostrzegł to w odniesieniu do galicyjskich Żydów chociażby wielki propagator ukraińskości, Iwan Franko, który, analizując procesy polonizacji i kulturowego rozchwiania Żydów stwierdził, iż jedynym dla nich ratunkiem jest bądź to dobrowolna asymilacja z ludnością lokalną, bądź emigracja do kraju dającego możliwość swobodnego pielęgnowania rdzennej kultury¹⁹. Obok akulturacji wyraźnie kolonizatorski charakter miało także kreowanie stereotypów dotyczących Żydów i Hucułów (Ukraińców). Wytwarzane z perspektywy kulturowej nadrzędności konstruowały obrazy negatywne, ukazywały mniejszości narodowe jako społeczności niesamodzielne, dzikie, prymitywne czy wręcz barbarzyńskie. Konsekwentnie przypominane, wchodziły one stopniowo w system wyobrażeń etnosów kolonizowanych, a nawet stawały się, jak pisze Mykoła Riabczuk, „ich własnym wyobrażeniem samych siebie, (...) skrajnie negatywnym i niszczycielskim autostereotypem”²⁰. Te negatywne cechy przypisywane im przez przedstawicieli kulturowej metropolii i projektowane na samego siebie stawały się w konsekwencji przyczyną ostrych konfliktów tożsamościowych, dodatkowo osłabiających poczucie własnej wartości.

¹⁹ Zob. M. Hnatiuk, *Ukraińsko-żydowskie stosunki kulturalne w Galicji: koncepcja Iwana Franki*, przeł. O. Weretiuk, [w:] *Pogranicze kulturowe (odrębność – wymiana – przenikanie – dialog)*, Studia i szkice, red. O. Weretiuk, J. Wolski, G. Jaśkiewicz, Rzeszów 2009, s. 72. Szeroko na temat asymilacji Żydów na ziemiach polskich pisali m.in.: A. Cała, *Emancypacja Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989, A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich*, Warszawa 1988. Szczegółowo na ten temat pisał też S. Ury, „Pod szubienicami...”: *Polityka asymilacji w Warszawie przełomu wieków*, przeł. J. Galas, [w:] *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka*, red. M. Galas, Kraków 2000, s. 327–342.

²⁰ M. Riabczuk, *Od „Małorosji” do „Indoeuropy”: stereotyp „narodu” w ukraińskiej społecznej świadomości i myśli społecznej*, [w:] *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995, s. 115. O tym, iż kolonizowany naród stopniowo przyswaja negatywny obraz samego siebie Riabczuk pisze też w eseju *Dyskurs dominacji: z problematyki asymetrycznych stosunków ukraińsko-rosyjskich*, przeł. A. Matusiak, [w:] tegoż, *Ukraina. Syndrom postkolonialny*, Wrocław-Wojnowice 2015, s. 57. Występowanie autostereotypów wyraźnie świadczy o złu akulturacji w odniesieniu do niepolskich żywiołów kulturowych i religijnych. Nieco inaczej ocenia to Eugenia Prokop-Janiec, zauważając, iż „właśnie akulturacja – ściśle zaś ujmując: skala procesów akulturacyjnych – jest kluczowym czynnikiem formowania się polsko-żydowskiego pogranicza. (...) Pojawiają się pierwsze większe grupy spolonizowanej językowo inteligencji i zaczynają się ukazywać pierwsze (nieefemeryczne) polskojęzyczne pisma. (...) Językowa polonizacja tworzy fundament dla nowych instytucji kultury żydowskiej w języku polskim: szkolnictwa, prasy, literatury, teatru”, też, *Pogranicze polsko-żydowskie; języki, kultury, literatury*, [w:] *Jidyszland – polskie przestrzenie*, red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008, s. 108–109. Tym samym Prokop-Janiec zbliża się do bardzo ważnego w kontekście badań kolonialnych i postkolonialnych pojęcia „mimikry” w rozumieniu Homiego Bhabhy, który pisał: „mimikra kolonialna to pragnienie zreformowanego, rozpoznawalnego Innego, **jako podmiotu różnicy, który jest prawie taki sam, ale nie całkiem** (wytl. – M.C.). Inaczej mówiąc, dyskurs mimikry tworzy się wokół dwuznaczności: aby była skuteczna, mimikra musi bezustannie demonstrować swoje ześlizgiwanie się znaczenia, swój nadmiar, swoją różnicę. (...) Mimikra jest więc znakiem o podwójnej artykulacji, złożoną strategią reformowania, porządkowania i dyscyplinowania, która, wyobrażając sobie władzę, «przywłaszcza» sobie Innego”, tegoż, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2, s. 185.

Dostrzeżenie strategii kolonialnych w odniesieniu do zakładanych poszukiwań ich odbić w *Na wysokiej połoninie* i tetralogii galicyjskiej wymaga jednak dookreślenia, jako że procesy kolonizatorskie nie przebiegają jedynie między ludnością polską i niepolską. Świadomość, iż dyskurs kolonialny opiera się przede wszystkim na narzucaniu własnych wzorców kulturowych, uważaniu Innych za gorszych, czyli stworzeniu epistemologicznych narzędzi służących kreowaniu Innych²¹ sprawia, iż możemy szukać ich także w symetrycznych relacjach żydowsko-huculskich (ukraińskich), a nawet dostrzegać *à rebours*. Taki obraz przywołują chociażby antysemityczne teksty z końca XIX wieku, bezwzględnie kolonizatorskie w swej wymowie wobec wyznawców judaizmu, a jednocześnie zarzucające Żydom chęć świadomościowego panowania nad Polakami:

Demoralizują i wpływami swymi przeistaczają – przekonywał publicysta „Antysemita” – najuczciwszych i najpracowitszych ludzi w złodziei, oszustów i opoi, zagarniając piędź po piędzi zagony rolnika, rzucając na pastwę nędzy setki rodzin, które (...) nie miały się na baczności wobec tych potwornych hien z pejsami. (...) Wyzysk. Lichwa, szalbierstwo są to cechy tak charakterystyczne Żyda, jak pazury tygrysa²².

Podobny w swej wymowie, odnoszący się jednak do Ukraińców cytat znaleźć można natomiast w twórczości Zofii Kossak-Szczuckiej, lokującej ich na niższym poziomie cywilizacyjnym niż Polaków i ukazującej jako odindywidualizowaną tłuszcę:

Skryty i chytry, trudny do poznania i przyswojenia (...), zdolny do najbardziej krańcowych przejawów cnoty lub zbrodni (...), a przy tym, niestety, oplakanie niekulturalny i ciemny. Krew tatarska, której sporą domieszkę otrzymał, dała mu w spadku zamięłowania łupieżcze, tchórzowską odwagę pobratymca wilka, sąsiada z bliskiego lasu²³.

Postawy prezentowane w cytowanych przykładach, mimo wyraźnie kolonizatorskiego charakteru, z uwagi na ewidentną tendencyjność i jawny ideologiczny radykalizm nie będą poszukiwane w interesujących nas tekstach i pozostaną jedynie kulturowym i literackim kuriozum.

Tendencje kolonizatorskie, jak to już zostało wspomniane, związane są także ściśle z szeroko opisaną zarówno w rozdziale I, jak i II mitografią kresową, tym, jak ujmuje to Bakula, „przeanielnym obrazem dobra, raj, utraconej harmonii”, w którym Kresy to „klucz do

²¹ Zob. więcej: M. Buchholtz, G. Konecniak, *Postkolonie jako miejsca spotkań, czyli wokół postkolonialnej terminologii*, [w:] *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*, red. M. Buchholtz, Toruń 2009, s. 33–50.

²² *Czym są dla nas Żydzi?*, „Antysemita” nr 8 z 4.11.1897 r., s. 3, cyt. za: M. Śliwa, *Obcy czy swoi? Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku*, Kraków 1997, s. 32.

²³ Z. Kossak-Szczucka, *Pożoga*, Łódź 1990, s. 8, cyt. za: H. Gosk, *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora...*, dz. cyt., s. 69.

narodowej martyrologii i świętych, niekwestionowanych prawd”²⁴. Owe zabiegi idealizacyjne jasno określiły główny nurt polskiej literatury i kultury kresowej, w którym polskie ziemiaństwo jawi się jako strona formująca podmiotowość współistniejących na tym samym obszarze innych narodów, wyciągająca je wręcz z barbarzyństwa, cywilizująca i oświecająca. Trafnie scharakteryzował to Jerzy Tomaszewski, odnosząc się do sytuacji historycznej dwudziestolecia międzywojennego. Zauważył on, iż wśród Polaków –

dominowało przekonanie, podtrzymywane przez literaturę piękną oraz legendę historyczną, że ostoją polskości na kresach była i jest polska warstwa ziemiańska. Likwidacja dworu, pielęgnującego tradycje polskie, w przeszłości wspierającego powstania narodowe, z którego wyszli znakomici przedstawiciele kultury polskiej, oznaczać musi załamanie się wpływów polskich, zwycięstwo «wschodniego barbarzyństwa» oraz zagrożenie niepodległego bytu. (...) Wprawdzie nie tylko ziemianie reprezentowali polski żywioł na kresach, lecz oni odgrywali najbardziej aktywną rolę²⁵.

Jak stwierdził Hans-Christian Trepte, miało to istotne znaczenie dla „rozwoju polskiej psychiki” i przyczyniło się do kultywowania przeświadczenia o dawnej wielkości Rzeczypospolitej²⁶, w którym wielką rolę odegrała literatura, zwłaszcza ta tworzona pod zaborami, kiedy to polskość, podobnie jak później w dwudziestoleciu międzywojennym, jawiła się jako „twierdza otoczona murem barbarzyństwa”²⁷. Mit kresowy wiązał się jednak z faktem ujawnienia przepaści między wyobrażeniami narodowymi a faktami historycznymi, ponieważ –

wcześniejszą wielkość Polski postrzegano w nostalgicznie zmienionym świetle i starano się utwierdzić przekonanie o rzekomej wspólnotcie Polaków i Ukraińców na kresach. Zakochani sami w sobie i zajęci obserwacją swojej narodowej pępownicy Polacy nie mieli w tym czasie ani krzty zrozumienia dla emancypacyjno-niezależnościowych dążeń innych, zamieszkujących również te regiony grup społecznych i kultur²⁸.

Związki kresowych mitów ze współczesną metodologią badań kolonialnych i chęć udowodnienia zasadności jej zastosowania odsyłają nas zatem w sposób oczywisty ku

²⁴ B. Bakula, dz. cyt., s. 15. Autor *Kolonialnych i postkolonialnych aspektów polskiego dyskursu kresoznawczego* zauważa przy tym dopełniając, iż „w perspektywie, którą wyznaczył Edward W. Said pracą *Orientalizm*, słowo «kresy» byłoby typowym leksemem należącym do słownika kolonialnego dyskursu, choć praktyka tego «kolonializmu» jest wyłącznie już historyczna albo, inaczej mówiąc, nie posiada ona desygnatu, jej światem są wyłącznie słowa i symbole. Dowodzi to siły konstrukcji mityzujących doświadczenie historyczne, ukrytych w języku komunikacji społecznej, a zwłaszcza w literaturze, przekazach dokumentalnych i politycznych”, tamże.

²⁵ J. Tomaszewski, *Ojczyzna nie tylko Polaków*, Warszawa 1985, s. 68–69. Poglądy Tomaszewskiego przywołuje w swych rozważaniach na temat stosunków polsko-ukraińskich Bohdan Hud, uzupełniając je o stwierdzenia Stefana Kieniewicza, wedle którego „polski ziemianin dobrze gospodarujący na własnym majątku, a także polski przedsiębiorca i inteligent-społecznik czuli się (...) na Kresach obrońcami narodowości”; zob. tegoż, dz. cyt., s. 272–273.

²⁶ Zob. H-Ch. Trepte, *Od kresów wschodnich do kresów zachodnich. O narracyjnej tożsamości mitu kresowego w polskiej literaturze na obczyźnie*, przeł. J. Krzysztoforska-Doschek, [w:] *Między Galicją, Wiedniem i Europą: aspekty twórczości literackiej Andrzeja Kuśniewicza*, red. A. Woldan, Wiedeń 2008, s. 155.

²⁷ M. Janion, dz. cyt., s. 174.

²⁸ H-Ch. Trepte, dz. cyt., s. 154–155.

literaturze, aby jednak w pełni je zrozumieć, należy dokonać pewnych uściśleń i dopowiedzeń. Okażą się one bowiem niezbędne także w treściowej eksploracji *Na wysokiej połoninie* i galicyjskiej tetralogii Juliana Strykowski. Przede wszystkim należy pamiętać, iż występują „dwa stany literatury kresowej”²⁹, z których jeden wymaga otwartości na Innych i chęci ich zrozumienia, umiejętności bycia wśród Innych i radzenia sobie z prawdą o sobie, nawet jeśli byłaby ona gorzka i trudna. Drugi zaś, jak zauważa Czaplewicz –

traktuje kresowe wartości i zasady raczej instrumentalnie oraz interesownie. Dąży środkami semantycznymi i artystycznymi do jednolitego zagospodarowania wielości i różnorodności Kresów, do uporządkowania będącego podporządkowaniem, dominacją bądź aneksją. Ekspansjonizm taki i egoizm – bez względu na racje, jakimi się posługują na usprawiedliwienie swoich poczynań – pozostają zawsze w stanie wojny z Kresami i kresowością jako zasadą³⁰.

Jawi się on zatem jako wyraźnie kolonialny, a spostrzeżenie to koresponduje z badaniami Izabeli Surynt, wedle której „kolonializm to nie tylko pewien układ dominacji, który ujmować można w perspektywie historii struktur władzy, lecz także, a może przede wszystkim, wykładnia owej relacji”³¹.

Tego rodzaju wykładnią zdają się być strategie narracyjne realizowane przez literaturę kresową. Są nimi: 1) uznawanie odmienności za mało- lub wręcz bezwartościową i dążenie do jej zawłaszczania, 2) przeświadczenie o polskiej misji cywilizacyjnej jako głosie metropolii, traktowanej jako posłannictwo, 3) rzekomo apolityczne administrowanie terytoriami, które można nazwać skolonizowanymi³². W wymiarze praktyki literackiej korespondują one z obiegowym, niekiedy wręcz topicznym obrazowaniem, obejmującym dzikie piękno przyrody kresowej, pierwotność nieskażonej przyrody i ludową prostolinijność. W jego ramach funkcjonują jednak także obrazy uwypuklające wyższość cywilizacyjną Polaków jako przedstawicieli Zachodu w relacjach ze Wschodem, polskie prawo do Kresów oraz rozgrzeszającą świadomość szczególnej misji dworu polskiego na Kresach³³. Można by zatem stwierdzić, że literacka prezentacja rzeczywistości kresowej, posiadająca akcenty kolonialne, zawierać się będzie w przestrzeni ograniczanej z jednej strony przez XIX-wieczną twórczość Sienkiewicza, a z drugiej przez powieści Włodzimierza Odojewskiego, ze szczególnym

²⁹ E. Czaplewicz, dz. cyt., s. 13.

³⁰ Tamże, s. 14.

³¹ I. Surynt, *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”*. Niemieckie konstrukcje narodowo-kolonialne XIX wieku, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 32–33.

³² Tamże, s. 33. Surynt eksponuje uniwersalność tych strategii, jako że sama używa ich w odniesieniu do wizji ziem polskich w tekstach niemieckich doby zaborów, a ponadto zauważa, iż takie zorganizowanie stosunków władzy cechuje także relacje pomiędzy centrum a peryferiami w nowoczesnych europejskich państwach narodowych.

³³ Zob. więcej: H. Gosk, *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora...*, dz. cyt., s. 58.

uwzględnieniem *Zasypie wszystko, zawieje*.... Autor *Trylogii* idealizuje polski stan posiadania na Kresach, a Polaków je zamieszkujących otacza nimbem bohaterów, skutecznie broniących ojczyzny, także przed prymitywnymi i okrutnymi Kozakami³⁴. Czyni to w podniosły, epeiczny sposób. Zupełnie inaczej wygląda powieść Odojewskiego, kreśląca w sposób najbardziej chyba tragiczny złożoność stosunków polsko-ukraińskich na Kresach. W niej to Polacy, przeświadczeni o legitymizacji własnej kulturowej i politycznej dominacji zostają poddani w sposób niewyobrażalnie okrutny eksterminacji przez szukającą przy pomocy zemsty dróg do narodowej wolności ludność ukraińską. Od Sienkiewiczowskiej wzniosłej legendy *Dzikich Pól*, spadamy u Odojewskiego na samo dno piekła walk nierzadko braterskich, o czym świadczy chociażby skomplikowane pochodzenie rodu Czerestwieskich³⁵.

Odwołanie się do kulturowego skomplikowania relacji w Galicji Wschodniej, a co za tym idzie, tradycji literackiej pisarstwa kresowego, choć pozornie luźno związane z zamiarem dostrzeżenia kolonialnych inklinacji w analizowanych tetralogiach jest – w naszym przekonaniu – istotne. Pozwala bowiem, jak stwierdził Krzysztof Zajas, rozważania o kolonializmie „przełożyć na kryteria i doświadczenia nie tylko dla nas zrozumiałe, ale i przyswojone”, gdyż „tam jest nasze antropologiczne doświadczenie Inności”³⁶. Czyni je zatem w strategii odbiorczej akceptowalnymi i uzmysławia ponadto, iż polskie doświadczenie kolonialne nie powstało pod wpływem historycznego impulsu, ale jest efektem długiego i złożonego procesu mitologizacji dawnej II Rzeczypospolitej. To zaś umożliwi nam pracę na tekstach, które nie są przecież świadomością kolonizatorskimi, choćby z uwagi na czas powstania i dominujące wówczas metodologie tworzenia i badania literatury, ale bez wątpienia mieszczą w sobie przykłady tego rodzaju zachowań³⁷. Należy bowiem podkreślić, że świat przedstawiony w *Na wysokiej połoninie* ma przede wszystkim charakter idealny, wręcz

³⁴ Zob. np. J. Tomaszewski, dz. cyt., s. 58 czy B. Bakula, *Anty-Kresy Daniela Beauvois*, „Odra” 2007, nr 4, s. 48.

³⁵ Piszą o tym szeroko np. M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie...*, dz. cyt., s. 104–105 i E. Kasperski, *Legitymizacja: najważniejszy problem powieści (o „epopei” W. Odojewskiego „Zasypie wszystko, zawieje...”)*, [w:] *Literatura i różnorodność – kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 158–169, a wspomina także Joanna Konieczna w tekście *Polska – Ukraina, Wzajemny wizerunek*, [w:] *Obraz Polski i Polaków w Europie*, red. L. Kolarska-Bobińska, Warszawa 2003, s. 281.

³⁶ K. Zajas, *Polska literatura nieobecna*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012, s. 106.

³⁷ Potwierdza to Krzysztof Zajas, uważając, iż „polski dyskurs kresowy» zawiera szereg wykreowanych treści służących mitologizacji, a zatem umacnianiu centralnej perspektywy interpretacyjnej, *eo ipso* kolonialnej”. Na potwierdzenie tych słów udowadnia możliwość kolonialnego odczytania chociażby *Konrada Wallenroda* Adama Mickiewicza. Nie wchodząc w szczegóły, wystarczy zauważyć, że działania krzyżackie podejmowane wobec Waltera Alfa, czyli „przymusowe nawracanie połączone z edukacją językową, kulturową oraz trzeźwieniem dawnych obyczajów stanowiło działalność (...) absolutnie niezbędną dla umocnienia naczelnego mitu wszelkiej kolonizacji – idei postępu. Dlatego wszelki Inny, który uzasadniał konieczność «cywilizowania», musiał być «dziki», «nieokrzesany», «prymitywny» itd.”, tegoż, dz. cyt., s. 106 i 107–113.

utopijny, ale równocześnie – co werbalizuje Piotr Kuncewicz – możliwe jest także wyjście poza twierdzenie, iż –

Polonina jest księgą świętą trzech narodów – Polaków, Ukraińców i Żydów. Ale stało się tak dzięki usunięciu z pola widzenia wielu smutnych realiów, przecież dobrze nam znanych. Walk narodowościowych i społecznych, programów, nietolerancji, polityki, chciwości, erotyki nawet – tego wszystkiego, co w rzeczywistości antagonizuje ludzi³⁸.

Wystarczy bowiem odarcie epopei huculskiej z ahistorycznego sztafażu i przywrócenie w badawcze pole widzenia realiów wspominanych przez Kuncewicza, a możliwe okaże się odkrycie tej płaszczyzny literackiej rzeczywistości, po której „guzy zawikłane, pochowane wstydliwie, węzły z zakłopotania ukryte, słowem, wzory odwrotne, widziane od pleców”³⁹. Analogiczne spostrzeżenia wynikają z głębokiej lektury galicyjskiego czwórksięgu Strykowskiego, czego dowodzi pisarska motywacja, aby minionej, przedholokaustowej rzeczywistości „postawić macewę”, uczynić ją pamiętaną, a z drugiej strony – przypomnieć przywoływane szeroko w rozdziale II przykłady żydowskiej brzydoty, intelektualnych defektów, charakterologicznych słabości itp., czyli obrazy wynikające z mającej swe źródło w dziecięcych doświadczeniach autora nienawiści do własnej grupy społecznej i narodowej. I – co również istotne w odniesieniu do obydwu autorów – kolonialny dyskurs w polskim literaturoznawstwie oparty jest na wspominaniu przeszłości i próbie jej uniwersalizacji, co zbieżne jest z zauważonymi pisarskimi intencjami Vincenza i Strykowskiego⁴⁰.

Ostatnią wreszcie metodologiczną kwestią wymagającą wstępnego określenia jest relacja pomiędzy pojęciem „kresowości” a właściwą twórczości Strykowskiego, wężej rozumianą „galicyjskością”. Okazuje się, iż w tym przypadku nie będzie to trudne, gdyż – jak przekonuje Arkadiusz Bałajewski – „z mitu kresów do mitu Galicji przywędrowała jako podstawa zabiegów mityzacyjnych nostalgiczna perspektywa utraty stron rodzinnych, równoznaczna z utratą pejzażu dzieciństwa”⁴¹. Dostrzegamy zatem wyraźną analogię, wzmacnianą ponadto sposobem obrazowania widocznym u Strykowskiego. Pomimo że jest to przestrzeń miasta (kresowa topografia akcentuje raczej kresowe stacje lub szlacheckie dwory), to jednak jawi się ona w sposób stereotypowy, podobnie jak Kresy będąc miejscem, które zaledwie dotknęła kultura i cywilizacja, bliskim stereotypowi dzikiej, a czasem wręcz barbarzyńskiej przestrzeni.

³⁸ P. Kuncewicz, *Mędrzec z poloniny*, „Przegląd Tygodniowy” 1988, nr 10, s. 13.

³⁹ *Prawda starowieku*, s. 138.

⁴⁰ Zob. więcej: B. Bakula, dz. cyt., s. 25 i nn.

⁴¹ A. Bałajewski, *Mit Galicji a idea „mojej Europy”* (Stasiuk – Andruchowycz – Topol), [w:] *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007, s. 71.

3.1 Koncepcja *gente Ruthenus, natione Polonus*

Poszukiwanie akcentów kolonialnych w obydwu tetralogiach rozpoczniemy od niezwykle trwałej w polskiej świadomości kulturowej koncepcji *gente Ruthenus, natione Polonus*, obecnej w twórczości Stanisława Vincenza. Należy zaznaczyć, iż nie ma ona w przestrzeni tekstowej *Na wysokiej połoninie* swej wyraźnej reprezentacji, niemniej jest ona istotnym elementem wizji świata kreowanej i admiirowanej przez Vincenza. Znamiennym jest fakt, iż świadectwa ówczesnej rzeczywistości odnajdujemy w eseistyce, a nie prozie powieściowej Vincenza, w której to kultywowanie idei kulturowej jedności stanowiło jeden z elementów organizujących, było formą podglebia dla czwórksięgu idealizującego relacje polsko-huculskie.

By zatem tę koncepcję uczynić bardziej zrozumiałą, należy wpierw zaznaczyć, iż w dwudziestoleciu międzywojennym, kiedy to powstał zamysł i pierwszy tom czwórksięgu Stanisława Vincenza (*Prawda starowieku* wydana została w roku 1936), termin „Rusin” czy „Hucuł” posiadał na Kresach południowo-wschodnich odcień wyraźnie pejoratywny i utożsamiany był przez Polaków z cywilizacyjną niższością. W okresie nawarstwiania się silnych konfliktów społecznych i narodowościowych świadczył o świadomości dominacji i funkcjonowaniu procesu elitaryzacji własnej grupy etnicznej przy jednoczesnej deklasacji wszystkich pozostałych, spełniając tym samym podstawowy wymóg tendencji kolonizatorskich. Źródeł takiego postrzegania świata doszukać się możemy w XIX-wiecznej romantycznej literaturze polskiej, gdyż w niej integrowanie elementów kultur lokalnych, nawet jeśli nie były one etnicznie polskie, stanowiło swoisty paradygmat. Jak zauważył Jacek Kolbuszewski, „konwencji tej nie uznawano podówczas za sztuczną, ten bowiem, kto był «gente Ruthenus», był zarazem «natione Polonus»”⁴². Swój wyraz miało to także w literaturze, zwłaszcza w XVII-wiecznej sielance, w której przedstawiciele etnosów innych niż polski nosili imiona rodzime, ale literacko przemawiali piękną polszczyzną. Wraz z panującą modą na słowianofilstwo prowadziło to do uznania terytorialnej jedności państwa przy jednoczesnym przekonaniu o jego rzeczywistej integracji kulturowej. W ten sposób powstała niezwykle żywotna kreacja „człowieka kresowego”, którego idea *gente Ruthenus, natione Polonus* była

⁴² J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX wieku*, [w:] *Między Polską etniczną a historyczną...*, dz. cyt., s. 50. Zgodnie z ideą jedności Kresów i wpływających z niej tendencji literackich i językowych uważano nawet, że wszelkie kresowe dialekty generalnie określane mianem „języka ruskiego” są blisko spokrewnione z polszczyzną, rzecz jasna na zasadzie podrzędności; zob. tamże, s. 44. Należy także dodać, iż tym, który rozpropagował formułę *gente Ruthenus, natione Polonus* był pochodzący z Przemyśla Stanisław Orzechowski, XVI-wieczny pisarz i historyk, niezwykle barwna postać polskiego renesansu.

egzemplifikacją; postaci o zatartym pochodzeniu, wzbogacającej dzięki specyfice miejsca swą kulturę i osobowość o wielość. Była to, jak to zostało już zauważone, koncepcja idealistyczna, z jednej strony życzeniowa, a drugiej odsyłająca jednak w swych ukrytych znaczeniach ku kolonialnym pojęciom „mimikry” i „hybrydyczności”.

Warto na chwilę zastanowić się nad istotą tej koncepcji i spojrzeć na nią z perspektywy socjologicznej i historycznej. Pozwoli nam to nie tylko na egzegezę separatystycznych dążeń polskiej grupy etnicznej, lecz także ukaże ich prawdopodobne skutki, posiadając – z punktu widzenia prowadzonych przez nas dociekań – niebagatelne znaczenie. Odwołamy się w tym celu do badań nad tzw. „obiektywną etnicznością”⁴³, definiującą grupę etniczną jako grupę społeczną posiadającą pewne specyficzne, jej tylko właściwe cechy. Należą do nich wspólne pochodzenie, ale bardziej terytorialne niż biologiczne, wspólna kultura, system wartości, historia i symboliczne podstawy grupowej odrębności. Cechy te posiadane są w sposób obiektywny, bez ich uświadomienia lub też przywiązywania do nich większej wagi, co jednakże nie wpływa negatywnie na funkcjonowanie grupy etnicznej. Idąc tym tropem uzyskamy zatem nie tylko naukowe uzasadnienie procesów unifikacji wewnętrznej społeczeństw, czyli istnienie Vincenzowej „wspólnoty wspólnot”, lecz także świadectwo panowania na Kresach ideologii tutejszości, uznającej odrębność bez poczucia podmiotowości i uzasadniającej tym samym sens funkcjonowania koncepcji *gente Ruthenus, natione Polonus*. Podobnie kwestię tę ujmuje Adam Świątek, wprowadzając pojęcie dwuszczeblowej rusińsko-polskiej tożsamości⁴⁴, które „było przede wszystkim wykorzystywane jako sposób zmanifestowania tej dwuszczeblowej tożsamości, a więc ruskiego pochodzenia i jednoczesnego patriotyzmu polskiego”⁴⁵ i świadczyło o ważności idei polskości stojącej ponad etniczną różnorodnością. Potwierdza to także Katarzyna R. Łozowska, według której –

rodowe pochodzenie, związek z krajem, jego społeczeństwem, historią, przyrodą i wspólnotami lokalnymi – to podstawowe wyznaczniki układów społecznych. *Gente Ruthenus* – kategoria wiążąca z określoną przestrzenią i religią, zawierała inną, świadczącą o specyfice kraju wartość – język, którym posługiwała się spora część mieszkańców miast i miasteczek, język, w jakim zwracali się do chłopów ziemianie. Odbierany był przez nich jako mowa swojska, lecz zawsze chłopska. Stosunek ziemian do

⁴³ Zob. G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność – zróżnicowanie religijne – tożsamość*, Kraków 1997, s. 30 i nn. Wspominana „tożsamość obiektywna” jest jedną z czterech definicji i analiz etniczności dostrzeganych przez Babińskiego. Pozostałe to: 1) etniczność jako pewien rodzaj więzi społecznej, 2) etniczność jako identyfikacja grupowa, identyfikacja ze zbiorowością, jej tradycją i kulturą, 3) etniczność jako ruch etniczny, jako działanie społeczne.

⁴⁴ Kolonialna dociekliwość nakazuje także tutaj doszukiwać się elementów hierarchiczności, jako że mówienie o tożsamości dwuszczeblowej powinno skutkować refleksją, iż któraś z przynależności tożsamościowej musi być umieszczona wyżej.

⁴⁵ A. Świątek, *Przypadek „gente Rutheni natione Poloni” w Galicji*, [w:] „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2017, z. 2, s. 316.

języka wypływał z *natione Polonus*. Pozwalał też traktować język polski jako mowę pańską. Polak – znaczył obywatel Rzeczypospolitej, spadkobierca jej dorobku i tradycji⁴⁶.

Z drugiej jednak strony koncepcja ta miała zaledwie charakter etykiety i – można powiedzieć – wciąż pozostawała „kolonialną z ducha”. Działo się tak, ponieważ Rusini traktowali jej sens zazwyczaj jako wartość pozytywną, dla Polaków owo określenie miało wydźwięk raczej krytyczny, a nawet ironiczny. Potwierdzeniem tego, iż dla Polaków dopuszczenie innych etnosów do częściowej współtożsamości było tylko gestem kolonizatora świadczy fakt, iż nigdy nie doszło do akceptacji świadomości, która z punktu widzenia narodu wydawać by się mogła oczywista – *gente Ruthenus, natione Ruthenus*, czyli uznania pełnej kulturowej i narodowościowej niezależności. Co więcej, jak zauważa Świątek, w obliczu skomplikowania sytuacji politycznej na Kresach po I wojnie światowej, a więc w czasach współczesnych Vincenzowi –

tożsamości typu *gente Rutheni, natione Poloni* zaczęli w końcu zaprzeczać także niektórzy Polacy, uważając tę formułę za zjawisko anachroniczne i wymagające definitywnego zakończenia, oczywiście na rzecz pełnej asymilacji. (...) W obliczu konfliktu narodowościowego należało się opowiedzieć po jednej lub drugiej stronie konfliktu, polskiej lub ukraińskiej. Co prawda istnienie ludności o tożsamości typu *gente Rutheni, natione Poloni* przemawiało za realizacją koncepcji federacyjnej mającej pewne szanse powodzenia tuż po pierwszej wojnie światowej, ale w rzeczywistości koncepcja ta szybko ustąpiła miejsca koncepcji Polski zmierzającej w kierunku asymilacji rozmaitych grup etnicznych⁴⁷.

Jak się zatem okazuje, Inny (Ukrainiec – Rusin, Żyd itp.) w wyniku akulturacji miał stawać się podobny do Polaków jako przedstawiciele metropolii, dyskursu dominującego, ale tylko na tyle, by było to wygodne dla Polaka-kolonizatora⁴⁸. Tendencja ta zbieżna jest z postulowanymi przez Homiego Bhabhę poglądami Jacquesa Lacana, według którego „mimikra jest zbliżona do kamuflażu, nie będąc harmonizacją wyparcia różnicy, ale formą podobieństwa, która różni się od obecności lub broni jej, ukazując ją częściowo, metonimicznie”⁴⁹. Używając terminologii Inności oznacza to, iż podlegający kolonizacji

⁴⁶ K. R. Łozowska, *Rosjanie, Żydzi, Niemcy. Portrety „Obcych” w prozie pierwszej wojny światowej*, [w:] *Literackie Kresy i bezkresy. Księga ofiarowana Profesorowi Bolesławowi Hadaczekowi*, red. K. R. Łozowska, E. Tierling, Szczecin 2000, s. 111.

⁴⁷ Tamże, s. 317.

⁴⁸ Stereotyp Polaka jako kolonizatora jest wciąż żywy wśród ludności ukraińskiej, czego dowodzą współczesne badania Roberta Pyraha; zob. tegoż, *Rola historii i pamięci kulturowej w budowaniu stereotypów. Kilka przykładów z Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:] *Narody & stereotypy 25 lat później. Nowe granice, nowe horyzonty*, red. R. Kusek, J. Purchla, J. Sanetra-Szeliga, Kraków 2015, s. 152–170. Mechanizm tworzenia kolonialnych stereotypów widoczny jest także w analizowanym przez Pyraha wizerunku Ukraińca jako terrorysty, czyli kogoś, kto burzy stworzony polską ręką i jednostronnie usankcjonowany ład.

⁴⁹ H. Bhabha, dz. cyt., s. 191. O silnym wpływie myśli Lacana na Bhabhę zob. więcej: A. Bysiecka, *Bhabha poskromiony?*, „ER(R)GO. Teoria-literatura-kultura” 2007, nr 1, s. 117–121.

przyjmowałby ją w takim stopniu, by w postrzeganiu przedstawiciela kultury dominującej stać się co najwyżej Innym-swojskim, ale nie tożsamym.

Naukowe udowodnienie przemian ideologicznych na Kresach upoważnia nas do próby znalezienia ich odzwierciedlenia także w tetralogii. Jak się okazuje, obecność polskiej misji kresowej mającej na celu szerzenie oświaty, „wyższej” kultury i cywilizacji, a więc zabiegów kolonizatorskich, jest w niej całkiem wyraźna i łatwo zauważalna, jeśli tylko bogatsi o wiedzę socjologiczną odważymy się zrezygnować z zabiegów mitologizacyjnych. Wówczas to świat powieści i świat realny jako *locus amoenus* i *locus horridus* okażą się parą toposów o charakterze dychotomicznym; przeciwnych, a zarazem uzupełniających się, zbudowanych paralelnie na zasadzie opozycji światło-ciemność, dobro-zło, czy też przyroda przyjazna-przyroda jako czynnik zagrożenia⁵⁰. Potwierdza to Włodzimierz Próchnicki, pisząc:

...nie koresponduje z idyllą Vincenzowski świat natury, gdzie w miejsce wiecznej pogody widać groźną przyrodę, zamiast „automatycznego dobrobytu” ciężką, choć szanowaną pracę. Idylla Huculszczyzny zasadza się na związaniu świata kultury pasterskiej, chasydzkiej, ziemiańskiej z przestrzenią – bliższą ojczyzną, ograniczoną, przeciwstawioną obcym krainom, na życiu pokoleń, gdzie głównymi składnikami są narodziny, śmierć, małżeństwo, praca, jedzenie i picie, młodość i starość oraz ściśle związanie bytu ludzi z żywiołem przyrody⁵¹.

3.2 Specyfika kolonialnego oddziaływania dworu i kościoła w *Na wysokiej poloninie*

W *Barwinkowym wianku* znajduje się rozdział pt. *Mądrość jesienna*, opisujący podróż pani Zuzanny, matki dziedzica Krzyworówni, na wesele wnuczki. Poglądy Babci (lub „Buni” – tak Zuzannę Przybyłowską nazywał Stanisław Vincenz, w rzeczywistości była ona jego prababką; zmarła, gdy przyszedł pisarz miał 7 lat), ujawniające się w rozmowach prowadzonych z napotkanymi Hucułami i chasydami stanowią dobry przykład szlacheckiego konserwatyzmu, symbolizują panowanie nad Kresami na mocy tradycji i wyższości cywilizacyjnej Polaków⁵². Realizują tym samym nie tylko kolonialny dyskurs, ale także stanowią przykład toposu szanca,

⁵⁰ Zob. J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 3, wyb. H. Markiewicz. Ossolineum. Wrocław 1988, s. 142.

⁵¹ W. Próchnicki, *Człowiek i dialog. „Na wysokiej poloninie” Stanisława Vincenza*, Kraków 1994, s. 54. Warto w tym miejscu przywołać fragment listu Vincenza do Andrzeja Bobkowskiego, w którym autor mityczność i historyzm lokuje jako pojęcia przeciwstawne: „Książka moja nie tylko nie jest historyczna, ale prawie z pewną przesadą rzecz można antyhistoryczna (...), zajmuje się przeważnie legendami, podaniami i mitami (...), przeciwstawiając te niby fantazje aktom grodzkim, miejskim czy pańskim (...) staje po stronie mitów”, cyt. za: A. Vincenz, *Posłowie*, [w:] *Barwinkowy wianek*, s. 563.

⁵² Mirosława Ołdakowska-Kufłowa pisze, iż Zuzanna Przybyłowska „w *Barwinkowym wianku* została przedstawiona jako energiczna 77-letnia staruszka, osoba władcza, z którą liczy się cała rodzina i otoczenie. Według tego świadectwa pochodziła z zamożnego rodu, którego majątek porozrzucanymi wyspami ciągnął się od Wołynia po granicę węgierską. Chłubiła się swoim pochodzeniem, także przodkiem hetmanem, który z Janem III Sobieskim brał udział w bitwie z Turkami pod Wiedniem”, teźże, *Stanisław Vincenz. Pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów*, Lublin 2006, s. 29.

reduty, potwierdzają mit o polskiej przewadze na Wschodzie. Dla pani Zuzanny – dodajmy – osoby spoza wierchowińskiej metaprzestrzeni, Huculi są dziczą, której należy jedynie okazywać pobłażliwość, nie dopuszczając do dóbr zawarowanych dla „cywilizowanych”. Za takie uznane zostały przede wszystkim wykształcenie i kultura, czyli to, co daje Polakom-ziemianom realną władzę nad chłopstwem. Siła płynąca z wiedzy upostaciowana została w książkach i do nich to reprezentantka ziemiaństwa broni dostępu w sposób zazdrosny i zdecydowany. W tej sytuacji oczywistą staje się scena w księgarni, w której „Bunia” zastała ubogiego chłopca, pragnącego jednakże kupić książki dla swych dzieci, gdyż „nasz ksiądz mówił na kazaniu, że książki to najrzetelniejsze dziedzictwo dla dzieci”⁵³. Stanowiło to dla niej wyraźny dowód pogwałcenia wyłączności prawa przynależnego jej sferze:

Czego się tym ludziom zachciewa? Nie dość, że nam wydarli grunta odziedziczone od naszych przodków, jeszcze chcieliby nad nami górować oświatą! (...) Wszystko sprzysięgło się przeciw nam, aby nie my tylko oni mogli być panami. Odtąd oni będą kupować książki, a my chyba tylko batogi, aby uganiać się za krowami i owcami po pastwiskach⁵⁴.

Fragment dziejący się w księgarni Żybskiego w Krzyworówni przynosi jeszcze jeden, równie ciekawy przykład dyskursu kolonialnego prowadzonego przez panią Zuzannę. Wybierając książki, zwracała ona szczególną uwagę na wydawnictwa krakowskiego konserwatywnego „Czasu”, jako że –

przez jej pośrednictwo znalazły się w bibliotece krzyworówniańskiej takie książki jak: *Wieczory florenckie* Juliana Klaczki, albo *Szkice historyczne* Macaulaya, słynnego liberała i owego niezapomnianego króla Indii, który programem oświatowym i szkolnym śmiało włączył tradycyjne Indie w nurty europejskiej umysłowości. Można by chyba bez przesady powiedzieć, że bez niego ani Gandhi, ani Nehru, ani cała nowoczesna państwowość indyjska, tak ściśle związana ze swoistym angielskim prawem i jego praktyką, nie byłyby możliwe⁵⁵.

⁵³ *Barwinkowy wianek*, s. 40. Nawiasem mówiąc, sam fakt doceniania oświaty przez chłopów może być odczytywany jako skutek kulturowej kolonizacji. W *Listach z nieba* znajduje się bowiem rozdział zatytułowany *Oświata w dymie*. W nim to odbywa się bardzo ciekawa dyskusja dotycząca wartości oświaty, w której ścierają się różne punkty widzenia, a wojna na argumenty jest długa i zacięta. Tanasij Urszega boi się na przykład, że oświata pozbawi dzieci wierchowińskiej tożsamości: „Ja sam wiem, że szkoła na nic, na śmiech, na to aby ugniatać dzieci na pańskie placki”. Ksiądz uspokaja natomiast: „Cóżecie się uwzięli na oświatę, ludzie! Nagonka jak na kozę na posiziniu! Kozę dokucza, kasa i bodzie, a oświata kogo bodzie? To główny grzech z najlepszego zrobić najgorsze, a wy to właśnie robicie”, s. 121, 125. Bardzo ciekawą w tym względzie jest także dyskusja między Tanasijem a Matijem dotycząca tzw. „szkoły niedźwiedziej”, s. 124.

⁵⁴ Tamże, s. 39–40.

⁵⁵ Tamże, s. 39. Duże znaczenie tego cytatu wynika także z faktu, iż w nieświadomiony, aczkolwiek bardzo wyraźny sposób wiąże się on z pojmowaniem kolonializmu przez Edwarda Saïda, czyli narzucaniem opinii społecznej własnego oglądu i oceny podporządkowywanych kultur; zob. więcej: G. Borkowska, *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Kraków 2011, s. 169, artykuł znajduje się także [w:] *Tekstach Drugich* 2010, nr 5.

Analizując kolonizatorski charakter relacji matki właściciela Krzyworówni z rdzennymi społeczeństwami Huculszczyzny należy pamiętać, że – jak pisał Skórczewski – „kolonizacja jest zawsze działaniem wymierzonym przeciwko populacji kolonizowanej, niezależnie od (...) faktycznie realizowanej, centralnej lub marginalnej dla projektu kolonialnego, «misji cywilizacyjnej»”⁵⁶. Wyraźnie widać to w postrzeganiu świata przez panią Zuzannę. Jest ona przekonana o wartości propagowanych przez nią idei, nie zastanawia się, że ich znaczenie wynika z polskiego charakteru i w gruncie rzeczy ma impregnować polską wizję rzeczywistości. Widać to w rozmowie właścicielki Jabłonowa z napotkanym w miasteczku Otynią starszym Żydem. Staje się on bowiem adresatem pretensji, iż na miejscu starej, drewnianej, ale częściowo przez przodków pani Zuzanny ufundowanej synagogi stoi teraz nowa, murowana, postawiona przez samych Żydów. To dla niej nie tylko estetyczna zmiana na gorsze, ale także sygnał choćby częściowego uniezależniania się ludności żydowskiej od „polskich dobrodziejów”. Dlatego też niechętnie przyjmuje zmiany cywilizacyjne, widząc w nich źródło usamodzielniania się kresowych etnosów i odcinania od Polaków jako nosicieli misji cywilizacyjnej. Kolonializm jej zachowania względem Innych polega w tym przypadku na chęci uniwersalizacji, sprowadzenia różnorodności kulturowej Kresów do perspektywy tylko polskiej. Obrazuje to jej refleksja ze spotkania ze starą Żydówką Liją, spotkaną pod jabłonowską synagogą:

Gdy zaczniemy tak skakać, to trudno sobie będzie wyobrazić świat za kilka lat. Chcę powiedzieć, że przyszłość jest jeszcze bardziej ryzykowna a nawet groźna niż przeszłość, bo przeszłość jakoś dobrze trzyma się w pamięci, i możemy ją powtórzyć na zawołanie. A no spróbuj to z przyszłością. Wszystko wymiata, wszystko z niej ucieka gdzieś wstecz i spróbuj ją teraz powtórzyć. Takie wariackie zmiany: most kolejowy na Prucie i szyny na Wierbiążu! A ta synagoga i te uliczki za kilka lat będą takie same, bo Pan Bóg da, że **za kilka lat Lija będzie dreptać za nami tak samo** (wytl. – M.C.)⁵⁷.

Zastosowane w powyższym cytacie wytluszczenie ma na celu ukazać nie tylko świadomość kulturowej i cywilizacyjnej wyższości Polaków, ale także dostrzec przykład funkcjonowania wśród Żydów autostereotypu gorszości względem właścicieli ziemskich. Stary jasienowski Żyd – reb Jańcie – także zachowuje się dokładnie tak, jakim stereotypowo chcieliby go widzieć Polacy. Jest doskonałym produktem polskiego myślenia mitycznego o Żydach jako

⁵⁶ D. Skórczewski, *Polska skolonizowana...*, dz. cyt., s. 104. Motyw tzw. „polskiej misji dziejowej na wschodzie” dostrzegany był już w wieku XVI, Piotr Eberhardt w odniesieniu do Kresów Wschodnich pisze, że „były to ziemie, dopóki nie znalazły się pod bezpośrednim wpływem politycznym Polski, w dużym stopniu bezludne i niezagospodarowane. Dopiero dzięki ekspansji demograficznej żywiołu polskiego i oddziaływania kultury polskiej zmieniły charakter i weszły w orbitę wyższej kultury zachodniej”, tegoż, *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa 1998, s. 26.

⁵⁷ Barwinkowy wianek, s. 44.

specyficznie ubranych i mówiących, wykonujących określone zawody i zainteresowanych przede wszystkim zarobkiem:

Pani jest dość fajna, ale mąż dobrodziej jeszcze lepszy. (...) A puryc! a mencz! a kiepe! Taki wesoly, smaczny jak maca na Wielkanoc. Nieraz dostałem na piwo. Słuchajcie, jak on do mnie mówił. Mnie, furmana! Klepał po pysku delikatnie, głaskał po głowie i tak mówił: „Mój bracie Jańciu”, do mnie, do furmana! Kieszenie miał pełne pieniędzy, aż dzwoniło, i co mnie poklepie, to mi coś wsunie. (...) Z nim każdy się robił pan. Co zobaczył Żydziaka z pejsami, to mu pchał czworaki. Takie wielkie pieniądze. Nie smagał batogiem z kozła, jak to panowie lubią⁵⁸.

Fakt darowania pewnych kwot pieniędzy sam w sobie jest przykładem kolonizatorskiego okazywania wyższości, kaprysu „pana” wobec „poddanego”, ale figura ta przyjmowana jest przez Jańcia bez oporu. Akceptowanie niższości potwierdzane jest nie tylko skwapliwym przyjęciem datku, ale także widoczne jest w języku. Starzec bez oporu nazywa swoich pobratymców Żydziakami, bezrefleksyjnie powielając pejoratywne polskie określenia, ale także dumny jest z tego, że był przez polskiego szlachcica nie tylko głaskany po głowie jak dziecko, ale także klepany po „pysku”.

Wizerunek Zuzanny Przybyłowskiej jawi nam się jako pełen sprzeczności. Z jednej strony uczestniczy ona w fundowaniu i odrestaurowywaniu świątyń różnych wyznań, z drugiej zaś wykazuje całkowite niezrozumienie dla chłopskich dążeń i pragnień. Świadczy o tym list Stanisława Vincenza do przyjaciela, Jakuba Elefanta, przywołany przez Mirosławę Ołdakowską-Kuflową w biografii pisarza:

Oto w Jabłonowie pokuckim, po drodze z Kołomyi do Kosowa i w Peczeniżynie (po drodze ze Słobody do Kołomyi) były dwie bożnice zbudowane przez Jabłonowskich, tj. przez naszą rodzinę. Moja prababka, to jest matka mojego dziadzia Przybyłowskiego, tj. Zuzanna z Jabłonowskich Jabłońska, bo po matce Jabłońska, wyszła za mąż za Wojciecha Przybyłowskiego, bardzo się chwaliła i to szczerze tymi bożnicami, a my młodzi nie bardzo ją lubiliśmy, bo miała scysję jako teściowa z naszą ukochaną babcią Otylią Przybyłowską (matka mojej mamy), a w dodatku była antydemokratką i brzydziła się chłopami, którzy z niej zresztą kpili sobie i żartowali. Ale do Żydów odnosiła się jak arystokratka do zbiedniałych arystokratów. I to podkreślała z dumą⁵⁹.

Taki rodzaj relacji między grupami etnicznymi, zasklepienie się i odporność na wpływy prezentowane przez przedstawicieli kultury dominującej jest u Vincenza symbolem czasów minionych, odchodzących w przeszłość (niestety, tylko literacko), idealistycznie traktowanych jako kulturowy przeżytek. Pisarz odnosi się do nich w sposób zdecydowanie negatywny, czego przykładem jest wyraźna autorska niechęć do postawy Jańcia, który na koniec rozmowy „zaczął chichotać głupkowato i drażniąco”⁶⁰. Podobnie rzecz się ma z oceną pani Przybyłowskiej, gdyż

⁵⁸ Tamże, s. 33.

⁵⁹ S. Vincenz, List do Jakuba Elefanta datowany: La Combe de Lancey 23 VI 1963, Archiwum S. V., sygn. 17651/II, s. 89, cyt. za: M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz. Pisarz...*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁰ *Barwinkowy wianek*, s. 33.

choć – jak słusznie zauważyła Dorota Sapa – „lekka ironia w kreowaniu postaci Zuzanny broni ją przed antypatycznością”⁶¹, to jednak stanowi wyraz braku akceptacji dla jej postawy. Dlatego też autor w imię mityzacyjnej, pozytywnej pamięci, natychmiast konstruuje obraz przeciwny, swoisty antytopos reduty⁶² w poprzednim znaczeniu, organizowany przez wiarę w możliwość porozumienia z Innym – choćby etnicznie obcym – człowiekiem, zaufanie mu i wzajemną akceptację. W nim to polski dwór traci status twierdzy obronnej, strażnicy, z której prowadzić można zaborczą politykę cywilizacyjną bez utraty hermetyczności na wpływy z zewnątrz i staje się miejscem otwartym. Taki charakter posiadał dwór w Krzyworówni, nazwany przez właściciela „Redutą w Odwrocie”, co najlepiej wyraża się w wypowiedzi pani Otylii, żony dziedzica i zarazem synowej pani Zuzanny:

Zrozumiałam i mówię. (...) Nie okopaliśmy się wcale, tylko otworzyliśmy się światu, rozbiliśmy te stare zagrody, ślady więzienne i strażnice na to, aby każdy z tego świata górskiego, dorosły czy dziecko, w dzień czy w noc, miał do nas dostęp. Nie będę pani dziś pisać, co zrobił już mój mąż, wspomnę tylko, że założył kasę wspólną na to, by ludzie nie zadłużali się u lichwiarzy, że choć ma wielkie wątpliwości co do powszechnej oświaty (...), zbudował szkołę i co najważniejsze, odnowił stare wiece i stare sądy polubowne, bo od kiedy sąd jest w mieście powiatowym, ludzie tutejsi procesują się zawzięcie i wyniszczają się na procesy. Obecnie wszystkie spory, nawet odszkodowania po rębaniach i bójkach zażegnują dobrowolnie u nas w ogrodzie...⁶³.

Efekty przyszły szybko. Jak czytamy w *Barwinkowym wianku*: „Z osiedlaniem się nowych mieszkańców stopniowo znikła dawna ekskluzywność obwarowanej stancy. Osada dworska, sama wnosząc wiele nowin gospodarczych i cywilizacyjnych, przejmowała z otoczenia wszystko, co było można, zarówno w wyglądzie, jak też w gospodarstwie”⁶⁴. Sposób funkcjonowania ówczesnych właścicieli Krzyworówni – pana Stanisława i pani Otylii sprawił, iż dwór przestał być zamkniętą, góorską stanicą, której celem miała być przede wszystkim

⁶¹ D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1998, s. 99. Według autorki, konserwatyzm pani Zuzanny „jest odporny na wszelkie zmiany, także te nieuniknione. Ten rodzaj zasklepienia się w tradycji jest u Vincenza symbolem odchodzących czasów, skazanym na porażkę przeżytkiem. Stanowisko pisarza wobec światopoglądu części ziemiaństwa kresowego, którego reprezentantką jest Zuzanna, jest zdecydowanie negatywne”.

⁶² Należy dodać, iż topoty występujące w tetralogii: szańca, reduty i Golgoty, pomimo swych negatywnych konotacji, składają się na szeroko pojęty prymarny topos Arkadii, stanowią system wspólnych odwołań kulturowych. Określają bowiem, na podobnych zasadach co topos arkadyjski, rzeczywistość „końca dawności” i desakralizują świat idealny, wypierany przez brutalną historyczność.

⁶³ *Zwada*, s. 474. O właścicielach Krzyworówni czytamy ponadto w *Zwadzie*, iż „stawiali nowe stajnie, obory, wozownie. Zakładali nowe sady, aleje, żywopłoty, warzywne ogrody i rozaria. Równocześnie usuwali dotychczasowe obwarowania, grązdy i wieże strzelnicze. Zburzyli prywatną «furdygę», czyli więzienie kamienne, sterczące przy samym gościńcu, niegdyś ostrzeżenie przeciwko napadom zbójnickim. Niwelowali całą tę fortecę posiadania i pseudohonoru, hardą, zawziętą, wrogą. Otwierali się światu górskiemu, jakby zaufaniem chcieli wymusić ufność (...)”, s. 463. Specyficzny charakter dworu i doniosłość pełnionych przez niego funkcji dostrzegł także Stanisław Uliasz, nazywając go „rozsadnikiem cywilizacyjnym na całą okolicę”; zob. tegoż, *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Rzeszów 1994, s. 156.

⁶⁴ *Barwinkowy wianek*, s. 480.

obrona przed obcymi i stał się otwartą dla przybyszy osadą. Zmiana podejścia do huculskich sąsiadów spowodowała, iż w działaniu przedstawicieli polskiej szlachty kresowej nie można dostrzec znamion cywilizacyjnej misji i posłannictwa rozwoju, czyli dążeń kolonialnych. Jak pisze Jolanta Ługowska –

dzięki otwartej i głęboko humanistycznej postawie dziedzica, który „śmiał się, a raczej uśmiechał się, z takiej tradycji, do której nic nie dodano”, mieszkańcy okolicznych wsi poczuć się mogli rzeczywiście zaproszeni do dialogu i współpracy na warunkach pełnego partnerstwa i braku zagrożenia dominacją jednej ze stron. O akceptacji i przyjęciu za swoje treści nie mieszczących się w przyswojonej tradycji decydować więc mógł świadomy namysł, racjonalna refleksja nad tym, co nowe, niewystarczająco jeszcze rozpoznane⁶⁵.

To świadomościowe otwarcie widoczne było także w przekazywaniu informacji o świecie zewnętrznym. Wydawać by się mogło, że Huculi, którzy bardzo niechętnie opuszczali swoje rodzinne okolice (czego przykładem mogą być opisywane przez Vincenza ucieczki z austriackiego wojska czy niechęć butynarów do „kiermy” – spławu ściętych drzew), poprzez takie, niebezpośrednie co prawda, ale jednak poznawanie świata narażeni są na działania kolonizatorskie, przekształcanie własnej, odwiecznej tradycji. W tym jednak przypadku trudno o takiej sytuacji mówić. Huculi sami przychodzili do dworu, by słuchać wiadomości o tym, co nieznane i dalekie, a taka forma edukacji, trwająca zresztą przez długie lata, nie miała nic wspólnego z indoktrynacją. Widoczne jest to nie tylko w opisie dworu w Krzyworówni z czasów Stanisława i Otylii, a więc lat 60. XIX wieku, ale w osobistych wspomnieniach Stanisława Vincenza, ukazanych w *Dialogach z Sowietami*. Czytamy w nich, że –

nasi sąsiedzi chłopci i pasterze, tj. ci co przekroczyli lat 40 byli przeważnie analfabetami. (...) Lecz przecie, a był to dowód zaufania, nawet całkiem starzy ludzie wypytywali mnie nieraz, żywo z zainteresowaniem i dość wyczerpująco, co piszą książki o gwiazdach, o słońcu, o ziemi, o narodach i zwierzętach. Niektórzy nawet bez trudności nauczyli się orientować na mapach, zwłaszcza że pobudzała do tego nowsza polityka⁶⁶.

⁶⁵ J. Ługowska, *Huculi wobec doświadczenia kulturowej obcości i odmienności*, [w:] Stanisław Vincenz – humanista XX wieku, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002, s. 145. Wewnętrzny cytat pochodzi z *Barwinkowego wianka*, s. 480. Ambiwalencję stosunku do Huculów, czy – szerzej – Rusinów, dostrzega Michał Krajkowski, pisząc o twórczości Jana Lema: „Przyjęcie rusińskiej narodowości, czy też szerzej - «stworzenie» narodu ukraińskiego, nie jest więc, zdaniem Lema, ani «powrotem do korzeni», ani wynikającym z potrzeby serca gestem, lecz polityczną kalkulacją. Taka konstrukcja Rusinów – posiadających jednocześnie status Swoich i Obcych – ma służyć wzmocnieniu polskiej tożsamości narodowej”, tegoż, *Polacy, Galicjanie i Inni. Konstrukcje tożsamościowe w piśmiennictwie galicyjskim w początkowym okresie autonomii*, [w:] *(P) o zaborach, (p) o wojnie, (p) o PRL...*, dz. cyt., s. 47.

⁶⁶ S. Vincenz, *Dialogi z Sowietami*, Londyn 1966, s. 159. Ta wymieniona w tekście „nowsza polityka” to II wojna światowa, a otwartość umysłów huculskich pasterzy zestawiona zostaje z ograniczonością i jednowymiarowością edukacji radzieckich żołnierzy.

Widoczne jest w tym miejscu pewne zderzenie kultur: polskiej i huculskiej, z wyraźnym zaznaczeniem imperializmu kulturowego Polaków. Okazuje się jednak, że sympatia autorska wcale nie staje po stronie polskiej, co dostrzegł Krzysztof Zajas, zestawiając obrazy obydwu kulturowych paradygmatów. Stwierdził on, że –

zestawienie stereotypowych cech kultury polskiej XX w. z idealizowaną w *Połoninie* kulturą huculską daje ciekawe rezultaty. Kultura polska jest: katolicka, nacjonalistyczna (my mówimy: patriotyczna), centralistyczna (skupiona głównie wokół wielkich miast), zamknięta (ksenofobiczna); kultura huculska w tetralogii jest: grekokatolicka, tolerancyjna (wielonarodowa), peryferyjna, otwarta (także pod względem granic)⁶⁷.

Wydawać by się zatem mogło, iż topos szańca w obydwu przytoczonych wariantach kreuje rzeczywistość, w której miejsce znaleźć mogą tylko dwie nacje – Polacy i Huculi-Ukraińcy⁶⁸, natomiast żydowski komponent kulturowy uznać można za redundantny, nieistotny dla analiz i obserwacji. Naszym zdaniem przyjęcie takiej optyki jest błędem, wynikającym w tym konkretnym przypadku z topicznego niedookreślenia chasydyzmu jako nurtu dominującego w *Na wysokiej połoninie*, braku posiadania pewnej wspólnej wizji świata antycypowanego założeniami chasydzkiej doktryny. Należy bowiem przypomnieć, iż w wizji świata kreowanej przez Beszta nikt i nic nie stało na uboczu, nikt nie był obcy, nie stanowił żadnego zagrożenia i nie mógł zostać odtrącony. Imperatyw miłości bliźniego rozszerzany był na cały obszar stosunków społecznych i zakładał upodmiotowienie zbiorowości w oparciu o więzy duchowe⁶⁹.

Drugą, obok szlacheckiego dworu, instytucją będącą rozsądkiem kultury na terytorium Huculszczyzny był Kościół grekokatolicki, w którego działaniach widać także, choć w znacznie mniejszym stopniu, elementy kolonizatorskie. Wydaje się, że obraz religijności ukazany w *Na wysokiej połoninie* w swym skomplikowaniu odpowiada duchowości samego Vincenza, szukającego w różnych wyznaniach chrześcijańskich idei mu najbliższych

⁶⁷ K. Zajas, *Stanisław Vincenz i Europa kultur*, [w:] *Od polityki do poetyki. Prace ofiarowane Stanisławowi Jaworskiemu*, red. C. Zalewski, Kraków 2010, s. 215.

⁶⁸ Refleksem takiego postrzegania rzeczywistości kresowej jest część tytułu wspomianej publikacji Doroty Sapy – *Między polską wyspą a ukraińskim morzem*.

⁶⁹ Znamienią w tym względzie jest jedna z chasydzkich historii opowiedziana przez Martina Bubera, dotycząca Izraela z Kozienic, wybitnego cadyka, który modlił się następującymi słowami: „Panie świata, proszę cię, wybaw dzieci Izraela. A jeżeli nie chcesz, to wybaw gojów!”, tegoż, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1986, s. 196. Tam też przywołana jest znakomita opowieść o przyjaźni kozienickiego mędrca z Jerzym Czartoryskim, poprzez wielki społeczny dystans między nimi potwierdzająca chasydzki aksjomat miłości bliźniego. Legenda ta znajduje swe rozwinięcie w innym tekście Bubera, *Gogu i Magogu. Kronice chasydzkiej*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1999, s. 146–152. Aksjomat ten jedno ze swych źródeł ma w chasydzkim rozumieniu konfliktów między ludźmi. Jak pisze Buber, „chasydyzm nie traktuje człowieka jako przedmiot badania, lecz wzywa go do «zaprowadzenia ładu». Przede wszystkim człowiek musi zdać sobie sprawę, że sytuacje konfliktowe pomiędzy nim a innymi ludźmi są tylko skutkiem konfliktu w jego własnej duszy, a zatem powinien próbować przezwyciężyć konflikt wewnętrzny, aby następnie wyjść do drugiego człowieka i ustanowić z nim nowy, przeobrażony związek”, tegoż, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 33.

i starającego się syntetyzować je w jakiejś religijności ponadwyznaniowej, mającej w zamyśle zbliżyć chrześcijaństwo zachodnie i wschodnie⁷⁰. Cywilizacyjne wpływy Kościoła miały przede wszystkim polegać na walce z tym, co uznane było za czary czy zabobony, magiczne zabiegi związane z molfarstwem, czyli działaniami czarowników, mającymi szkodzić ludziom i bydłu. Tym – jak czytamy w *Barwinkowym wianku* – ksiądz Buraczyński (środkowy z rodu popów Buraczyńskich, będących proboszczami w Krzyworówni) „dawał ciężkie pokuty na spowiedzi, a nawet upominał z ambony – co prawda łagodnie – różnymi domyślnikami dając do zrozumienia, który grzech piętnuje”⁷¹. Zdawać by się mogło, iż grekokatolicki kapłan stoi w jednym szeregu z przedstawicielami szlachty i mają zbieżne cele – oświecać zagubiony w górach huculski etnik, narzucając mu kolonizatorskim gestem kanony kulturowo-religijne i rugując stare obyczaje. Zdaje się to potwierdzać wspomnienie Tanasija o próbie spowiedzi, w której to stary gazda nie prezentuje postawy skruszonego grzesznika, znającego religijne kanony i żałującego tym samym popełnionych czynów. Widzimy go raczej jako zdziwionego ucznia, który – choć karcony bliskim mu w swej obrazowości językiem – dowiaduje się o kwestiach dotychczas dla niego nowych, przyniesionych z zewnętrznej rzeczywistości:

A ksiądz jak ryknie: „Nie kręć, nie oszukuj sam siebie! Spróbuj, niech raz wyskoczy ze środka, na swobodę, niech ogon podniesie!” – „Któż taki, jegomość?” – pytam. A ksiądz krzyczy: „Główny czort – pycha! Puść go na wolę, zobaczysz, ciebie kopnie, gazdostwo, dzieci twoje i cudze strątuje, krew ludzką będzie chleptać, sprawiedliwych ukrzyżuje, krzyż na gnój ciśnie. (...) Zniży cię, jak myszkę zimną wygłodzoną, takiego cię porwie i poniesie na sąd”⁷².

Ostatecznie jednak Tanasij, choć nie do końca przekonany, podporządkowuje się księdzu, dziwiąc się wszakże, dlaczego on, przedstawiciel słynnego gazdowskiego rodu, ma się czuć jak pierwszy lepszy pasterz i takim się postrzegać.

Równocześnie jednak unickie świątynie były miejscem – jak zauważa Ługowska – „swoistego dialogu między religijną ortodoksją a «starą wiarą» Hucułów”⁷³. Potwierdzeniem tego jest zachowanie wspomnianego popa Buraczyńskiego, który – choć kapłan –

tak żył się z górami, że w swych opiniach i wierzeniach, w swym całym sposobie życia niewiele różnił się od gazdów. Nie tylko nie zakazywał starych zwyczajów, starych modlitw, przemówek

⁷⁰ Zob. więcej: M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Lublin 1997, s. 178–189. Ołdakowska-Kuflowa twierdzi, iż według Vincenza „katolicyzm mógłby wnieść świeży powiew zwłaszcza do prawosławnej Rosji, i wydobyć jej pojęcia religijne z ciasnego partykularyzmu”, tamże, s. 185.

⁷¹ *Barwinkowy wianek*, s. 487.

⁷² *Listy z nieba*, s. 291. Ołdakowska-Kuflowa zauważa, że spowiedź Tanasija to „jednocześnie rozliczenie się z całego życia i relacja z rzeczywistością odbytej spowiedzi przed księdzem, który Tanasijowi Urszedze pomógł rozpoznać swoje wnętrze i uznać winę”. Lubelska badaczka wspomina także przykłady innych, tym razem zupełnie nieudanych spowiedzi ukazanych w tetralogii, świadczących o sporych rozbieżnościach między chrześcijaństwem a huculską religijnością: Żyda Joseńka przed Foką i Andrijka Śmierci Leśnej; zob. tejsze, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, dz. cyt., s. 185.

⁷³ J. Ługowska, dz. cyt., s. 145.

i poczynają. Sam chętnie z nich korzystał. Jasna rzecz, że do swej własnej chudoby wzywał przemówników, do żony swej, gdy miała rodzić – wróżki zapraszał, na to – by dzieci nie miały duszy potrójnej... z tym się nie krył bardzo. Lecz nawet, gdy sam jegomość ksiądz niedomagał – po cichu – by nie narazić się biskupowi – kazał przyprowadzić przemównika, aby dobrym słowem i dobrym spojrzeniem, jakby promieniem świętego słoneczka – wygnał zeń nieduhę⁷⁴.

Kolonializm utożsamiany z dworem i cerkwią znajduje ponadto swe uzasadnienie w krótkim opisie przedstawionym w *Zwadzie*. W nim to zarówno szlachcic, jak i pop byli tymi, których należy unikać, jako chcących różnymi środkami zmieniać akceptowaną przez Hucułów rzeczywistość i zmuszać ich do przyjmowania narzucanych wzorów:

I z tego wszystkiego wyszło, że gdy dla bereźniczan i bystreczan każdy ubrany po pańsku człek nie był człowiekiem, tylko panem, co mógł chapnąć do wojska albo do pańszczyzny, do tej całej polityki, i przed takim trzeba było uciekać co tchu, a każdy ksiądz – popem, którym straszono niegrzeczne dzieci: „czekaj, czekaj, pop cię uchopi!” na których widok zatem dzieci umykały jak łasiczki...⁷⁵.

Potwierdza to także inny cytat zawarty w *Zwadzie*, słowa Cwyłyniuka wypowiedziane podczas jednej z butynowych dyskusji: „Za nudno z panami, kto jednego widział, zna wszystkich. Po co nam oni? (...) Dlatego na nas mówią: «Smaruj chłopą miodem, on wciąż śmierdzi gównem, chłop skała, twardy a durny jak skała, każdy chłop jednakowy»”⁷⁶.

Kulturowy dyfuzjonizm każe poszukiwać akcentów chasydzkich, konstytuujących tożsamość żydowską w czwórksięgu Vincenza, po obydwu stronach symbolicznego szanca. Jak już zauważyliśmy, z pewnością więcej łączyło chasydów z Hucułami, były to nie tylko sprawy dotyczące pochodzenia kultur, lecz także statusu społecznego i związanego z nim wykształcenia. Świadome zarzucenie przez chasydów wartości nauki i akcentowanie kulturowych pokrewieństw z huculską grupą etniczną nie mogło wszakże zatrzeć istniejących między nimi różnic. Duchowi potomkowie Beszta w stopniu znacznie powszechniejszym posiadli umiejętność pisma, mimowolnie nawet zbliżającą do Polaków w kulturowej hierarchii. Pewne różnice dostrzegalne były także w postrzeganiu języka polskiego, traktowanego przez chasydów na równi z *jidysz*. Z jednej strony mogło to zostać potraktowane jako „awans” *jidysz*, uznawany przecież za żargon, język niepełnoprawny, z drugiej zaś świadczyć o tendencjach kolonizatorskich, akulturacyjnych. Takie zacieranie się różnic, do którego dąży Inny powoduje, że – jak pisze Maria Delaperrière – nie jest on „odepchnięty, jest natomiast połknięty, przetrawiony, zintegrowany. Ta desubstancjalizacja Innego staje się nową formą kolonizacji powielonej, anarchicznej, irracjonalnej (...)”⁷⁷. Takie przykłady akulturacji poprzez język

⁷⁴ Barwinkowy wianek, s. 487.

⁷⁵ Zwada, s. 167.

⁷⁶ Tamże, s. 403.

⁷⁷ M. Delaperrière, *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 15.

wyraźnie widoczne są w eseistyce Stanisława Vincenza. Świadczy o tym chociażby przypomnienie węgierskich losów pisarza i spotkania z chasydem Ziębą, zaczytującym się w literaturze polskiej, za którą uważał chasydzkie opowieści, co więcej, teksty te traktował wręcz jako „centrum ideowe” literackiej polszczyzny⁷⁸. Wielkich cadyków uznawał zaś za polskich pisarzy, z których najbardziej pociągali go: „Wielki Maggid, słowa samego Baal Szem Towa, Mendel z Witebska, Nachman z Braławia i inni”⁷⁹.

Przez Hucułów polskość traktowana jest bez kompleksów, ale jednak utożsamiana z wyższością społeczną. Język polski może być co prawda wyborem estetycznym, posługiwanie się nim nie jest wówczas efektem przymusowej polonizacji⁸⁰, może być jednak również świadectwem przystawania do klasy uprzywilejowanej. Polszczyzna obdarzona stygmatem obcości, służąca demonstrowaniu siły i władzy, sprzeczna jest oczywiście z intencją Vincenza, niemniej przykłady negatywnego pojmowania polskości, implikującego pogardę dla Rusinów, są w tetralogii zauważalne, a świadczą o tym choćby słowa Giełety o Polakach: „Do kogóż mówić i jak? Język nam wyrwali, słowo wydarli, głuchota nas zatkała. Otwórz się ziemio, przemów ziemio krwawa. Niech ogniste gromy, niech zamiecie z piekła (...) nas zagrzebią”⁸¹, oznaczające zależność językową, a tym samym cywilizacyjną podległość Hucułów Polakom.

Zagadnienie języka jako narzędzia kolonizacji jest fundamentalne dla ukazania kulturowych relacji między przedstawicielami różnych nacji i często powiązane z innymi działaniami potwierdzającymi dominację cywilizacyjną. Dlatego też poświęcona mu zostanie szczególna uwaga w dalszej części dysertacji.

3.3 Kolonialny charakter działalności gospodarczej

Możliwość analizy zachowania Pani Zuzanny z wykorzystaniem narzędzi właściwych metodologii kolonialnej jest bezsporna. Sposób funkcjonowania kobiety w świecie, podejście

⁷⁸ W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996, s. 608.

⁷⁹ S. Vincenz, *Qu'une larme dans l'ocean*, [w:] *Z perspektywy podróży*, Kraków 1980, s. 72. Esej ten, w rozbudowanej wersji znaleźć można także w innych tekstach Vincenza: *Tematach żydowskich*, Gdańsk 1993 i *Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa 1983. Ciekawy kulturowy węzeł odzwierciedlający złożoną kresową tożsamość prezentuje esej *Poeta srebrnych kwiatów* traktujący o poecie, Nuchimie Bomsem z Sasowa. Vincenz wspomina go jako autora pięknych wierszy pisanych w *jidysz*, który równocześnie „mówił po polsku nieśmiało, ale dobrze, co mnie także trochę zdziwiło, bo nie ukończył żadnych szkół polskich, a okolica miasteczka Sasowa, jeśli chodzi o ludność wiejską, była ukraińska”; zob. tegoż, *Z perspektywy podróży*, dz. cyt., s. 57.

⁸⁰ Zob. Zwada, s. 132.

⁸¹ Tamże, s. 448.

do przedstawicieli społeczeństwa huculskiego i żydowskiego wyraźnie podkreśla, że czuje się przedstawicielką narodu, który – choć pozostaje w liczebnej mniejszości – jest najważniejszym punktem kulturowego odniesienia. Nieco inaczej kwestie kolonialne łączyć się będą z zabiegami stereotypizacyjnymi.

Problematyka stereotypów jako obrazów członków jakiejś grupy społecznej w oczach innej zbiorowości związanej wspólną wizją świata została szeroko potraktowana w rozdziale II, tam też została wstępnie zauważona typologia postaw wobec Żydów zarówno w *Na wysokiej połoninie*, jak i interesującej nas twórczości Juliana Strykowskiego. Służyło to prymarnie wyeksponowaniu różnych rodzajów Inności, charakterystyce poszczególnych grup społecznych bądź jej członków i ich relacyjności względem innych społeczności, podkreślaniu różnic między nimi występujących. Jak bowiem pisał cytowany już wielokrotnie Aleksander Hertz, stereotypy „są (...) szczególnie ważne w stosunkach między grupami narodowościowymi. Obraz Anglika w świadomości Francuza i obraz Francuza w świadomości Anglika, obraz Polaka w świadomości Rosjanina i odwrotnie – Rosjanina w świadomości Polaka, wszystko to są rzeczy o olbrzymim znaczeniu praktycznym”⁸².

Zauważyliśmy jednak także, iż zagadnienie to umożliwia spojrzenie na wzajemne oddziaływanie na siebie różnych nacji z innej perspektywy. Problem Inności odsyła bowiem w tym przypadku również do zagadnień związanych z kolonializmem jako systemem norm i zachowań, mających na celu społeczne, kulturowe czy ideologiczne podporządkowanie. Dlatego też w rozdziale tym odwoływać się będziemy nierzadko do sytuacji już dostrzeżonych (choćby zagadnień związanych z rolą karczmy w przestrzeni Wierchowiny), niemniej zakres ich interpretacji będzie inny, odnoszący się do zagadnień kolonialnych, a zawartość rozdziału III w pewnej części stanowić będzie uzupełnienie i rozwinięcie treści już omówionych. Ponadto szukanie zachowań kolonizatorskich w stereotypowym patrzeniu na Innego nie jest wcale oczywiste, nie można przecież jednoznacznie stwierdzić, iż każde postrzeganie przez pryzmat stereotypów służy kolonizacji – takie ujęcie byłoby wyraźną nadinterpretacją, powodowałoby rozmycie tego pojęcia. Kolonializm stałby się wówczas synonimem polonocentrycznego myślenia społecznego, semantycznym workiem, do którego można by wrzucić wszelkie zachowania znamionujące brak zgody w relacjach międzyludzkich. Dlatego, zgodnie z intencją Dąbrowskiego przyjmujemy, iż w odniesieniu do ujęć stereotypowych nie wystarczy dostrzeżenie różnic między przedstawicielami poszczególnych nacji skutkujące satysfakcjonującą konstatacją, iż „nasze jest lepsze”, by móc mówić o tendencjach

⁸² A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2003, s. 253–254.

kolonizatorskich. Potrzebne jest jeszcze wyeksponowanie faktu, iż Inność, stereotypowo rozumiana jako obcość, przekształcona zostanie w tym przypadku w gorszość. Tym samym pozwalałoby to uruchomić kolonialną chęć „pracy u podstaw”, imperialistyczne narzucenie kultury własnej jako jedynie możliwej do zaakceptowania, fałszywe przeświadczenie, że tylko realizacja kanonu kulturowego społeczeństwa dominującego umożliwi „gorszym” rozwój cywilizacyjny⁸³.

Przykładem takiej sytuacji dwuznaczności w interpretacji kulturowych i etnicznych stereotypów są losy Piotra Sawickiego, kowala, który osiadł wśród Hucułów i założył kuźnię pod Bukowcem. Z jednej strony „pana kowala Sawickiego szanowano, bo kował, a głównie, że chociaż biedny, przecie swobodny i honorny jak to Polak. Wiadomo, Polak, niekoniecznie miły, czasem pyszny, ba, i pyszałek, ale co Polak, to pan, pęknie z głodu, a nie skrzywi się”⁸⁴. Z tego cytatu wyraźnie wyłania się wizerunek Polaka jako nosiciela takich cnót i wartości, które w mniejszym stopniu przynależne są Hucułowi – wyraźnie pobrzmiewa w tych słowach kulturowa i etyczna wyższość. Z drugiej zaś strony jego odmienność od ludności rdzennej nie powodowała dystansu; choć Inny, był jednak swojski, a jego odmienny sposób funkcjonowania był nie tyle obcy, co egzotycznie interesujący. Jak bowiem czytamy –

przede wszystkim w owe czasy kował Sawicki był pierwszym dumnym pionierem cudownego żelaza w kraju drzewa. Był też pierwszym, w którego domu raz na tydzień pieczono na kwasie żytni chleb, mało znany w kraju mamałygi. Zamieszkał w pustkowiu przy drodze, gdzie w owe czasy nikt nie mieszkał. Przyjezdni nie omijali kuźni, zawsze odpoczywali przed uciążliwym wjazdem na Bukowiec, a także po zjeździe. Czasami przywozili kowalowi jakieś drobne sprawunki z Kosowa. Nierzadko zatrzymywali się w tym celu jedynie, aby przypatrzeć się kuźni, jej cudownemu miechowi i samemu kowalowi⁸⁵.

Specyfika tej postaci polegała jednak na tym, iż w żaden sposób nie próbował Sawicki narzucać swojej wizji rzeczywistości, nie wywyższał się, czego symbolem mogłaby być przemysłowa wyższość żelaza nad drewnem. Przeciwnie, we wszystkim szukał symbiozy, broniąc swych racji w rozmowach z pasterzami, starał się szukać tego, co łączy, a nie dzieli go z interlokutorem. Przykładem takiej postawy jest chociażby dyskusja z Tanasijem Urszegą, który za wszelką cenę starał się udowodnić, że żelazo jest materiałem gorszym, gdyż „bez człowieka nie będzie odlane ani twarde, ani szlachetne”, na co Sawicki odpowiedział: „Drzewa także nie bierzecie jak rośnie. Trzeba je zrywać, korować, ciąć i wyrobić. Bez człowieka

⁸³ Zob. więcej: M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie...*, dz. cyt., s. 104.

⁸⁴ *Zwada*, s. 57.

⁸⁵ Tamże, s. 56–57. Jak pisze Jolanta Ługowska, Sawicki był dla lokalnej społeczności „swoistą «instytucją ratowniczą», której symbolem było wciąż palące się w kuźni światło i lampa wynoszona na drogę przez gościnnego kowala, by pomóc zagubionemu w górach wędrowcowi w bezpiecznym dotarciu na miejsce”, tejże, dz. cyt., s. 146.

skruszeje albo zgnije”. Według niego taka próba udowodnienia wyższości jednego materiału nad drugim jest bezsensowna, gdyż tym, co je łączy i nadaje wartość, jest w obydwu przypadkach „sumienie i ręka”⁸⁶. Szczerość intencji w pracy i rzemieślniczy kunszt.

Dostrzeżenie różnic znaczeniowych pojęcia stereotypu jest na tym etapie rozważań istotne, jako że czyni z niego nie tylko materiał „pustej syntagmy” – np. istotnego dla nas toposu szajka, lecz także, pośrednio co prawda, przywołuje perspektywę postrzegania i obraz Żyda w świadomości Polaka. Zajmiemy się tym problemem szczegółowo, gdyż dzięki temu otrzymamy punkt odniesienia, ułatwiający zrozumienie stosunku Vincenza do Żydów i stopień stereotypizacji typologii postaw wobec „narodu Księgi” w zmityzowanej przestrzeni czwórksięgu.

Zadanie to zaraz na wstępie stawia przed nami zasadniczą trudność: aby w pełni zrozumieć mechanikę powstawania stereotypu, musimy odnaleźć nie tylko jego źródła, co w oczywisty sposób odsyła nas do rzeczywistości historycznej, lecz także uzmysłwić sobie stopień jej degradacji i wykoślawienia w społecznej świadomości, czemu najlepiej służyć będzie ukazanie obrazu Żyda zachowanego w tradycji ludowej. Jak zostało to bowiem wyeksplikowane w rozdziale II, tworzony on był na zasadzie zestawienia zachowań, wyglądu czy wyznawanych wartości z własnym systemem etycznym chłopów i ich wizją codziennego funkcjonowania. Rodziło to w istocie kolonialne podejście do wyznawców judaizmu, jako że każda Inność była w tym wypadku upodrzędziana i degradowana poprzez śmiech, kpinę, deprecjację czy nawet wrogość, przy jednoczesnym wyeksponowaniu poglądów i zachowań chłopskich i uznawaniu ich za wyższe.

3.3.1 Handel – żydowska domena

W kulturze ludowej czasów przed II wojną światową handel od dawna utożsamiany był z działalnością Żydów. To oni, dzięki swej mobilności i licznym religijnym czy rodzinnym powiązaniom, byli w stanie zarówno zapewnić zagubionym w górach społecznościom dostęp do najpotrzebniejszych produktów, jak i zdolność posiadania gotówki poprzez zakup produktów możliwych do wytworzenia na Wierchowie. Pełnili więc oni niebagatelną funkcję

⁸⁶ Wszystkie cytaty – *Zwada*, s. 58–59. Ciekawym przykładem specyfiki huculskiej kultury i religijności jest jeszcze jeden powód szacunku żywionego dla kowala. Był nim fakt, iż „posagową jego wyprostowaną postawę zdobiła jasna niegdyś, na stare lata stalowa broda, która spływała w strugach włosów wcale gęstych, a raczej w splotach oddzielonych dokładnie jak u świętego Eliasza, władcy klina gromowego. Trudno powiedzieć kto naśladował, dlaczego i jak: czy malarze kosowscy, przedstawiający na jaworowych deszczułkach świętego Eliasza, po prostu odmalowali kowala, czy też on sam upodobił się do brodatego władcy gromowego”, tamże, s. 59.

gospodarczą, która jednak nie zawsze była należycie doceniana. Chłopi, uważający działalność rolniczą za najbardziej chlubną i pożądaną, z wyższością odnosili się do wszystkich tych, którzy wykonywali zawody nierolnicze. Nawet jeśli przyniosło im to znaczne korzyści, jak wtedy, gdy Joseńko z Rozdroża pośredniczył w umowach między Foką a jednym z przedstawicieli trustu drzewnego, dyrektorem Mandlem:

Po odpoczynku dyrektorowie wybierali się do dalszej drogi, a Foka i Mandl weszli do prywatnej izby Joseńka dla zapłacenia rachunku, a także aby zakończyć targi o faktorne, czyli należność za pośrednictwo. (...) Lecz Joseńko był w targach nieustępliwy, nawet niedostępny:

- Tak jak powiedziałem, ani słowa więcej, ani grosza mniej.

Dyrektor Mandl zabiegał widocznie, chciał przekonywać, Joseńko uciął rozmowę: - Powiedziałem już⁸⁷.

Co więcej, słaba świadomość roli pieniądza wśród Huculów sprawiała, iż do konfliktów z Żydami dochodziło także na gruncie pożyczek. Huculi niefrasobliwie i chętnie zadłużali się u Żydów, nie widząc przy tym konieczności oddania pieniędzy w umówionym terminie. I w tym przypadku warto odwołać się do postaci Joseńka, właściciela karczmy na Rozdrożu w Żabiem. Gdy tylko pojawił się on wśród huculskich drwali, natychmiast wzbudził niechęć jako ten, który zajmuje się pożyczaniem pieniędzy, zajęciem pogardzanym przez pasterzy i drwali: „Zjawił się jak ptak dziki i obcy i od razu obecnością swą oziębził wielu, jakby duchnął zimnem”⁸⁸. Traktowany przez uczestników butynu z oschłą wyższością uosabia żelazną logikę obrotu pieniędzmi, ale także odwołuje się do uniwersalnych zasad etyki. Wprost wyjaśnia, jak rozumie udzielanie pożyczek: „mój honor kupiecki dbać o gości, a honor gości płacić”, a fakt restrykcyjnego dochodzenia swoich praw do odzyskiwania pożyczek, jednej z przyczyn niechęci do niego, uzasadnia następująco, obwiniając pożyczkobiorców:

Kredytowałem – mówił dalej Joseńko coraz prędeż, gorączkując się nieco – a nawet sam nosiłem tym z Polan aż na górę na Ruski, kiedy pracowali u pana w butynie. **Dawałem, co sami chcieli** (wytł. – M.C.). Zarobili sporo. I co? Uciekli za góry, przyczaili się. Na listy nie odpowiadają, biedaki, czytać nie umieją. Także sądowych skarg nie umieją czytać... Musiałem fantować z panem woźnym. I cóż? Tymczasem nowe kłopoty, nowe koszt sądowe, nowe opłaty, a pieniędzy jeszcze nie widać. Odechce się⁸⁹.

Świat, w którym pieniądze zyskują wartość podstawową, jest zatem – jak zauważa Eugenia Prokop-Janiec – „światem hołdującym fałszywym wartościom; zaprzeczającym

⁸⁷ *Zwada*, s. 134–135.

⁸⁸ Tamże, s. 354.

⁸⁹ Obydwa cytaty tamże, s. 356. Warto dodać, iż powszechnie utrwalane stereotypowe opinie o przewrotności i lichwiarstwie Żydów są jedną z głównych przyczyn uprzedzeń żywionych wobec nich. Co więcej, ów ambiwalentny stosunek do Joseńka, tyleż szanowanego, co i krytkowanego, jest typowy dla ludowego postrzegania Żydów; zob. A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992, s. 40–87.

wolności – wartości najważniejszej i najtrwalszej”⁹⁰. Wkraczamy tym samym w aksjologiczną przestrzeń Huculszczyzny. Należały do niej bowiem typowo huculskie cechy, jak bezinteresowność i radość darowania, stojące w sprzeczności z docenianiem wartości pieniądza. W środowisku niezależnych i dumnych górali nigdy nie były one traktowane jako jałmużna, grożąca w swej istocie wytworzeniem stosunków podrzędności i zależności umniejszającej osobistą godność obdarowywanego, stanowiącą przeciwieństwo w ujęciu Ferdinanda Tönniesa zwielokrotnioną wolność. Dmytryk Wasyluk przekonuje, że „nie będzie człowiek górski poproszajką! Dławcie się serami, bryndzą, wędzonką, baraniną, miodem. Nikt nie będzie żebrać. Woli zginąć i zmarnieć. Żebraków w górach nie ma”⁹¹.

Próba obrony huculskich pasterzy przed gospodarczą kolonialną zależnością od innych nie była jednak udana. Ci, którzy gotowi byli umierać z głodu, byle tylko ocalić górską wolność, zostali ostatecznie brutalnie pokonani, a symbolem upadku opryszkostwa i tzw. „starej slobody” była „barabola”, czyli ziemniaki, którymi w czasie „tuhiego (głodnego) roku” mieli karmić się Huculi. Piotr Nowaczyński zauważa, że „panna Barabola”, do której sadzenia namawiali cesarscy urzędnicy, „stopniowo miała zacząć przemieniać wolny naród górskich pasterzy w zwykłe chłopstwo bez pamięci”⁹². Zdawali sobie z tego sprawę skupieni w obronie górskiej wolności wokół Dmytra Wasylukowego pasterze, dlatego też, gdy Kwiatkowski, cesarski urzędnik, zarządził:

Teraz niech każda gmina wybierze swego deputata, czyli atamana. Ten w jej imieniu podpisze posłuszeństwo wieczne. I za to dostaniecie nasienie cudowne. Odtąd już nigdy nie będzie ni głodu, ni niedostatku. Nigdy żadnej Slobody nie będzie i ciasnego roku też nie będzie”, nie zgodził się na to nikt: „Zmykaj stąd, popichwioście! (...) Pędźcie ich stąd! Precz z barabolą mandatorską!”⁹³

Bunt przeciw narzuceniu gospodarczej kolonizacji nie przyniósł ocalenia odwiecznej wolności. Został brutalnie stłumiony przy pomocy aresztowań i nieludzkich tortur, a jego symbol – Dmytro Wasyluk – zmarł na wygnaniu. Uprawa ziemniaków zaś stała się z czasem popularna na Wierchowie, czego dowody otrzymujemy w *Na wysokiej połoninie* wielokrotnie.

Eugenia Prokop-Janiec dostrzega również, że pieniądze mogą być tym, co przeciwstawia sobie wierchowińskie etnosy, pisząc: „Ze «swobodnym gazdą» równać się nie mogą ani ciulający grosze chłop, ani znudzony bogactwem pan, ani «Żydzisko niesamowite, co jakby za jaką karę piekielną, dniami i nocami pieniądze liczy, w rejestrach się grzebie i to

⁹⁰ E. Prokop-Janiec, *„Na wysokiej połoninie. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowy Huculskiej”*: motywy żydowskie wobec literatury Dwudziestolecia, [w:] Stanisław Vincenz – humanista XX wieku, dz. cyt., s. 269.

⁹¹ *Prawda starowieku*, s. 500.

⁹² P. Nowaczyński, *O „Prawdzie starowieku” Vincenza. Struktura – mit – idee*, [w:] Vincenz i krytycy. *Antologia tekstów*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003, s. 307.

⁹³ *Prawda starowieku*, s. 512.

tylko szczęście zna na tym świecie»⁹⁴. W cytacie tym dostrzegalna jest również deprecjacja językowa postaci Żyda, ale tym zauważonym już zachowaniem kolonizatorskim przyjdzie nam się zająć na dalszym etapie pracy.

Co ciekawe, w odniesieniu do procesów akulturacyjnych i rozwoju cywilizacyjnego propagowanego przez ludność polską, Huculi instynktownie przeczuwają, że otworzenie się, nawet w najmniejszym wymiarze, na cywilizacyjny postęp, prowadzi do rozbicia spójni ludzi i przyrody, niesie degradację Wierchowy – regionu niezwykle bogatego rdzenną, homogeniczną kulturą, przestrzeni wolności, dialogu i wspólnoty, zachwycającej krajobrazem i pociągającej tajemniczością. Przewidywania te potwierdzają badania Jana A. Choroszego, stwierdzające ponad wszelką wątpliwość, iż praca zarobkowa Huculów przy inwestycjach cywilizujących (w odniesieniu tylko do kultury zapewne należałoby umieścić tutaj cudzysłów) Huculszczyznę, takich jak budowa dróg, szlaków kolejowych, transport ropy itp., wobec tragicznego niezrozumienia stosunków ekonomicznych, oddziaływała dehumanizująco i przyspieszała rozpad tradycyjnych więzi społecznych. Praca najemna, prosta i dająca możliwość efektywnego zarobkowania, stanowiła silną konkurencję dla dotychczasowej gospodarki opartej na pasterstwie i powodowała wyprzedawanie ziemi i bezmyślne, ponad potrzeby prowadzone trzebieenie lasów⁹⁵. Można zatem powiedzieć, iż uprzemysławianie Kresów w obliczu nieprzygotowania rdzennej ludności do tego procesu było działaniem o skutkach kolonizatorskich, jako że zamieszkujące Wierchowinę etnosy zaczęły wówczas funkcjonować w rzeczywistości sobie obcej. A to skutkowało koniecznością podporządkowania się tym, którzy ową rzeczywistość kreowali i przyjmowania ich punktów widzenia. Dostrzegał to zresztą sam Vincenz, który – w opinii Bolesława Hadaczka –

opowiada się przeciwko wielkopańskiej cywilizacji, owej «zwadzie» oznaczającej wycinanie starych puszczy, demoralizację i zniżenie, zanikanie poczucia sprawiedliwości ludowej. Sprzeciwia się niwelatorskiemu uniwersalizmowi kulturalnemu, nowoczesnej tyranii i kupieckiemu duchowi. Nie ufa płytkiemu racjonalizmowi (...), naiwnej wierze w postęp. Za to ze zrozumieniem i szacunkiem odnosi

⁹⁴ E. Prokop-Janiec, „*Na wysokiej poloninie. Obrazy, dумы i gawędy z Wierchowy Huculskiej*”..., dz. cyt., s. 269.

⁹⁵ Zob. więcej: J. A. Choroszy, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, s. 100–103. Szczególnie dramatycznie brzmią w tym względzie słowa dotyczące skutków eksploatacji lasów: „Drewno czerpano z karpaccich puszczy od dawna: Huculi spławiali je z narażeniem życia, nigdy jednak nie czynili tego na skalę przemysłową. (...) Rychło na całym obszarze Karpat Wschodnich rozbudował się przemysł drzewny: powstały tartaki, system transportu do głównych linii kolejowych, zakłady wytwarzające np. podkłady kolejowe i inne, produkujące tzw. galanterię drewnianą. Intensywne uprzemysłowienie nie mogło się obyć bez udziału karpaccich górali, którzy stanowili podstawowe zaplecze siły roboczej. (...) Szerokie możliwości zarobkowania pozwalały oczywiście zminimalizować zasięg strefy nędzy. (...) Jednocześnie praca najemna, stosunkowo efektywna, była konkurencyjna wobec huculskiej gospodarki poloninowej i kultury pasterskiej, nierzadko powodując ich destabilizację, a choćby i zachęcając do pozbywania się własnej ziemi. Kolejnym źródłem zagrożeń był także sposób, a w zasadzie nieumiejętność operowania pieniędzem oraz głęboko osadzona w huculskiej kulturze a rujnująca hojność ponad stan”, tamże, s. 102–103.

się do starych obyczajów, nawrotu do przyrody i «prymitywności», do uczuć religijnych, podań i mitów”⁹⁶.

Tę kolonialną podrzędność wobec wymogów cywilizacyjnych najwyraźniej widać właśnie w *Zwadowie*, opisującej zderzenie kultury pasterskiej z industrialną w trakcie przygotowań do butynu – przemysłowej wycinki lasów. Foka, choć jak na warunki huculskie światły, wobec nowoczesności jest bezradny, nawet zwykłe formy komunikacji i funkcjonowania gospodarczego ironicznie obnażają jego prymitywizm i kompletny brak zrozumienia nowoczesności:

...Foka pokazał księdzu gruby bilet, z którego wyczytali, a jak wymawiali, to ich rzecz: British and Continental-Timber Trust. (...) Ksiądz, chociaż uczony w bohosłowie, choć ciągle sporo czytał, biedził się: (...) Czekać. To na pewno coś takiego, co się nazywa – firma. Niby spółka gazdów. (...) - To któż daje pieniądze i któż pobiera je za drzewo – pytał Foka.
- Pewno bank – biedził się ksiądz.
- Kto to? – pytał Foka⁹⁷.

Z dotychczas przywołanych przykładów wynika, iż na Huculszczyźnie kolonialne relacje panowały nie tylko między Polakami a Hucułami bądź Żydami. Choć w przeważającej mierze mamy do czynienia właśnie z nimi, to jednak zabiegi upodrzedniające dostrzegalne są także we wzajemnych kontaktach niepolskich społeczności. Świadczą o tym choćby twarde słowa Tanasija, krytykującego po równo wszystkie etnosy zamieszkujące Huculszczyznę: dla niego Polacy to personifikowane indyki i pawie, to „taki ród, co na pokaz szczebiocze, a serca nie ma tyle, co gnoju za paznokciem – najgorszy na świecie!”; Rusini „to niepewny naród, gdzie stąpisz – tłusty mocz, zapadniesz. (...) Na topłiwko dla piekła jak najprzydatniejszy”; niewielkie ustępstwo czyni tylko dla Żydów – „Z naszych domowych łajdaków Żydzi najbiedniejsi, bo niechrzczeni sierociska”⁹⁸. Nie zmienia to faktu, że w *Na wysokiej połoninie* wciąż należy mówić o dominującym klimacie tolerancji, czego przykładem jest osoba wspomnianego już kanonika Buraczyńskiego. Cechuje go niezwykła otwartość na duchowość, według której „każda wiara ma swoje prawo. Szanuj jednak, nie naruszaj chrześcijanina czy Żyda, pana czy Cygana. Turka, Anglika, Niemca, choć niemy, Francuza choć bezbożny, lutra choć z pałką, nawet kacapa choć z harapem nie naruszaj!”⁹⁹.

Istnieje jednak jedna nacja, która w przestrzeni czwórksięgu Vincenza przedstawiana jest w sposób specyficzny. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na postać Cygana,

⁹⁶ B. Hadaczek, *Huculski świat Vincenza*, „Ruch Literacki” 1987, z. 4–5, s. 291.

⁹⁷ *Zwada*, s. 114. Szerzej o tematyce „kapitalistycznej” w *Zwadowie* pisze Włodzimierz Próchnicki; zob. tegoż, dz. cyt., zwłaszcza s. 122–135.

⁹⁸ *Listy z nieba*, s. 282–283.

⁹⁹ Tamże, s. 269.

uznawanego przez księdza kanonika za pełnoprawnego członka karpackiej społeczności. Pogląd to oryginalny i pogłębiający wartość tolerancji, gdyż Cyganie stanowili w huculskiej rzeczywistości narodowość traktowaną dość niechętnie. Wiązało się to z omawianą już wcześniej tendencją do tworzenia własnego etnicznego centrum, źródła odniesienia świadczącego o uczestnictwie w kosmicznym porządku i świadomości posiadania własnego miejsca w świecie „ułożonym”, niedostępnym dla zewnętrznego chaosu. Cyganie uznawani byli za naród bez „pępka”, własnego punktu zakorzenienia, mogącego stanowić rezerwuuar ich tradycji i duchowości i traktowani jako intruzy, społeczność nic niewnosząca w przestrzeń religijną i kulturową Huculszczyzny:

Nie dziwota, że Cygan biedny, woli być biedny, mieszkać byle jak, włóczyć się, niż mieszkać po ludzku i zająć się ludzką pracą. Tego co Cygan robi jutro albo za godzinę, nikt nie odgadnie. Cygan to nie żadna osoba, co prawda istota umiejętna, ale niesamowita. Czarny – czarniutki do samego dna, niepewny, ukradnie od pobratyma jeszcze chętniej niż od rozpobratyma. Pozwoli dzieciom swym żebrąć w biały dzień. A w górach żebraków nie ma. (...) Lecz wobec Cyganów nasi ludzie mają serca zatwardziałe. Nie dlatego, że Cyganie nie naszej wiary. Żydzi także innej wiary, nie chrzczeni, a przecież mają duszę. (...) A Cygan wciąż szczerzy zęby, bez przerwy śmieje się z chrześcijanina – a sam bez pępka. Nie od matki Ewy pochodzi, chyba od diablicy. Któż odgadnie jakiej wiary? Nie całkiem pewne czy ma duszę, wszystkiego złego można się po nim spodziewać¹⁰⁰.

3.4 Kolonialny aspekt historii Rarytasa

Na podstawie opowiadania *Rarytas z Barwinkowego wianka* można wysnuć wniosek, iż chasydzi, czy ogólniej Żydzi, wzbogacają duchowo reprezentantów innych wyznań, poprzez swą obecność dając im podstawę do zadowolenia z własnej tolerancji i możliwości wprowadzenia w czyn przykazania miłości Boga i bliźniego. Pozornie wydawać by się mogło, iż historia ta ma wymiar czysto uniwersalistyczny, interpretowana w wymiarze religijnym służyć ma wyeksponowaniu tego, co dla przedstawicieli huculskich społeczeństw wspólne. Ewentualnie – jak zauważa Anna Nasalska – ilustrować „problem ludzkiej wolności”¹⁰¹. To typowe odczytania, najmocniej eksponowane w badaniach dotyczących kwestii żydowskich u Vincenza. Jednak przy bliższym przyjrzeniu się jej można dostrzec także akcenty kolonizatorskie, widoczne przecież choćby w tym, że relacje chrześcijańsko-żydowskie nie

¹⁰⁰ *Zwada*, s. 57. Tylko Foka, realizując nakaz miłości bliźniego chodził z bożonarodzeniową kolędą do wszystkich, także do Cyganów. Warto nadmienić o przekonaniu Huculów, iż pępek świata znajduje się na szczycie Palenicy i stanowi punkt, wedle którego orientuje się huculska tożsamość. Jak czytamy w *Zwadzie*: „To róża wiatrów i róża wód. Z tego kąta wysączają się na wszystkie strony świata: ku południowemu zachodowi źródła Vaszeru, ku wschodowi źródła Saraty i Perkałabu, ku północy źródła Czeremoszu, a ku południowi? To zobaczymy jeszcze”, s. 7–8.

¹⁰¹ Zob. więcej: A. Nasalska, *Tematy żydowskie Vincenza*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin-Rzym 1994, s. 197.

były autentycznymi, a służyć miały jedynie dowartościowaniu się wyznawców Chrystusa. Tym samym otrzymujemy typową figurę polskiego Żyda: niekiedy hołubionego, docenianego i z radością witanego wśród Polaków, częściej jednak oskarżanego o przeróżne, prawdziwe i wymaginowane grzechy, odrzucanego i upodrzędnianego. Spróbujemy zatem dostrzec w tej pięknej chasydzkiej historii przykłady upodrzędniania Innych, czynienia ich gorszymi.

Tytułowym rarytasem jest stary krawiec Pinkas, mieszkający w podkrakowskim miasteczku Ostra i dostarczający ubrań dla miejscowego szlachcica. Już wstępne ukazanie relacji panujących między nimi wskazuje na ich kolonizatorski charakter i to na kilku płaszczyznach. Pierwszą z nich tworzy dominujący, pomimo pozornej symbiozy, stosunek polskiego dziedzica do żydowskiego krawca, traktowanego jak wartościowa rzecz, którą można się pochwalić, a nierzadko – pańskim gestem – także wypożyczyć innym:

Pinkas chodził ze swej uliczki codziennie na zamek do dworu pańskiego i z powrotem. Chodził szyć do jaśnie pana grafa. W sobotę chodził aż do końca uliczki – na spacer. A nie powiedziałem jeszcze, że w Ostrej był też taki dziedzic, jaśnie pan graf, jak powiadają. Pinkas był właśnie krawcem jaśnie pana grafa. Pan graf był dobry pan i zadowolony z Pinkasa. Chwalił go i pożyczał go nawet innym panom. Potem już przestał pożyczać, chciał go mieć tylko dla siebie. (...) Pinkas także był zadowolony ze swego grafa. Co znaczy «zadowolony»? To mało. Miał go tylko dla siebie, nie martwił się, że pan pójdzie sobie do innego krawca¹⁰².

Druga płaszczyzna ukazywać będzie relację odwrotną – sposób traktowania szlachcica przez Pinkasa, eksponujący żydowski autostereotyp gorszości. Celowo zostało tu użyte określenie „szlachcic”, mimo że w opowiadaniu wciąż czytamy o nim jako o „grafie”. W tej właśnie semantycznej różnicy kryje się subalternacja¹⁰³ żydowskiego krawca, obnażona w opowiadaniu przez pana Karolcia: „Ten «graf» to był sobie po prostu polski szlachcic. Bo po co Polakowi być grafem? (...) Chyba że dostał później tytuł od cesarza. (...) Więc przyklepił sobie odtąd nędzny strzęp, jako ozdobę do swych strojów”¹⁰⁴. Ta ustanawiająca hierarchię postawa widoczna jest także w czasie podróży szlachcica do Hiszpanii, gdy ten –

wyruszył ze świetnym orszakiem. Tuż za karocą pańską jechał furgon, zapakowany z pomocą Pinkasa, starannie okryty płachtami, wiozł same stroje, wszystko roboty samego Pinkasa. I gdzieś tam, na samym końcu orszaku, na trąkającej furce, razem z ciurami, jechał Żydek, krawczyzna Pinkas. Codziennie kazał go wzywać szlachcic, aby sprawdził, czy nie ma, broń Boże, jakiejś składeczki, jakiejś zmarszczki lub rysy na jego sukniach, czy nie należy czego poprawić. O nic więcej się nie troszczył¹⁰⁵.

¹⁰² Opowieść o Pinkasie – Rarytasie jest fragmentem III części księgi I *Barwinkowego wianka*, s. 201–216, tu: s. 203. Pomieszczona została także [w:] S. Vincenz, *Tematy żydowskie*, dz. cyt., s. 165–181.

¹⁰³ Subalternacja w znaczeniu upodrzędnienia czy podporządkowania ściśle przynależy do słownika kolonializmu i postkolonializmu i odnoszona jest najczęściej do opisu grup podporządkowanych społecznie czy kulturowo grupom innym; zob. np. L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 11, 12, 83, 115, 154, 164.

¹⁰⁴ *Barwinkowy wianek*, s. 205.

¹⁰⁵ Tamże, s. 206.

Przyczyną wyprawy Pinkasa było to, że szlachcic, posiadając licznych krewnych także wśród panujących, otrzymał zaproszenie od hiszpańskiego cesarza wraz z prośbą, by przywiózł z sobą „prawdziwego Żyda”. Miał on – w obliczu dokonanego wygnania Żydów z Hiszpanii – pełnić rolę rarytasu, demonicznej jednostki, dzięki której Hiszpanie będą mieć okazję do umartwień i realizacji przykazania miłości nieprzyjaciół, zyskując tym samym szansę na zbawienie. Każdy członek dworu cesarskiego widział bowiem w Pinkasie tylko tego, kto pomoże zrealizować ich własne pragnienia, płytko rozumiane jako spełnianie chrześcijańskiego przykazania miłości. To właśnie dlatego „cesarz osobiście zawiesił mu na szyi sznur pereł, rozkazał odmierzyć dużo miar dukatów. Przyprowadzili doń wielbłądy i konie osiodłane rzędami drogocennymi, prócz tego kazał mu przynieść postawy sukna, złotogłowiu i Bóg wie jeszcze co za wspaniałości”¹⁰⁶.

Działanie to ma charakter wybitnie partykularny, choć pozornie filosemicki. Warto jednak zauważyć, iż – jak werbalizował to Julian Strykowski – „filosemityzm ma w sobie coś pobłażliwego, protekcyjnego”, jest zatem przykładem tzw. „pobłażania kolonialnego”, jako że „stosunek do Żyda powinien być jak do każdego człowieka”¹⁰⁷. Kolonializm zaś powoduje, co zauważa przywoływana przez Ewę Thompson Gayatri Chakravorty Spivak, że „mówią o tubylcach, ale nie prowadzą z nimi rozmów”¹⁰⁸, co doskonale odzwierciedla sytuację Pinkasa na cesarskim dworze – obdarowywany jest wszelkimi dobrami, ale nikt nie pyta, co tak naprawdę przyniosłoby mu szczęście.

Pinkas zatem, jako „zbawca chrześcijaństwa”, obsypany zostaje nieprzebrany bogactwem, wystarczyła jednak jedna opinia kwestionująca jego religijną prawdziwość, by rozpoczęły się prześladowania, poddawanie nadludzkim próbom fundowanym z żarliwością godną Wielkiej Inkwizycji, co tylko potwierdza kolonialny charakter postrzegania Rarytasu w Hiszpanii. Bo przecież jako „nieprawdziwy” Żyd nie mógł już skutecznie służyć sprawie chrześcijańskiego zbawienia. Pinkasowi udało się jednak obronić swoje żydostwo, odrzucił zaszczyty i pragnął tylko jednego: powrotu do Polski, do swojego miasteczka, rabina i poprzedniego życia, co skwitował słowami:

Kochani panowie, Bóg z wami! Wy panie Papieżu i panie Cesarzu i mój własny jaśnie panie Grafie! Ja was naprawdę bardzo lubię! I teraz wszystko rozumiem. I właśnie dlatego mam do was taką prośbę od serca: przyjmijcie ode mnie te skarby, któreście mi nadawali i wy i inni panowie tutejsi, i ci poczciwi tutejsi ludzie: - te pałace, te wielbłądy, te konie, te brylanty i perły, i sukna, i aksamity,

¹⁰⁶ Tamże, s. 207.

¹⁰⁷ Obydwa cytaty: P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991, s. 58.

¹⁰⁸ E. M. Thompson, *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. 114.

i wszystkie wspaniałości. I zróbcie z tym co sami chcecie. A mnie najprędzej, już zaraz, odstawcie do kraju mego, do samej Ostrej, do mego rabina! I pokój z wami – szolem alejchem!¹⁰⁹

3.5 Język jako sposób kolonizacji

Jednym z głównych i zarazem najskuteczniejszych sposobów kulturowego kolonizowania autochtonów przez społeczności usytuowane na wyższym poziomie cywilizacyjnym jest wprowadzanie zmian lingwistycznych. Języki rdzenne są wówczas przez kolonizatorów uznane za dzikie i barbarzyńskie i – przy pomocy szkoły, będącej synonimem ekspansji nowej oświaty – rugowane z tradycyjnej kultury. Kwestie te dostrzegli także Mirosława Buchholtz i Grzegorz Konecniak, według których –

Początkiem tej zmiany mogło być uprzywilejowanie języka pisanego nad mówionym, które było częścią systemu patronackiego. Początkowo wiązało się to z poczuciem wyższości cywilizacyjnej, a często także z wizją zbawienia. Nawet wtedy, gdy kolonizatorzy promowali pisarstwo w językach miejscowych, narzucali formy wyrazu, które były obce miejscowym kulturom. Tym samym wpajali oni przekonanie o wyższości narzuconych praktyk kulturowych¹¹⁰.

Refleksja dotycząca upodrzędniających właściwości języka nie może zostać pominięta w odniesieniu do tetralogii Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego. I choć stosunek bohaterów literackich do ekspansji języka polskiego w obydwu cyklach powieściowych będzie zgoła odmienny, to jednak w obydwu przypadkach sprzyjać będzie zabiegom kolonizatorskim, gdyż – jak pisał Michał Mrugalski – „może służyć zacieśnieniu kontroli nad ludnością”¹¹¹. Co więcej, kwestie związane ze skomplikowaniem użycia języka w społeczeństwach wielonarodowych i wielojęzycznych rzutować będą także na specyfikę pisarstwa, czego dowodzą także biografie autorskie Vincenza i Strykowskiego – różne, ale równie zależne od fenomenu miejsca pochodzenia. Świadczą o tym chociażby słowa autora tetralogii galicyjskiej, z powodzeniem mogące się odnosić także do Vincenza:

¹⁰⁹ Barwinkowy wianek, s. 214.

¹¹⁰ M. Buchholtz, G. Konecniak, dz. cyt., s. 45. Stwierdzenie to warto uzupełnić wypowiedzią Alicji Pihan-Kijasowej, według której „język jest zarówno wytworem kultury, jak i, jednocześnie, nośnikiem kultury”, teź, *Wielojęzyczność a wielokulturowość Kresów Wschodnich*, [w:] *Kresy – dekonstrukcja*, dz. cyt., s. 304. Pihan-Kijasowa dodaje ponadto, iż kresowa sytuacja językowa charakteryzuje się podobnym poziomem skomplikowania, co sytuacja etniczna. Cytuje przy tym Zofię Kurzową: „Najsilniej (...) element polski rozszedł się wśród warstw wyższych, przyczyniając się do językowej polonizacji szlachty ruskiej, którą w XVI wieku charakteryzował określenie *gente Ruthenus, natione Polonus*, oraz w miastach, gdzie rozrastało się polskie lub polonizujące się mieszczaństwo, po przejściowym panowaniu niemczyzny – w okresie zakładania miast na prawie niemieckim”, teź, *Historia i współczesność języka polskiego na Kresach południowo-wschodnich*, [w:] *Historia i współczesność języka polskiego na Kresach Wschodnich*, red. I. Grek-Pabisowa, Warszawa 1997, s. 115, cyt. za: A. Pihan-Kijasowa, dz. cyt., s. 305.

¹¹¹ M. Mrugalski, *Aktualność Dantego i Kresy Vincenza. Teologia i styl „Na wysokiej poloninie”*, [w:] „Prace Filologiczne...”, dz. cyt., s. 293.

Moje książki są do pewnego stopnia autobiograficzne. W miasteczku z *Głosów w ciemności* urodziłem się i wychowywałem aż do matury. To, co opisałem w tej książce, widziałem jako dziecko i mały chłopiec. Opisy miasteczka są autentyczne, ludzie są autentyczni w sposób literacki, tzn. są to portrety syntetyczne¹¹²,

oraz stwierdzenie Michała Kaczmarka dotyczące twórczości autora *Na wysokiej połoninie*, odpowiadające pisarskiej sytuacji twórcy *Austerii*:

Pamięć autora, gromadząca fakty i doświadczenia biograficzne, treści z różnorodnych sfer wiedzy i życia znajduje wyraz i przełożenie w jego twórczości. Pamięć tę można by określić niemal „encyklopedyczną” w sensie jej wszechstronności i bogactwa¹¹³.

Ten fragment dysertacji dotyczyć będzie zatem związku tworzonej literatury z biografią i rzeczywistością pozaliteracką u Vincenza i przede wszystkim Strykowskiego, złożonymi kwestiami stosunku do języka, w którym się pisze. Sytuacja obydwu twórców wygląda w tym względzie – co zostało już zauważone – zgoła odmiennie, niemniej tym, co stanowi ich zwornik, jest specyfika zamieszkiwanej przestrzeni. Jej szczególny charakter sprawia, że „opowiadający interpretując doświadczenia biograficzne i nie odchodząc od wymiaru lokalności mikrośrodowiska, odwołują się do procesów makrohistorycznych, w które uwikłana była ich wspólnota”¹¹⁴. Innymi słowy – przestrzeń rodzinna, „mała ojczyzna” może mieć wpływ na pisarską biografię i charakter dzieła, a równocześnie swym przesłaniem wykracza poza lokalność i nabiera znamion uniwersalizmu. Stwierdzenie to okaże się konstytutywnym nie tylko dla problematyki Inności w ujęciu kolonialnym, ale także dla treści podnoszonych w rozdziale IV.

3.6 Inność na poziomie autobiografii

Piotr Nowaczyński zauważył, że Stanisław Vincenz, mityzując i idealizując kulturę pasterską Huculów zachowywał się jak świadomy twórca literackiej utopii, w której harmonijnie koegzystuje nie tylko człowiek z innym człowiekiem bez względu na jego

¹¹² K. Biskupski, *O sobie i książkach. Rozmowa z Julianem Strykowskim*, „Odra” 1975, nr 4, s. 65.

¹¹³ M. Kaczmarek, *Narratologia pamięci. Casus Stanisława Vincenza*, „Teksty Drugie” 2006, nr 5, s. 172. Kaczmarek w swych rozważaniach odnosi się do książki Józefa Olejniczaka *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Kraków 1992.

¹¹⁴ K. Kaźmierska, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej*, Warszawa 1999, s. 137. Autorka o związku biografii pisarskich z przestrzenią pisze następująco: „Identyfikacja z tak określoną przestrzenią decyduje o sposobie umieszczania doświadczeń biograficznych w narracji oraz stanowi jedną z centralnych osi tożsamości jednostek, kreowanej z przeszłej, jak również i terażniejszej perspektywy. Przestrzeń w narracjach pojawia się więc zarówno w znaczeniu geograficznym czy też fizycznym, (gdzie w sposób znaczący służy organizacji struktury narracji), jak i w znaczeniu metaforycznym jako symbol określonego świata – ojczyzny prywatnej, regionalnej i ideologicznej”, tamże, s. 136.

pochodzenie, wiarę czy wygląd, ale także z kosmocentrycznie zorientowaną przyrodą¹¹⁵. Takie spojrzenie obejmuje także mnogość języków używanych przez społeczeństwa Huculszczyzny, traktowanych przez pisarza jako równoważne i w równym stopniu ją ubogacające. Wynika to, oprócz wielokrotnie już werbalizowanych tendencji uniwersalistycznych, także z niejednoznacznego etnicznie pochodzenia Vincenza. Najwybitniejszy biograf autora *Dialogów z Sowietami*, Mirosława Ołdakowska-Kuflowa eksponuje bowiem fakt, iż pochodził on z rodu, w którym poszczególni jego członkowie byli Polakami, Francuzami, Rumunami, Ukraińcami, Grekami, Ormianami, a „wspominało się w rodzinie także o jakiejś domieszce krwi tureckiej”¹¹⁶. Świadomość skomplikowania własnego pochodzenia wzmocniona była ponadto przez wychowanie. W dzieciństwie bowiem przyszłym pisarzem opiekowała się ukraińska niania Pałahna, która przekazała mu między innymi taką naukę:

Ucz się, syneczku, oj ucz się! Po bożemu się ucz i po ludzku. A niechby i po pańsku! Ucz się po chrześcijańsku, ucz się po żydowsku! A po katolicku i po turecku czemuż by nie? I po lutersku także. Ucz się po polsku dobrze i po „taliańsku” jak trzeba i po „chrańcusku”, jak głowy starczy. Ucz się po rusku szczerze, a po rachmańsku najlepiej. I po huculsku, i po bojkowsku...¹¹⁷.

Dodajmy przy tym, że ukochana przez małego Vincenza huculska niania, pomimo wieloletniego pobytu we dworze w Krzyworówni, nigdy nie nauczyła się dobrze „pańskiego” (polskiego) języka i posługiwała się ukraińskim, nazywając go językiem „ludzkim”. Wszystko to powoduje, że tolerancja i sympatia dla różnych języków jest dla twórczości Vincenza jedną z konstytutywnych kwestii.

Jednocześnie jednak problem języka jako narzędzia kolonizacji obecny jest w przestrzeni tetralogii. Pierwszym dowodem potwierdzającym potencjał zależnościowy języka jest fakt, iż *Na wysokiej połoninie* napisane jest po polsku, mimo że Vincenz doskonale znał przecież język ukraiński (czy raczej rusiński jako dialekt ukraiński)¹¹⁸. Kwestia to rzadko podnoszona, pozornie marginalna, wydaje się wszakże oczywiste, iż Vincenz, będąc Polakiem, pisze swą „Kalewałę Karpat” po polsku. Rozważa ją jednak Krzysztof Zajas, stawiając tezę, że *Połonina* została napisana po polsku nie tyle po to, by w epopeicznym geście zachować pamięć

¹¹⁵ P. Nowaczyński, dz. cyt., s. 82.

¹¹⁶ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz. Pisarz...*, dz. cyt., s. 33.

¹¹⁷ *Barwinkowy wianek*, s. 538.

¹¹⁸ Znacznie szerzej kwestię dialektu rusińskiego poruszają: Ryszard Łużny, *Vincenz a kultura ludowa Rusinów*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, dz. cyt., s. 205 oraz Michał Łesiów, *Elementy języka ukraińskiego w twórczości literackiej Stanisława Vincenza*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, dz. cyt., s. 115. Łużny zauważa m.in., że „Prawda starowieku napisana jest polszczyzną kresową południowej, «czerwonoruskiej» odmiany, z bardzo mocnym przy tym nasyceniem w sferze leksyki przede wszystkim, częściowo także gramatyki i składni rutenizmami słownymi. (...) Żywił językowy ruszczyzny, i to ruszczyzny karpacko-pokuckiej odmiany, wprost niekiedy «prześwieca» przez słownictwo i konstrukcje składniowe języka polskiego w całości”, dz. cyt., s. 205.

o huculskich tradycjach i kulturowym kolorycie karpackich pasterzy, ale przede wszystkim w celu wytknięcia Polakom ich negatywnych cech. Píše on: „Z tego punktu widzenia dzieło Vincenza nie tyle wpisuje się w kulturę polską, ile staje dokładnie naprzeciw niej, przystawione jak zwierciadło tuż przy twarzy, by zdemaskować nałożony na polskość narodowy makijaż”¹¹⁹. Oznacza to, że Vincenz świadomy był kolonizatorskiego charakteru polskiej kultury na Kresach i eksponując wartość kultury huculskiej chciał pokazać, iż w wielu przypadkach stoi ona wyżej od ekspansywnego polskiego imperializmu kulturowego. Znamienny w tym względzie jest fakt, iż żyjąc pośród Hucułów, Stanisław Vincenz zachęcił żonę do uczenia się ukraińskiego w miejscowej odmianie, gdyż nie chciał, by polonizowała karpackich pasterzy¹²⁰. Swe pragnienie zneutralizowania postaw kulturowych na relacje międzyetniczne wyeksplikował zresztą bezpośrednio także w innym tekście – *Outoposie*, gdzie pisał: „Narody nie muszą mieć i nie mają granic twardych. Wchodzą one w drugie, przesiakają, przechodzą stopniowo jedno w drugie”¹²¹. Uważał tym samym, że błędne i niepotrzebne jest wyszukiwanie międzyetnicznych różnic, znacznie bardziej wartościowe społecznie i kulturowo jest dostrzeganie tego, co łączy.

Zagadnienie języka jako środka do ustanawiania międzykulturowych relacji w mniejszym stopniu dotyczy jednak różnic lingwistycznych, znacznie ważniejszym jest w tym przypadku sposób komunikacji. Jak bowiem zauważył Michał Mrugalski, świat huculskiej tetralogii jest „wielkim i skomplikowanym systemem komunikacji”¹²², w którym – pomimo dominacji kultury oralnej – występują trzy typy pisma: pismo alfabetyczne, zwane „pańskim”, tzw. „hieroglify enigmatyczne” komunikujące zjawiska przyrody oraz rewasze, służące przede wszystkim relacjom gospodarczym. To one pomagają Foce Szumiejowemu w butynowej buchalterii jako odwieczny sposób zawierania handlowych umów:

¹¹⁹ K. Zajas, Stanisław Vincenz i Europa kultur, dz. cyt., s. 214–215.

¹²⁰ M. Ołdakowska-Kuflowa, Stanisław Vincenz. Pisarz..., dz. cyt., s. 169. Sytuacje tę wspominają także Michał Łesiów, dz. cyt., s. 117 i Andrzej Stanisław Kowalczyk, Stanisław Vincenz – szkic do biogramu, [w:] Świat Vincenza, red. J. A. Choroszy, Wrocław 1992, s. 18.

¹²¹ S. Vincenz, Outopos. Zapiski z lat 1938–1944, red. J. A. Choroszy, Wrocław 1992, s. 19. Piękną egzemplifikacją tego twierdzenia jest historia przywołana przez Vincenza w eseju Poeta srebrnych kwiatów. Wraz ze swym przyjacielem, żydowskim poetą Nuchimem Bomsem, w trakcie czarnohorskich wędrówek siadywali „przy trzaskającym ognisku w kolibach, a pasterze huculscy starzy i młodzi, słysząc, że to mój przyjaciel, witali go serdecznie i jak zwykle przesadnie traktowali czym mogli, aby «panicz» broń Boże nie zgłodniał”, S. Vincenz, Z perspektywy podróży, dz. cyt., s. 59. Esej ten znajduje się także w Tematach żydowskich, dz. cyt., s. 71–81.

¹²² M. Mrugalski, dz. cyt., s. 290. W artykule Zagadka genologiczna Stanisława Vincenza – „Na wysokiej poloninie” Eugeniusz Czaplejewicz wyróżnia także „słowo muzyczne” – które jest sposobem widzenia huculskiego świata i przejawia się tym, że słowom autora towarzyszy często zapis pieśni oraz „słowo taneczne” – żywotne, ruchliwe i dynamiczne, sankcjonujące taneczność jako element huculskiego światopoglądu; zob. Vincenz i krytycy..., dz. cyt., s. 79. Na ważność tańca w wierchowińskim świecie także zwraca uwagę Marek Kleceł, twierdząc, iż taniec, obok słowa, gestu, świąt, obyczajów oraz wzorców i norm współżycia społecznego należą do najstarszych wątków mitologicznych ukazanych w tetralogii, tegoż, Na przełomie czasów. Mit i historia w cyklu Vincenza „Na wysokiej poloninie”, [w:] Studia o Stanisławie Vincenzie, dz. cyt., s. 135.

Dotąd jeszcze zachowało się w górach prastare znakowanie na drzewie i obliczenia tak sporządzane, by zainteresowani mogli się w razie potrzeby kontrolować wzajemnie. Podobne im karby i wręby znane były w starożytności słowiańskiej. Jeśli gazda wynajmuje komuś połoninę na lato (...) i ma otrzymać w myśl umowy od dzierżawcy pewną ilość mleka lub bryndzy, w miarę odbioru należności obaj zacinają zgodnie na kłodzie lub deszczułce, którą rozcinają na dwie części i w razie obliczenia znów przykładają rozcięte części dla sprawdzenia stanu rozrachunków. (...) Kłoda każdego ma inny znak na to, by ją łatwo można było rozpoznać i wyszukać w pęku deszczulek¹²³.

Zakres podejmowanych przez nas działań badawczych powoduje, że głębokie ustrukturalizowanie komunikacji w *Na wysokiej połoninie* pozostawimy na poziomie zaledwie spostrzeżenia, dokładniej natomiast przyjrzymy się specyfice oralności, „żywego słowa” w powieści Vincenza. Także dlatego, że – jak twierdził Walter J. Ong – teksty oralne mają nastawienie wyraźnie agonistyczne, zwracają one uwagę na relacyjność między rozmówcami, zawieszają między nimi społeczną hierarchię, jako że „charakterystyczna jest dla oralności empatia, dążenie do empatycznej identyfikacji z poznawanym – nie dystans”¹²⁴. Okazuje się tym samym, że idealizujący charakter dzieła ma swoje odzwierciedlenie także w zamyśle kompozycyjnym. Język mówiony sprzyja bliskości, zawiesza społeczną hierarchię, zbliża ludzi, podnosi ważność tolerancji. Znaczenie oralności w tetralogii zauważa także Mirosława Ołdakowska-Kuflowa przypominając fakty dotyczące tworzenia dzieła i to, że „poszczególne fragmenty tego monumentalnego dzieła bywały po kilkakroć odczytywane wobec niewielkiego zazwyczaj grona słuchaczy i w ten sposób sprawdzane w swoim brzmieniu”, a „części późniejsze, np. *Barwinkowy wianek*, były dyktowane, podobnie jak eseje”¹²⁵. Potwierdza to także syn pisarza, Andrzej, pisząc w *Posłowie* do *Barwinkowego wianka*:

Toteż całe *Na wysokiej połoninie* jest tekstem mówionym, jednym wielkim opowiadaniem, rozmową z czytelnikiem. (...) Niektóre teksty były (...) dyktowane dwa albo i trzy razy, a wszystkie powstawały jako teksty ustne, mówione. Łatwo się o tym przekonać, czytając je na głos. I to także odpowiadało wewnętrznemu charakterowi dzieła, którego autor uważał się za ostatniego opowiadacza huculskiego¹²⁶.

¹²³ *Prawda starowieku*, s. 83–84. Mrugalski eksponuje symboliczny charakter rewaszy. Podkreśla, że „refleksyjną, spotęgowaną symboliczność rewasza, który łączy hieroglify natury z alfabetem, wygrywa Vincenz w *Zwadzie*, najbardziej powieściowej (w sensie nowoczesnym) części cyklu, bo opowiadającej o dorabianiu się majątku i pozycji w świecie, który gwałtownie się zmienia. Rewasz znakomicie sprawdza się jako instrument księgowości, niemniej ta buchalteria łączy rębaczy z butynu tyle w spółkę prawa handlowego, ile we wspólnotę owianą nimbem dawności. Dzięki rewaszowi ich pionierskie przedsięwzięcie nie zrywa z tradycją, ale odnawia i odmładza dawność”, M. Mrugalski, dz. cyt., s. 291.

¹²⁴ J. Japola, *Tekst czy głos? Waltera J. Onga antropologia literatury*, Lublin 1998, s. 42. Japola, prezentując poglądy Onga dodaje, że druk jest mniej wartościowy od oralności, gdyż daje wrażenie finalności tekstu, „nie przyjmuje dopisywania (...). Oralne słowo, dzięki pismu przekształcone w przestrzeń widzialną, w druku zostało nienaturalnie usztywnione, stało się doskonale, maszynowo regularne”, tamże, s. 49.

¹²⁵ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, dz. cyt., s. 95.

¹²⁶ A. Vincenz, *Posłowie* [w:] *Barwinkowy wianek*, s. 555.

Oralność wpisywała się także w tradycyjny model społeczności huculskiej, jako że pamięć grupowa, niepodlegająca zapisaniu, musi być po wielokroć utrwalana i przechowywana w świadomości najstarszego pokolenia. To jego przedstawiciele ukazani są w tetralogii Vincenza jako ci, którzy posiadają najgłębszą wiedzę, do nich udaje się po radę, są ważni, wyróżniani i doceniani. Dlatego też, jak twierdził Ong, „wiedza powierzona pismu degradowuje rolę starców, liczą się nowe odkrycia”¹²⁷. Zmienia to zatem całkowicie hierarchię wierchowińskiej społeczności, zanurzonym w tradycji przodków pasterzom trudno pogodzić się z sytuacją marginalizowania najstarszego pokolenia, zwłaszcza przez coś tak obcego duchowi tamtych terenów jak pismo. Ponadto, co szczególnie ważne dla naszych rozważań, a wyeksplikowane zostało przez Michała Mrugalskiego, „lud dostrzega, że literaryzacja może służyć zacieśnieniu kontroli nad ludnością. Wyczuwając zagrożenie, woli zrezygnować z nowej szansy, którą otwiera pismo alfabetyczne, wynalazek bardzo ambiwalentny”¹²⁸. Nieufność wobec pisma oraz podkreślanie wartości ludzkiej pamięci widoczne są także w eseistyce Vincenza. W eseju *Uwagi o kulturze ludowej* pisał tak:

Ten wynalazek (pisma – przyp. M.C.) niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć, zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko na przypominanie sobie¹²⁹.

Sprzeciw wobec pisma, utożsamianego z instytucją szkoły jest także kontynuacją przekonania huculskich pasterzy, iż w ten sposób ingeruje się w ich niezależność, zabiera swobodę, ogranicza wolność, upodrzędnia, a nawet czyni samotnym. Wspomina o tym jeden z gazdów obecnych na chrzcinach córki Foki, Hafijki:

Polityka od księdza się sypie. Księdzu potrzebna szkoła, aby diaczki rozplodziły się jak kurczęta. (...) Oświata, tfu! Któż to wymyślił? Czyż my ciemni, czy ślepi? To obraza dla chrześcijanina! Ciągłe coś nowego. Aby się gryźć! Z księdzową można gadać, tutejsza i gazdynia, swoja. A z popem? Zaraz ci mosznie jak kot na psa. I już milcz sobie. A szkoła jest. Do kogóż pójść? Nie ma ratunku¹³⁰.

Przykładów sprzeciwu, a przynajmniej dystansu wobec pisma znajdziemy najwięcej w *Listach z nieba*, tej części cyklu, która w szczególnie sposób odnosi się do dawności, pełna jest opowiadanych historii, legend i mitów, czemu sprzyja liczna obecność gości w gospodarstwie Foki. Jednym z najbardziej wątpiących w wartość słowa pisanego jest Tanasij, zwłaszcza gdy wypowiada się w burzliwej dyskusji dotyczącej znaczenia szkoły:

¹²⁷ J. Japola, dz. cyt., s. 42.

¹²⁸ M. Mrugalski, dz. cyt., s. 293.

¹²⁹ S. Vincenz, *Uwagi o kulturze ludowej*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa 1983, s. 190.

¹³⁰ *Listy z nieba*, s. 90.

Posłuchajcie, widzę jakoś, że nie przeciw szkole ani przeciw nauczycielowi gra i polityka, tylko przeciw pismu. I w tym rzecz, po co nam pismo? Nie chcę ja, broń Boże, obrażać pisma, ale nieraz mnie korci tego, co z pismem idzie do mnie, zapytać – nie, źle mówię – korci mnie samo pismo, kiedy z papieru jak brzuchate gęsi z dziobami na mnie maszeruje, zapytać. (...) Ale rozumek swój mam i pytam delikatnie: „Pismo skąd ty? jakiego rodzaju? jakiej wiary? co tam masz za pazuchą?”¹³¹.

Stary Urszega boi się, że pismo wyprze pradowe formy komunikacji i przeciwstawia je pasterskim rewaszom, dopiero Foka uświadamia mu, że rewasz także stanowi rodzaj pisma, system trwałych znaków, mający służyć pamięci o przeszłości. Niepewność Tanasija co do wartości pisma obrazuje najlepiej krótka wymiana zdań z Foką, który tak zaczął swe wytłumaczenie:

- Znak potrzebny także dla innych, nawet niedźwiedzi i niedźwiedzica, gdy mają się zejść wiosną, karbują sobie znaki na drzewach. Gdy nie przekażecie nikomu, ani nawet waszym dzieciom, to czyż każecie sobie do głowy zaglądać, czy jak? A jak przekazać na odległość za morze? A jak, by wspominali za lat pięćdziesiąt?

- Po co przekazać?

- Aby nie minął się cały człowiek, całe jego życie, ci z którymi żył, aby była pamiątka¹³².

Na podstawie tych kilku przywołanych przykładów widać już wyraźnie, iż Huculi boją się pisma jako forpoczty nowej rzeczywistości, jako tej, w której będą coraz bardziej upodrzędzani, kulturowo kolonizowani, zamiast ją kreować. Z drugiej jednak strony dostrzegają jego wartość, nawet sam Tanasij swym autorytetem zakazuje w końcu „haukać na pismo”, bo „kto na nie hauka, hauka na Boga!”¹³³. *Listy z nieba* przywołują jednak jeszcze jedną sytuację, w której pismo nieść będzie ze sobą wielkie, realne zagrożenie dla społecznej jedności. Specyfika środowiska geograficznego Karpat powodowała, że mieszkający od siebie w dużym nierzadko oddaleniu ludzie, spotkanie z innym człowiekiem i rozmowę z nim traktowali w kategoriach święta. Był to zatem sposób na socjalizację, ale także przekazywanie wiadomości, celebrowanie spotkania¹³⁴. Pismo zmienia tę specyfikę komunikacyjną – ludzie ograniczają przez nie bezpośredni kontakt międzyludzki, zmieniają to, co stary Urszega nazywa „prawdami trwałymi”, co sprzyja milczeniu, które skutkować może rozluźnieniem więzów

¹³¹ Tamże, s. 141–142.

¹³² Tamże, s. 143.

¹³³ Tamże, s. 147. Cytat ten w szczególny sposób pokazuje ambiwalencję stosunku do pisma. Choć Tanasij chce ochronić pismo Bożym majestatem, to przecież nie można zapomnieć o biblijnych sformułowaniach z listów świętego Pawła: „wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10,17) i „litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2Kor 3,6), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań 1991, s. 1285 i 1308.

¹³⁴ Według Waltera J. Onga „w oralności nie da się wrócić do fragmentu wcześniejszego, jak w tekście pisanym. Proces mówienia i słuchania musi być zwolniony, konieczne – powtarzanie, redundancja, którą dodatkowo powiększa konieczność «szukania» kolejnej myśli. (...) O poziomie redundancji decyduje wielkość audytorium; im większe, tym wyższa redundancja”, J. Japola, dz. cyt., s. 42.

społecznych, a tym samym niechęcią do działania na rzecz wspólnoty. Tanasij mówi o tym wprost: „Milczeć to zdrada, takie a b c! (...) Najgłupsza krowa nie zapiera się gazdy.”¹³⁵

3.6.1 Strykowski – pisarz polski, żydowski czy polsko-żydowski?

Zależność biografii Stanisława Vincenza od specyfiki miejsca, z którego pochodził, jest wyraźna. Złożoność kulturowa i językowa Huculszczyzny powodowała, iż przyszły pisarz akceptował i przyswajał różne rodzaje mowy, w stosunku do każdej z nich wykazując się daleko idącym zrozumieniem. Píše o tym Stepan Puszyk, podkreślający, jak istotny wpływ na małego Stanisława wywarła wspomniana już niania Pałahna Slipenczuk-Rybenczuk napominająca go: „Nadejdzie jeszcze czas, gdy będziesz mówił językiem panów (po polsku – przyp. M.C.), a teraz mów jak ludzie. I pamiętaj, synku, żebyś nigdy ludzkiego języka nie zapomniał”¹³⁶. Uważając za niego – co zostało już wyartykułowane – język ukraiński. Wielką łatwość przyswajania sobie przez autora *Na wysokiej połoninie* elementów różnych kultur, w tym także języka, podkreśla również Czesław Miłosz. Ten, który przeszedł na emigracji „terapię polskością” przeprowadzoną przez Vincenza, tak wspominał swojego starszego przyjaciela:

Vincenz, kiedy chce ująć coś dobitnym, ludowym zwrotem, używa ukraińskiego. W swoich medytacjach nad Samaelem, czyli Złym, zapuszcza się w przerażające głębie dialektyki żydowskich bałagulów spod Kosowa (coż wobec nich Hegel...). I nagle z polskiego szlachcica wзира ktoś inny: cadyk w huculskim kożuchu¹³⁷.

Pokazuje to wyraźnie, jak bliskie były Vincenzowi wszystkie społeczności zamieszkujące Huculszczyznę. Każdą z nich uważał za ważną, w równie istotnym stopniu co pozostałe tworzącą karpacki konglomerat kulturowy. Realizował tym samym figurę kresowego „mieszkańca”, zakorzenionego w określonej przestrzeni geograficznej, w której narodowość zastępowana jest formułą tutejszości¹³⁸.

¹³⁵ *Listy z nieba*, s. 197.

¹³⁶ S. Puszyk, *Vincenz i współczesna proza ukraińska*, przeł. I. Łuczków, [w:] *Świat Vincenza*, dz. cyt., s. 100.

¹³⁷ Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 246. W *Epilogu do Barwinkowego wianka* czytamy ponadto, iż z uwagi na swą mądrość Vincenz bywał nazywany przez Huculów „rabinem”, s. 515; zob. też: rozdział II, s. 57. W *Dialogu o Wilnie* Miłosz tak wspominał pierwsze spotkania z Vincenzem we Francji, w roku 1951, osamotniony po ucieczce z Polski i bardzo nieufnym przyjęciu go przez środowiska polskiej emigracji: „Byłem wtedy, w czasie naszych pierwszych rozmów, bardzo obolały, i Vincenz pomagał mi odnaleźć sens słowa ojczyzna. Nie jestem pewien czy napisałbym w kilka lat później, dla celów auto-terapii, *Dolinę Issy*, gdyby nie te rozmowy. I tak jak Vincenz całe swoje życie pozostał zakorzeniony w swoich Karpatach, tak ja, w każdym razie moja wyobraźnia, pozostałem wierny Litwie”, Cz. Miłosz, T. Venclova, *Dialog o Wilnie*, Paryż 1979, s. 4.

¹³⁸ Ewa Wiegandt przywołuje znamienne w tym względzie słowa Jacka Łukasiewicza, iż „republika mieszkańców ma wybawić świat od ponurego dziedzictwa wieży Babel”, pięknie obrazujące znaczenie, jakie przypisywano

Inaczej rzecz się ma z Julianem Strykowskiem. Ten, który urodził się jako Pesach Stark w ortodoksyjnej żydowskiej rodzinie, choć w przybranym nazwisku zostawił świadectwo pochodzenia, to jednak o świecie, z którego wyszedł, rzadko wypowiadał się pozytywnie. Widoczne jest to zresztą nie tylko w wielu stwierdzeniach pisarza traktujących o niechęci do stron rodzinnych z ich społeczną i kulturową specyfiką, ale także w postaci Aronka, głównego bohatera dylogii (*Głosy w ciemności*, *Echo*), którego powinniśmy traktować jako *porte parole* autora. Wspomina o tym m.in. Piotr Szewc, twierdząc, że –

twórczość Strykowskiego wiele zawdzięcza romantyzmowi: jego bohaterowie, jak i bohaterowie romantyków, to wielkie indywidualności, niepokodzeni ze światem i najbliższą społecznością samotnicy. Obok reb Tojwiego w *Głosach w ciemności* i *Echu*, takim indywidualistą, noszącym wszelkie znamiona przyszłego konfliktu ze światem jest Aronek¹³⁹.

Dostrzeżenie immanentnego konfliktu Strykowskiego ze światem dzieciństwa i młodości oraz spolszczenie nazwiska po II wojnie światowej, będące sygnałem dokonanego wyboru społecznego i kulturowego¹⁴⁰ sprawia, że można w jego przypadku mówić o występowaniu tzw. „biografii przemieszczonej”, niejednoznacznej, zmieniającej się w zależności od konkretnych utworów¹⁴¹. To zaś kieruje nas ku znacznie szerszemu kręgowi uogólnionych zagadnień związanych z polskim kulturowym imperializmem i dyskursem zależnościowym i wymaga na wstępie określenia relacji między literaturą polską a żydowską i umiejscowienia w tej literacko-językowej ramie autora galicyjskiej tetralogii. Pamiętając przy tym, że „sprawa przynależności do tej czy innej literatury to krąg przede wszystkim zewnątrzliterackich uwarunkowań twórczości – w dużej części obszar socjologii literatury czy studiów kulturowych”¹⁴². Dlatego też próba odnalezienia twórczego miejsca pochodzenia dla Strykowskiego, umieszczenia go wśród przedstawicieli literatury polskiej, żydowskiej bądź polsko-żydowskiej, wiązać się będzie z losami i dylematami bohaterów jego twórczości, zwłaszcza w odniesieniu do interesujących nas powieści.

wieloetnicznej tożsamości kresowej, tegoż, *Republika mieszańców*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 181, cyt. za: E. Wiegandt, *Literackie formy świadomości kresowej*, „Polonistyka” 1997, nr 4, s. 200.

¹³⁹ P. Szewc, *Syn kapłana*, Warszawa 2001, s. 65. W tym wypadku twórczość jest udokumentowaniem społecznych i kulturowych wyborów, o których Anna Nasiłowska pisze: „Strykowski nie musiał poddawać swojej biografii zabiegowi odkłamywania. (...) Strykowski trudne zadanie przewartościowania własnej biografii wykonał sam”, tejże, *Strykowski*, „Znak” 1992, nr 9, s. 137.

¹⁴⁰ Dokonanie zmiany nazwiska przez Juliana Strykowskiego mogło wiązać się z zamiarem zatajenia pochodzenia, typowego dla asymilujących się do polskości Żydów, o czym pisze Aleksander Hertz [w:] tegoż, dz. cyt., s. 125–154. Jednak uznanie, iż stało się to jedynie z powodu wyboru identyfikacji kulturowej, byłoby spłyceniem tego problemu. O złożoności powojennych relacji polsko-żydowskich, dotyczącej także pisarza, szerzej traktować będzie rozdział IV.

¹⁴¹ I. Piekarski, *Zanim rozległy się „Głosy w ciemności”*. Albo o relacjach między tekstami jednego autora. Czyli tam i z powrotem, „Teksty Drugie” 2006, nr 5, s. 149.

¹⁴² I. Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010, s. 143.

Zagadnienie literackiej przynależności jest niezwykle istotne, jest ono bowiem odzwierciedleniem wzajemnych relacji kultur i tworzenia hierarchii ważności. Kultura polska, przez wieki funkcjonująca jako pełniejsza od innych, dojrzała i gotowa do realizacji misji względem sąsiednich etnosów kusiła przeświadczeniem, iż jej przyjęcie równoznaczne jest z awansem cywilizacyjnym. Świadczą o tym choćby słowa klasyka literatury *jidysz*, Icchoka Lejba Pereca, gorzko wypowiadającego się o innym klasyku – polskim, Adamie Mickiewiczu: „Wiem, kim ty jesteś, ale kim ja jestem – ty nie wiesz...”¹⁴³. Nie chodzi tu o wzajemną znajomość swoich tekstów – to niemożliwe, jako że Perek urodził się zaledwie kilka lat przed śmiercią Mickiewicza. Słowa te odzwierciedlają rangę literatury tworzonej w określonym języku i możliwość jej transponowania szerszemu odbiorcy. Ukazują hierarchię – literatura w języku polskim zyskuje wymiar powszechności, literatury języków mniejszościowych są zaś marginalizowane.

Tak więc wybór języka zdaje się być czynnikiem przesądzającym o przynależności do kręgu kulturowego i literackiej tradycji. Kryterium to zostało określone w dwudziestoleciu międzywojennym przez Samuela Jakuba Imbera¹⁴⁴ i sprawdza się doskonale w odniesieniu do tych pisarzy, takich jak np. Julian Tuwim czy Bolesław Leśmian, którzy nie czuli głębszego związku z judaizmem, byli mocno zasymilowani. O takich to właśnie twórcach Hertz pisał:

Wszystkie próby udowodnienia, że wkład wnoszony do kultury polskiej przez ludzi pochodzenia żydowskiego był polskości „obcy”, że był „żydowski”, były oczywistym absurdem. Cechy, jakie przypisywano twórczości Tuwima, Leśmiana, Wittlina czy Słonimskiego, wyrastały z całej historii poezji polskiej, miały swe odpowiedniki u innych polskich poetów (zaczynając od Kochanowskiego) i miały bardzo mało wspólnego z tradycjami kultury żydowskiej¹⁴⁵.

Trudno jednak zaliczyć Strykowskiego, pomimo świadomego odrzucenia żydowskości i przyjęcia kanonów kultury polskiej, do twórców w pełni polskich. Zwraca na to uwagę Eugenia Prokop-Janiec, powołując się na stanowisko Romana Brandstaettera, dla którego miara

¹⁴³ Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000, s. 124, cyt. za: E. Prokop-Janiec, *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, [w:] *Polacy – Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. E. Prokop-Janiec, Kraków 2014, s. 15.

¹⁴⁴ Przypomina o nim Ireneusz Piekarski w artykule *Falszywy mesjasz. O jednym toposie żydowskim w twórczości Juliana Strykowskiego*, [w:] „Pamiętnik Literacki” 2008, z. 2, s. 52 oraz Aleksander Hertz, dz. cyt., s. 248–249. Hertz opisuje sytuację sporu pomiędzy Tuwimem i Karolem Hubertem Rostworowskim, który nie tylko odmawiał autorowi *Kwiatów polskich* prawa do bycia polskim twórcą, ale wręcz oskarżał go, jako poetę żydowskiego, o wnoszenie do polskiej literatury pierwiastków rozkładu.

¹⁴⁵ A. Hertz, dz. cyt., s. 306. Tuwim, bolejąc nad losem „Szłojmów, Sruli, Mośków” w czasie II wojny światowej, pisał jednocześnie: „jestem Polakiem dla najprostszych, niemal prymitywnych powodów. (...) Polak – bo się w Polsce urodziłem, wzrosłem, wychowałem, nauczyłem; bo w Polsce byłem szczęśliwy i nieszczęśliwy (...), bo to, co w życiu stało się najważniejsze – twórczość poetycka – jest nie do przemyślenia w żadnym innym języku”. Ale przede wszystkim: „Jestem Polakiem, bo tak mi się tak podoba”, [w:] tegoż, *My, Żydzi polscy*, oprac. Ch. Shmeruk, Warszawa 1993, s. 15.

przynależności poety do konkretnej literatury nie tkwiła w „w języku ani w pochodzeniu, lecz w uświadomieniu sobie uczuciowej, kulturalnej i historycznej łączności i solidarności z narodem, do którego literatury pragnie się przynależeć”¹⁴⁶. Zatem wobec tej kategoryzacji, autora *Głosów w ciemności* należałoby nazwać pisarzem żydowskim, jako że w jego powieściach kwestie żydowskiej tożsamości (bez znaczenia, czy chodzi o zmaganie się z nią, czy afirmację), utrwalania odmienności tej grupy etnicznej i jej swoistości odgrywają główną rolę¹⁴⁷. Monika Adamczyk-Garbowska termin „literatura żydowska” rozumie zaś w sposób, który mógłby być uzupełnieniem teorii Prokop-Janiec. Twierdzi ona, że termin ów „jest określeniem o co najmniej dwojakim znaczeniu: w węższym odnosi się do literatury pisanej w języku żydowskim, czyli w języku *jidysz*. (...) W drugim natomiast znaczeniu, dużo szerszym, używa się określenia „literatura żydowska” w odniesieniu do literatury pisanej przez autorów Żydów w różnych językach”¹⁴⁸.

Koncyliacyjną propozycję przedstawił natomiast Władysław Panas, nazywając twórczość Juliana Strykowskiego „twórczością etnicznego pogranicza” i postulując „poszerzenie zakresu literatury polskiej o wielki kontekst”¹⁴⁹, czyli tradycję kulturową Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Wówczas to możliwe byłoby nazywanie pisarza „polsko-żydowskim” bądź „żydowsko-polskim”, nie pociągałoby to bowiem za sobą żadnej zmiany semantycznej. Panas w błyskotliwy sposób stwierdza, że „symbolem złożonej sytuacji pisarza polsko-żydowskiego, czyli piszącego po polsku, ale o mniej lub bardziej silnym poczuciu przynależności do narodu żydowskiego, staje się dywiz, łącznik, kreseczka, która zarazem łączy i dzieli”¹⁵⁰. Eugenia Prokop-Janiec twierdzi ponadto, uzupełniając typologiczną propozycję Panasa, iż koncepcja polsko-żydowskiego pogranicza związana jest ściśle z zauważoną już żydowską szkołą literacką, a „jako tekstowe kategorie, stanowiące wyróżniki zjawiska, wprowadzane są (...): zapis doświadczenia żydowskiego, konstrukcja podmiotu

¹⁴⁶ E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992, s. 134.

¹⁴⁷ O pisarzach z tzw. „szkoły żydowskiej” w literaturze polskiej szeroko pisał Jan Błoński w eseju *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 2008, s. 79–168. Znajdują się tam także piękne słowa o rodzinnych, żydowskich losach Strykowskiego: „w rodzinnych (galicyjskich) opowieściach Strykowskiego sprawność pisarskiej pamięci sięga granic halucynacji. Zwłaszcza słuchowej – pisarz naprawdę słyszy te «głosy» – matki, bliskich, sąsiadów – głosy dobiegające z ciemności, w którą został na zawsze wtrącony żydowski Stryj”, s. 133.

¹⁴⁸ M. Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości: literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 7–8.

¹⁴⁹ W. Panas, dz. cyt., s. 605. Problematykę literatury polsko-żydowskiej i żydowsko-polskiej Panas podejmuje też w trzech swych esejach: „*Ja – polski poeta, hebrajski niemowa. Literatura polsko-żydowska i żydowsko-polska 1918–1939, Pismo i rana. O literaturze polsko-żydowskiej i Zamach pióra*, [w:] tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 41–90.

¹⁵⁰ W. Panas, *Pismo i rana...*, dz. cyt., s. 72.

i świata przedstawionego, kody kulturowe, topika czy repertuar tematyczny”. Istotne jest także – co zauważa krakowska badaczka – aby twórczość powstawała w języku polskim¹⁵¹. W podobnym tonie utrzymane są także słowa Ewy Kobylińskiej, uważającej Strykowskiego za pisarza w równym stopniu polskiego, co i żydowskiego, zwłaszcza w odniesieniu do „trylogii galicyjskiej”¹⁵². Twierdzi ona, że Strykowski „pisze (...) po polsku, ale nie polonocentrycznie, co właściwe było dziewiętnastowiecznej tradycji literackiej, nie pozostawiającej miejsca dla żydowskiej odrębności rozumianej inaczej niż egzotyczność”¹⁵³. Z tym twierdzeniem współgrają słowa Zbigniewa Bieńkowskiego, który twierdził, że u Strykowskiego –

Głosami w ciemności i Austerią przemówiła cała żydowskość mieszkająca na polskiej ziemi. Mówiła nie w abstrakcji, nie w próżni, mówiła do nas, do polskich gojów. I dlatego to dzieło bardzo żydowskie jest jednocześnie dziełem bardzo polskim. Polskość tej żydowskości jest tak absolutna, że dzieło Strykowskiego, mimo że przełożone na inne języki, dzieli los literatury polskiej, literatury uniwersalnie nieprzyswajalnej¹⁵⁴.

Problem wyboru języka jako potencjalnego sposobu kolonizacji kulturowej dotyczył Strykowskiego już od najmłodszych lat. Widać to w wywiadzie-rzecz Piotra Szewca, gdy na pytanie: „Który język uważał Pan jako dziecko za swój?”, pisarz odrzekł:

Trudno na to odpowiedzieć. (...) W domu mówiono po żydowsku, żydowski był więc powszednim zjawiskiem. (...) Żydowski był więc dla mnie czymś niezauważalnym, jak na przykład hebrajski, którego uczyłem się mając pięć lat w chederze. (...) Krótko mówiąc – żydowski był czymś powszednim i już teraz muszę przyznać, że przyswajany później język polski wydawał mi się odświętny. (...) Te trzy języki żłobiły w mojej duszy drogę. (...) Żydowski był ustaloną, zwyczajną ścieżką. Z trudem torował sobie drogę język polski, a potem hebrajski¹⁵⁵.

Bardzo ciekawie złożoność kwestii wyboru języka jako sposobu ekspresji twórczej przedstawił Strykowski w autobiograficznej powieści *To samo, ale inaczej*, gdzie pisał następująco:

Pisałem wiersze po hebrajsku, tłumaczyłem psalmy na polski. Moje opowiadanie *Pocałowanie dłoni, Neszikat Jad*, posłałem do Palestyny. Ale miesięcznik literacki „Meoznajim” nawet mi nie odpowiedział. Kto wie, może zostałem pisarzem hebrajskim. Pojechałbym do Palestyny i mój los potoczyłby się normalną koleją. (...) Wystarczyłby list od redakcji, że opowiadanie (...) jest jeszcze niedojrzałe, ale wykazuje pewne obiecujące zadatki, i w starciu Polak-Żyd zwyciężyłby Żyd¹⁵⁶.

¹⁵¹ E. Prokop-Janiec, *Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze*, [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. Żurek, Kraków 2014, s. 282–283.

¹⁵² Trzeba zauważyć, iż tekst Kobylińskiej powstał przed upowszechnieniem się *Echa*, ostatniej części galicyjskiego cyklu.

¹⁵³ E. Kobylińska, *Wobec końca świata (o trylogii galicyjskiej Juliana Strykowskiego)*, „Kontakt” 1988, nr 4, s. 64.

¹⁵⁴ P. Szewc, *Syn kapłana*, dz. cyt., s. 51.

¹⁵⁵ P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, dz. cyt., s. 27–28.

¹⁵⁶ J. Strykowski, *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, Warszawa 1990, s. 328–329. Tę samą sytuację przypomina pisarz w *Ocalonym na Wschodzie*, nazywając wahanie, który język obrać w twórczości, „schizofrenią literacką”, s. 60–61.

Widać zatem, iż tożsamość językowa Juliana Strykowskiego kształtowała się w wyniku ciągłych interakcji kulturowych, a tym samym językowych i przechodziła od języka domowego (*jidysz*), do języka polskiego¹⁵⁷. Stanowił on tworzywo literackie pisarza, ale także wpływał na sposób rozumienia świata, nie można bowiem zapomnieć o doktoracie obronionym przez pisarza u profesora Juliusza Kleinera, a dotyczącym literatury polskiego romantyzmu. Tak więc język polski, zaszczepiony małemu Julianowi (Pesachowi) przez starszą siostrę – nauczycielkę (stała się ona pierwowzorem Marii z dylogii), zdominował ostatecznie *jidysz* i hebrajski i sprawił, że sam Strykowski podkreślał swą polskość i twierdził, iż o przynależności do literatury decyduje język. Jeden z najważniejszych badaczy zajmujących się jego spuścizną pisarską, Jan Paćławski, uznał nawet, że Strykowski był „opętany polskością”, gdyż –

wiąże się (...) z tym nurtem polskiej świadomości literackiej, w którym z jednej strony spotykamy się z akcesem przedstawicieli innych nacji do narodu polskiego, z drugiej zaś dochodzi do refleksji nad przyczynami takiej deklaracji, a także jej skutków obyczajowych i społecznych. Utwory autora *Głosów w ciemności* dotyczą w tym zakresie zjawiska znaczącego, bo licznej grupy Żydów, którzy polonizowali się, dając drugą obok Niemców wielką grupę narodowościową, o którą poszerzył się skład polskiej inteligencji¹⁵⁸.

Są jednak także inne, znacznie bardziej osobiste, wręcz intymne, bo wiążące się z przeżyciami z dzieciństwa przyczyny fascynacji polszczyzną, traktowaną jako „olśniewające słowo”. Pisał o nich niezwykle emocjonalnie w autobiograficznym tekście *Azyl*, będącym odpowiedzią na ankietę dotyczącą pojęcia polskości, a opublikowanym w „Znaku” już po śmierci pisarza:

Kiedy usłyszałem polskie słowo jako dziecko mówiące tylko po żydowsku, byłem olśniony. (...) Było ono kluczem do nieznanego polskiego domu. Wejść do niego można przez polską szkołę, a nie obskurny cheder. Chłopiec był zdolny wyrzec się nie tylko chederu, ale też bożnicy, domu rodzinnego, aby móc się dostać do Edenu. (...) Chłopiec znalazł azyl. Przyjęło go słowo. Słowo i chłopiec pozostali sobie wierni po dziś dzień¹⁵⁹.

Chłopiec ukazany w tekście to sam pisarz, a takiej postawy można by bez trudu doszukać się także w zachowaniach Aronka, postaci o cechach wyraźnie przecież autobiograficznych.

¹⁵⁷ Krzysztof Biedrzycki nazywa to „żydowskim zmaganiem z tożsamością”, a równocześnie, w odniesieniu do twórczości Hanny Krall, dopowiada, iż „podwójność tożsamości nie oznacza zaprzeczenia. To równoczesność, współistnienie obydwu stron bycia – jako Polki i jako Żydówki”. Czyni to na podstawie literatury powojennej, umożliwiając tym samym zestawienie z twórczością autora *Głosów w ciemności*, tegoż, *U siebie, nie u siebie, czyli wszędzie. Literacki obraz nowoczesnego Żyda jako antycypacja kondycji ponowoczesnej*, [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 224–225.

¹⁵⁸ J. Paćławski, *O twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1986, s. 42.

¹⁵⁹ J. Strykowski, *Azyl*, „Znak” 1987, nr 11–12, s. 188–189. Ten tekst przywołuje także Anna Marzec w artykule *Ojczyzna pamięci Juliana Strykowskiego*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 8, s. 71. Ramę dla tej wypowiedzi Juliana Strykowskiego tworzą słowa wypowiedziane przez Andrzeja Brauna w trakcie pochówku pisarza na cmentarzu żydowskim w Warszawie: „jest się pisarzem w języku, w którym się tworzy”, cyt. za: W. Kot, *Julian Strykowski*, Poznań 1997, s. 5.

Doskonale obrazuje ją zakończenie *Echa*, kiedy to Aronek, pełen obaw co do jakości szkolnego świadectwa, idzie na zakończenie roku w polskiej szkole, w której ukończył właśnie pierwszą klasę. Warto przypomnieć, iż idąc po raz pierwszy do polskiej szkoły syn Tojwiego nie znał w ogóle języka, w którym miał się uczyć. Pokazuje to, jak wielki wpływ o charakterze kolonizatorskim miał na dziecko język, co do którego młodzi Żydzi zamieszkujący Stryj byli przekonani, iż stanowi przepustkę do lepszego świata, daje im znacznie większe możliwości życiowe oraz cywilizuje, wypychając ze zbyt tradycyjnego, jak na ich postrzeganie rzeczywistości, żydowskiego getta. Tendencje asymilatorskie widać wyraźnie zwłaszcza w sytuacji, gdy Aronek zostaje poproszony o zadeklamowanie wierszyka wypowiada bez wahania, choć nieśmiało słowa utworu Władysława Bełzy: „Kto ty jesteś?/ Polak mały...”. O tym, że żydowskie społeczeństwo coraz powszechniej akceptuje zmianę, bądź przynajmniej modyfikację tożsamości kulturowej dzieci, co miało zapewnić im lepszy los, świadczy liczna obecność rodziców na uroczystości zakończenia roku szkolnego oraz słowa Adeli, która następująco pogratulowała Aronkowi pięknej deklamacji: „Jak pięknie deklamowałeś, **całkiem jak Polak** (wyłł. – M.C.)”¹⁶⁰.

Tendencje polonofilskie uwypuklające znaczenie polskiej szkoły widoczne są też w postaci Modchego, dla którego kształcenie się w tym języku ma wieloraką wartość. Przede wszystkim umożliwia zdobywanie wiedzy ogólnej, oderwanej od religijności, będącej fundamentem szkolnictwa żydowskiego, co powoduje zakwestionowanie idei Boga. Co więcej, rozluźnienie więzów wyznaniowych łączy się dla starszego syna Tojwiego z intelektualną odwagą, a w konsekwencji możliwością etycznego i światopoglądowego samostanowienia. Widoczne jest to w rozmowie z siostrą Marią, z której wyłania się wielka życiowa niepewność kobiety, rozdarcie między pokusą akulturacji a wiernością zasadom wpajanych przez rodziców. Modche twierdzi, że to konformizm, a wiedza otrzymana w świeckiej szkole pozwala zerwać z konwenansami żydostwa:

A ja całkiem inaczej myślałem o ludziach, którzy uczyli się w polskich szkołach. Selig chodzi do bóżnicy, choć jest studentem. A on wie przecież, z czego powstał świat. A ty wierzysz w Boga i boisz się go. Wszystko dlatego, że tak chcą rodzice. Choć wiecie, że wszystko to kłamstwo. A niech sobie będzie kłamstwo, myślicie. Prawda? Wam to nic nie szkodzi? Jak wy tak możecie? Kiedy się już wie, że to kłamstwo?¹⁶¹

¹⁶⁰ *Echo*, s. 336–337. W *Głosach w ciemności* znajduje się zaś rozmowa żydowskich matek dotycząca uczęszczania dzieci do polskiej szkoły ze zmienną, doceniającą wartość polskiej mowy wypowiedzią jednej z nich: „Jak się umie czytać, to człowiek nie chodzi po świecie jak ślepy”, s. 172.

¹⁶¹ *Głosy w ciemności*, s. 211. Zagadnienie to dostrzega także Jan Pałacowski; zob. tegoż, *Powieści i eseje Juliana Strykowski*, dz. cyt., s. 98–99. Tendencje asymilatorskie sprawiają, że zbliżająca się do polskości żydowska młodzież może być traktowana jako *gente Iudeaus, natione Polonus*, czego zresztą, w sposób wyraźny, choć

3.7 Od fascynacji językiem polskim do autostereotypu gorszości

Zafascynowanie językiem polskim, a przynajmniej umiejętność posługiwania się nim i wynikające z tego możliwości akulturacyjne wiążą się w tetralogii Strykowskiego często z żydowskim autostereotypem gorszości. Aspirowanie – w odczuciu żydowskiej młodzieży – do uczestnictwa w kulturze polskiej, mającej być dowodem cywilizacyjnego awansu powoduje nierzadko bolesne zderzenie z rzeczywistością. Kontrast między dotychczasowym a projektowanym życiem bywa trudny do zatarcia, co osłabia autowartościowanie, i prowadzi do uznania, iż żydowskość oznaczać musi gorszość. Przykładów tego znaleźć można u Strykowskiego wiele, gdyż są one także odbiciem jego własnych dylematów życiowych związanych z etnicznym i religijnym pochodzeniem. Wyraźnie widać je chociażby na przykładzie żydowskich kobiet, dążących do zmiany perspektyw życiowych na lepsze, a zarazem świadomych swego pochodzenia i obawiających się oczekiwań polskiego społeczeństwa wobec nich. Najciekawszymi chyba, bo najbardziej zagmatwanymi są losy Kassarabowej, wychrzczonej Żydówki, żony starosty Kassaraby, dla której akulturacja stała się przyczyną zawodów nie tylko miłosnych, ale i społecznych. Wraz z towarzyskimi doświadczeniami zyskuje ona bowiem świadomość, iż w przestrzeni społecznej niemal niemożliwym jest znalezienie miejsca dla takich, jak ona. Gorzko mówi o tym w rozmowie z Marią:

Ja miałam też pobożnych rodziców. (...) Wychowałam się na wsi, wśród chłopów. Jak chłopska szyksula. (...) Teraz już nie mam żadnych żydowskich krewnych. A jednak... Ile razy Romek budził mnie ze snu i pytał, czemu płaczę. (...) I jeszcze coś ci powiem. Wprawdzie ta cała tak zwana inteligencja jest do chrzanu, ale Romkowi było nie bardzo przyjemnie, kiedy widział, że się na mnie boczą te katolickie gęsi. (...) Po kątach szu-szu-szu, a w oczy słodkie jak lukrecja uśmiechy, mizdrzenia: a tego, a owego, a państwo Kassarabowie, czemu was nie widać, tego, owego, prosimy, będzie nam miło. I uśmiechy, i słówka, i kręcenie się, i wywijanie tyłkiem, jak te foki, a za plecami mruganie oczyma i diabeł wie, co jeszcze. (...) I na domiar wszystkiego mój Romek jest greckokatolicki. A ja też. Niby Rusinka. A tu on udaje Polaka. A ja u Polaków udaję Rusinkę, a u Rusinów Polkę. A wszyscy mnie uważają za Żydówicę¹⁶².

Wypowiedź ta pokazuje, jak trudno było zdobyć oczekiwaną pozycję społeczną osobom pochodzenia żydowskiego. Sytuacja, w jakiej znalazła się Kassarabowa ukazuje wyraźnie zależnościowy schemat postępowania Polaków wobec innych nacji i w pełni realizuje kolonialny dyskurs z jego poczuciem wyższości, paternalizmem oraz chęcią prowadzenia

niezwierbalizowany, pragnie. W większości przypadków miał to być jednak stan przejściowy na drodze do pełnego utożsamienia z kulturą polską.

¹⁶² *Głosy w ciemności*, s. 239–240.

cywilizacyjnej misji w celu uczynienia Innego podobnym do kolonizatora, ale jednak gorszym, zależnym od niego¹⁶³. Co więcej, wyłania się tutaj typowa kolonialna hierarchia właściwa Kresom Wschodnim: na jej najwyższym szczeblu znajdują się Polacy, a niżej, w zależności od stopnia zamożności i liczebności społecznej na danym terenie Rusini bądź Żydzi, ze świadomością, że najczęściej to ci ostatni znajdować się będą najniżej w hierarchii. W przywołanej już scenie rozmowy z Marią mamy nawet do czynienia, z sytuacją dobrze to obrazującą: Kassarabowa nie jest w stanie wyegzekwować wykonania polecenia przez służącą – Rusinkę dlatego, że gospodarz wyjechał, a sama, z racji pochodzenia, nie cieszy się szacunkiem służby. Jedyne, co może zrobić, to utyskiwać: „A to tępy pajstruk. Też już podniosła głos od czasu, jak Romka nie ma”¹⁶⁴.

Świadomość zajmowania przez Żydów niskiej pozycji w hierarchii społecznej ukazuje też sytuacja Fańci, dla której dążenie do kulturowego zbliżenia z chrześcijanami jest efektem pragnienia doświadczenia miłości w sposób niemożliwy do osiągnięcia w społeczeństwie żydowskim. W nim to bowiem związek mężczyzny i kobiety nie łączył się z uczuciowością, a wynikał z religijnych nakazów zadośćuczynienia woli Bożej i obwarowany był wieloma ograniczeniami. Młodzi Żydzi obojga płci nie mieli możliwości spotkać swych potencjalnych partnerów w warunkach typowego życia towarzyskiego, byli sobie przedstawiani przez osoby trzecie, których rolą było zaaranżowanie małżeństwa za zgodą i na polecenie zainteresowanych rodzin. Szeroko opisuje to Alan Unterman, podkreślając, że „małżeństwo zaaranżowane nie jest po prostu zejściem się dwojga młodych ludzi, jest to małżeństwo dwóch rodzin, z których każda ma coś do powiedzenia w kwestii tego związku”¹⁶⁵. Fańcia natomiast pragnie po prostu kochać,

¹⁶³ Zob. więcej: przypisy 10–13.

¹⁶⁴ *Głosy w ciemności*, s. 238. W bardzo wyraźny sposób łamie to stereotyp rusińskiej (ukraińskiej) służącej, niepiśmiennej lub bardzo słabo posługującej się pismem, uległej, o jasno określonej, upodrzędniającej roli: usługiwania polskim panom i wprowadzania paniczów w świat pierwszych doznań erotycznych; por. B. Bakula, dz. cyt., s. 18.

¹⁶⁵ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 180–181. Podkreśla on także priorytety ważne dla rodzin, nieuwzględniające sympatii czy miłości: „Rodzice, planując związek, szukają kandydatów z dobrym pochodzeniem, mogących się pochwalić sławnymi przodkami, pomyślną sytuacją finansową – w przypadku synowej, od rodziców której oczekiwać się będzie pomocy w utrzymaniu młodej pary, a przede wszystkim idzie o to, aby przyszły zięć był wykształconym i bogobojnym Żydem. Młodzi spotykają się po raz pierwszy w domu u kogoś, kto zna ich oboje, i jeśli się sobie spodobają, wolno im jeszcze przed podjęciem decyzji spotkać się kilka razy”, tamże. Sytuacja taka widoczna jest w *Głosach w ciemności*, gdy chuda Chaja próbuje zeswatać Froima, syna Schariego i Hindę, bratanicę Elke. Widzą się oni po raz pierwszy w domu Tojwiego, a swatka Chaja traktuje potencjalne małżeństwo jak transakcję handlową: „Pytanie czy im będzie dobrze – odezwała się Chaja. – A komu ma być dobrze, jak nie jedynakowi reb Schariego. A tobie, Hindeniu, będzie przy nim, jak sobie sama tego życzysz. Nu, reb Szyje, czemu nic nie mówicie? Siedzicie, jakbyście byli obcy człowiek, a nie ojciec. Jak na obcym weselu. (...) Taki Żyd, jak wy, reb Szyje, bierze i wyciąga rękę, i ubija interes. Dziś dacie sobie słowa, a po Zielonych Świątach będziemy bić talerze na spisywaniu zaręczyn”, s. 133. W scenie tej widoczny jest także sygnał roli pełnionej w społeczeństwie żydowskim przez język polski. Ojciec Hindy dopytuje bowiem Schariego, dlaczego nie posłał syna do polskiej szkoły, tak jak uczynił to on ze swymi synami – Ajzykiem i Szmilem.

bezinteresownie i bez piętrzących się przeszkód, tak jak mogą to czynić młodzi Polacy czy Rusini. Wie przy tym, że aby było to możliwe, musi zakwestionować własną religijność i świadoma jest – podobnie jak Kassarabowa – pełnego uzależnienia od partnera w osiągnięciu szczęścia. Zakochana w młodym Rusinie Wasylu dziewczyna gotowa jest postawić wszystko na jedną kartę. Dlatego też, pomimo obaw, spotyka się z nim na lodowisku czy na łące, a o tych, którzy z powodów religijnych mogliby się temu sprzeciwić mówi do Marii, widząc w niej powiernika własnych dylematów:

Ja ich nienawidzę. Po co oni żyją na tym świecie? Żeby innym nie dać żyć? Zatrwać życie? (...) Czego ja mam się bać? Jak on mnie przestanie kochać, to rzucę się do rzeki. Pani się ze mnie śmieje? Ja nie żartuję. A teraz niech mi pani powie prawdę (...), pani na pewno wie po sobie. Czy to prawda (...), że między Żydówką a gojem nie może być szczęścia? Że prędzej czy później ją porzuci? I jeszcze powie: ty Żydowico. Jak to było z Kassarabową¹⁶⁶.

Kulturowa kolonizacja odbywająca się poprzez język widoczna jest także na przykładzie losów żydowskich nauczycielek pracujących w polskich szkołach. Pierwszą z nich jest Berta Apfelgrün, pracująca w szkole, do której uczęszczał Aronek. Dla możliwości uczestniczenia w polskiej kulturze i wyjścia poza żydowski schemat życia kobiety płaci ona cenę tożsamościowego konfliktu, przejawiającego się w konieczności odmawiania katolickich modlitw, co zostało już przez nas zezgemplifikowane w rozdziale II¹⁶⁷. Mamy tym samym do czynienia z paradoksalną sytuacją, w której przyjmowanie kultury polskiej wymaga ukrycia własnej tożsamości zarówno przez nauczycielkę, jak i przez uczniów. Dostrzega to zagorzały zwolennik cywilizacji Zachodu, Karol, ironicznie komentujący takie zachowanie: „Coraz lepiej. Jeden Żyd uczy drugiego Żyda być Polakiem”¹⁶⁸. Dystans brata Tojwiego, zwolennika kultury niemieckiej jako rozsądnika cywilizacyjnego do zabiegów polonizacyjnych uwidacznia się także w rozmowie z bratem: „A ty (...) uczysz własnego syna po gojsku. Przeszedłeś z chederu do polskiej szkoły. Zaczynam wierzyć, że Moszko-Polak górą i że bełzki cadyk Rokeach zaśpiewa razem ze swym dworem «Jeszcze Polska nie zginęła» na chasydzką melodię”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *Głosy w ciemności*, s. 197. Dostrzegalne w oczekiwaniach Fańci pragnienie fizycznej satysfakcji w związku, zastąpione w judaizmie przez nakaz prokreacji, obecne jest także w postępowaniu Kassarabowej. Obawia się ona chwili, kiedy namiętność męża do niej wygaśnie całkowicie: „A na domiar wszystkiego poczułam, wybac mi, że ci to mówię, jesteś wprawdzie młodsza ode mnie, ale w pełni kobietą, poczułam, że w łóżku przestaję dla niego istnieć. To już najgorsze. Niech cię od tego ręka Boska broni”, tamże, s. 241.

¹⁶⁷ Zob. rozdział II, przypis 268.

¹⁶⁸ *Głosy w ciemności*, s. 269.

¹⁶⁹ Tamże, s. 265. Sarkazm przywołania cadyka z Bełza polega na tym, iż Szalom Rokeach znany był jako przeciwnik jakichkolwiek kompromisów z nie-Żydami, a nawet tymi Żydami, którzy byli zwolennikami prądów modernizacyjnych. W *Polskim Słowniku Judaistycznym* czytamy, iż „był bardzo radykalny; wymagał od swych zwolenników pełnego ekskluzywizmu wobec nieżydowskiego świata”; zob. [http://www.jhi.pl/psj/Rokeach_\(Rokach\)_Szalom_\(Szolem\)_z_Belza](http://www.jhi.pl/psj/Rokeach_(Rokach)_Szalom_(Szolem)_z_Belza) (dostęp: 11.10.2017). Potwierdza to Daniel

Inaczej wygląda kulturowy ekspansjonizm w odniesieniu do Marii, u której wejście w bliski kontakt z osiągnięciami polskiej kultury stanowiło wielką inspirację do dalszego rozwoju, a posada nauczycielki w Roźniatowie stała się dla niej absolutnie niesatysfakcjonująca. Wspomina o tym Wiesław Kot, uznając, iż „Maria bowiem dopiero w trakcie edukacji i pracy nauczycielskiej zrozumiała, jaka odległość dzieli polską kulturę, którą знаła z lektur i podręcznika, od kultury polskiej prowincji. Okazało się, że zamieniła jedno getto na drugie i w żadnym nie czuje się u siebie”¹⁷⁰. Pragnie ona wyższej kultury, utożsamianej z krakowskim środowiskiem artystycznym: „Och Boże, Roźniatów, tępe dzieci, tępy dyrektor, tępe nauczycielstwo. (...) A Kraków: malarstwo, poezja, Solska...”¹⁷¹. Pokazuje tym samym, że możliwe jest jednak wyjście, choćby częściowe, z autostereotypu gorszości. O tym jednak, iż niemożliwe było pozbycie się go w całości świadczy romans ze starostą Kassarabą, w którym powiela schemat związku kobiety – Żydówki z nie-Żydem, zaprezentowany już na przykładach Kassarabowej i Fańci.

Podobnie rzecz się ma w przypadku Lorki Scheiner, żyjącej z kompleksem pochodzenia z żydowskiej diaspory, pragnącej równocześnie czuć się pełnoprawnym członkiem polskiego społeczeństwa, być nie tylko w pełni zasymilowaną, ale wręcz pozbyć się piętna asymilacji. Wykształcona studentka medycyny świadoma jest, że tradycyjna kultura żydowska znajduje się w fazie rozkładu, „do którego popycha ją gwałtowne przyspieszenie historii, która otwiera żydowskie miasteczka na świat zewnętrzny”¹⁷². Wie równocześnie, że przekroczenie „płotów” żydostwa wymaga akulturacji językowej i werbalizuje to w trakcie socjalistycznego wiecu:

Ale jest zastanawiające, że normalnym narodom wystarczy jeden język, a Żydzi do wszystkich swoich nieszczęść muszą mieć dwa (hebrajski jako język religii i *jidysz* – sposób codziennej komunikacji, przyp. – M.C.), zamiast opanować i przyswoić sobie mowę kraju, w którym żyją od setek lat. Gdzie się podziła przysłowiowa zdolność żydowska, jeżeli po wiekach przebywania na tej ziemi nie mogli się nauczyć języka polskiego. (...) Żydzi są obcym ciałem wśród otaczającej ich ludności. Sami sobie stworzyli getto...¹⁷³.

Lifschitz, przywołując jedną z chasydzkich opowieści: „Pewien mitnaged (przeciwnik chasydyzmu – przyp. M.C.) dyskutował z rabbinem z Bełży, oskarżając jego uczniów o to, że są fanatycznymi ekstremistami, którzy nie znają «drogi środka». Rabbi Szalom Rokeach tak na to odpowiedział: «Ludzie wędrują po obu stronach drogi, tylko muły i konie idą środkiem»”, tegoż, *Z mądrości chasydów*, przeł. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998, s. 225.

¹⁷⁰ W. Kot, dz. cyt., s. 45.

¹⁷¹ *Głosy w ciemności*, s. 200. Symbolem odwagi w zmaganiach z ograniczeniami własnego środowiska oraz dążenia do niezależności i podmiotowości społecznej jest lady Godiva, bohaterka staroangielskiej ballady, wspominana przez Marię w kontekście popularnego i skandalizującego wówczas dramatu Leopolda Staffa. W granej na deskach Teatru Miejskiego w Krakowie sztuce pojawia się po raz pierwszy na polskiej scenie kobiecy akt – grająca Godivę Irena Solska pojawia się w półmroku okryta jedynie długimi włosami, <http://www.encyklopediateatru.pl/kalendarium/1835/lady-godiva-leopolda-staffa> (dostęp: 11.10.2017).

¹⁷² W. Kot, dz. cyt., s. 26.

¹⁷³ *Echo*, s. 191.

3.8 Niejednoznaczność postrzegania procesów kolonizacyjnych

Dotychczasowe przykłady ukazujące problematykę kulturowej kolonizacji, jawnego uzewnętrzniania wyższości jednej grupy społecznej nad innymi świadczyły przede wszystkim o ekspansji kultury polskiej, uważanej za najdojrzalszą i będącą kluczem do cywilizacyjnego rozwoju. Dostrzec można było także sytuacje, w których to Żydzi traktowani byli, bądź traktowali samych siebie jako najsłabszych, znajdujących się na dole społecznej drabiny. W tetralogii Strykowskiego znaleźć jednak można świadectwa realizacji dyskursu kolonialnego także przez Żydów. Widoczne są one w *Austerii*, w rozmowie bogatszych rzemieślników i kupców, którzy zebrali się w karczmie, przygotowując do ucieczki przed wkroczeniem do miasteczka armii rosyjskiej. Istotnym jest fakt, że interlokutorzy należą do klasy średniej, np. Apfelgrün jest właścicielem składu eleganckiego obuwia, Sołowiejczyk winiarni, a Pritsch „właścicielem koncesji na trafikę i loterię”¹⁷⁴ oraz to, że stanowią oni grupę częściowo już zasymilowaną ze społeczeństwem polskim. Nie mają kłopotów finansowych, czytują gazety, odwiedzają instytucje kultury, różniąc się tym samym znacząco od rzemieślniczej czy kupieckiej biedoty zaludniającej świat przedstawiony *Głosów w ciemności* i *Echa*. Bezpieczeństwo finansowe i pozycja społeczna w miasteczku daje im – w ich mniemaniu – prawo do upodrządniania innych, prezentowania własnej wyższości, zwłaszcza w odniesieniu do Rusinów. Świadczy o tym polityczna rozmowa dotycząca roli Rusinów w lokalnym przebiegu I wojny światowej:

- Niestety – zachnął się Apfelgrün – cesarz się mylił. Weźcie Rusinów. Słyszałem, że w jakiejś wsi powieszono ruskiego księdza. (...) Kto by powiedział, że mogą oni być szpiegami przeciwko własnemu krajowi (należy zwrócić uwagę, że za „własny kraj” Apfelgrün uważa Polskę – przyp. M.C.).
- To nie są szpiedzy, tylko moskalofile – poprawił Pritsch. – Dużo jest wśród Rusinów, wśród ludności grekokatolickiej moskalofilów. Oni uważają za swój kraj Rosję. (...)
- Oni mają swój pogląd – odparł Pritsch – ich pogląd jest taki, że uważają się za gnębionych, że dzieje się im krzywda nie ze strony cesarza, tylko ze strony Polaków i Żydów, którzy są wszędzie: w sądzie, w magistracie, w starostwie. Chociaż właściwie tam jest bardzo mało Żydów, w urzędach.
- (...) Żle im? My musimy się zawsze litować. Muszą być stróże! Ktoś musi zamiatać ulice! Nosić wodę, rąbać drzewo. A kto to ma robić? Żydzi nie mają do tego siły. Dzieje się im krzywda!¹⁷⁵

W tej polemice dostrzec można kilka narzędzi kolonialnego opisu. Przed wszystkim ujawnia się on w warstwie leksykalnej i ocennej – Rusini postrzegani są jednoznacznie negatywnie, nie szczędzi się im gorzkich, radykalnych słów wypowiedzianych z perspektywy przedstawiciela kultury dominującej. Ponadto wyższość żydowska skutkuje dużą dozą ironii widoczną

¹⁷⁴ *Austeria*, s. 157.

¹⁷⁵ Tamże, s. 175–176. Zagadnienie poczucia dominacji Żydów nad ludnością rusińską zauważa także Jan Paclawski, tegoż, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, dz. cyt., s. 149–150.

w przeświadczeniu, że nie jest żadną krzywdą dla ludności rusińskiej wykonywanie najcięższych, a zarazem najmniej popłatnych zajęć, a wręcz – że są oni do niej w oczywisty sposób przeznaczeni.

Skomplikowanie problematyki kolonizacji kulturowej w Galicji widoczne jest także na płaszczyźnie stosunków z Rosjanami. Edward Said w swych ustaleniach dotyczących procesów kolonialnych zauważył bowiem, iż kolonizowane mogły być nie tylko tzw. „kraje Trzeciego Świata”, gdzieś na innych kontynentach. Tak samo – według autora *Orientalizmu* – działała Rosja, skupiając się jednak na krajach sąsiednich i dokonując szybkiej ekspansji¹⁷⁶. W tym rozumieniu Polska byłaby zatem w pewnym okresie swej historii krajem skolonizowanym, ale rozumianym bardzo specyficznie. Kompleks kolonialny nie wyrażał się w tym wypadku podległością, ale wprost przeciwnie – społeczeństwo polskie próbowało z nim walczyć, żywiąc do Rosji głęboką pogardę i eksponując wyższość własnej kultury, wywodząc się jeszcze z polskiego mitu przedmurza chrześcijaństwa¹⁷⁷. Prowadziło zatem tym samym dyskurs kolonialny z Rosją, będąc tyleż kolonizowanym, co i kulturowym kolonizatorem. Można to dostrzec w *Austerii*, gdy spolonizowany, choć pochodzący z Rosji Żyd, Sołowiejczyk, tak określa Rosjan:

Oni będą się liczyć z regułami. Proszę mi wierzyć, znam ich lepiej, niż mi to potrzebne do szczęścia, zresztą nikomu tego nie życzę. Od kogo oczekujecie wstydu? Od kogo oczekujecie ludzkiego uczucia? Od pogromszczyków z Kiszyniowa czy z innych miast? Świat zna tylko Kiszyniów, bo tam był wielki pogrom. A temu, kto został zabity, wszystko jedno, czy to był wielki pogrom, czy mały pogromek. Reguły międzynarodowe, historie? Ech, dajcie mi spokój¹⁷⁸.

Dyskurs kolonialny widoczny jest w tej scenie także w odniesieniu do kwestii języka. Analizowane już zagadnienie kolonizatorskiego dowartościowywania jednych języków kosztem innych egzemplifikuje kupiec Apfelgrün, w bazującym na stereotypowym postrzeganiu Innych żarcie:

¹⁷⁶ Zob. więcej: J. Korek, *Postkolonializm a Europa Środkowo-Wschodnia*, „Porównania” 2008, nr 5, s. 77–79.

¹⁷⁷ Píše o tym szeroko Janusz Tazbir, przywołując w swej książce także słowa filozofa-personalisty Jacquesa Maritaina skierowane do Józefa Czapkiego, wypowiedziane w duchu głębokiego chrześcijańskiego humanizmu: „Twierdzicie, że jesteście przedmurzem chrześcijaństwa, a z drugiej strony uważacie Rosjan za półludzi, macie do nich głęboką pogardę”, tegoż, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004, s. 196, cyt. za: M. Janion, dz. cyt., s. 323.

¹⁷⁸ *Austeria*, s. 158. Potwierdzenie słów Sołowiejczyka ma miejsce w czasie zajmowania przez kozackie oddziały miasteczka. Dzikość i prymitywizm żołnierzy objawiają się paleniem domów, plądrowaniem sklepów oraz zdziczeniem obyczajów: „Sklep zegarmistrza rozbity, sklep korzenny rozbity, sklep eleganckiego obuwia rozbity, trafika rozbita (...), pod nogami zgrzyta, chodnik pokryty jest szkłem, papierem, pudełkami, mąką. (...) Podwórze cuchnęło urną i rozlanym winem. Pod płotem stali żołnierze. Służące zbiegły się z całego miasta i piszczwały w ramionach pijanych. (...) Przewrócone butle w plecionkach z wikliny sączyły strugę pachnącego wina. Żołnierze brzęczeli jak muchy złapane na lep. A jeden na podeście klatki schodowej spokojnie spółkował”, tamże, s. 318.

Słyszeliście ten dowcip? Swoją drogą, kto wymyśla tak na poczekaniu te dowcipy? O rosyjskim żołnierzu? Pytają go: „Kak twoja familia”. Po rosyjsku znaczy to: jak pańska godność? Na to odpowiada, dajmy na to, Chamowski. Wtedy pytają: „A kak tebe na hołowu?”. Na to on odpowiada: „Czapka”. To à propos czapki. A w ogóle, co to za język, że „kak” to słowo¹⁷⁹.

3.8.1 *Sen Azrila* – kolonializm pożądaný

Wiesław Kot w jednym ze swych licznych tekstów poświęconych twórczości Juliana Strykowskiemu stwierdził, iż „jedynym rodzajem zaprzaństwa, w którego sądzie wydaje się przysługiwać taryfa ulgowa, jest zdrada powodowana przez uwiedzenie pięknym polskim słowem¹⁸⁰. Dlatego tak łatwo wytłumaczyć i zaakceptować kulturową konwersję Aronka, a wcześniej Marii (Chamariem). W przypadku obojga intencje zmiany są czyste: dla syna Tojwiego, jako *porte parole* autora, jest to sposób na harmonijne dorastanie do udziału w polskiej literaturze. Maria zaś, dysponując pełną świadomością zysków i strat rozstania ze wspólnotą (np. odrzucenie przez rodzinę, konieczność opuszczenia miejsc bliskich), dzięki językowi polskiemu pragnie uczestnictwa w bogatej kulturze i wyzwolenia z ciasnego gorsetu surowych norm obyczajowych i religijnych.

Takiego usprawiedliwienia nie można znaleźć dla Azrila, który sens akceptacji ekspansywnej kultury polskiej dostrzegał w możliwości wzbogacenia się i życiowego powodzenia. Pozornie pozostając prawowiernym Żydem pragnie dostatku i wygodnego życia, a to – według niego – może mu zagwarantować tylko zbliżenie z kulturą polską. Działo się to jednak za cenę upokarzających kompromisów, akceptowania typowo kolonizatorskiej postawy dziedzica Barańskiego, który był głównym dostawcą kartofli do gorzelni Azrila. Traktował on żydowskiego kontrahenta w sposób niezwykle protekcyjny, eksponując wyższość kultury polskiej i „popisując” się znajomością elementów kultury żydowskiej, podczas gdy tak naprawdę były to tylko odbicia kolonialnych stereotypów:

W takim dużym salonie mieszkał pan Barański. Przed ubiciem interesu lokaj w pasiastej kamizelce przynosił karafkę z wódką. Pan Barański nalewał najpierw jemu, potem sobie, rozczesywał palcami wąsy i cesarskie bokobrody, trącał się z nim jak z równym i mówił „Lechaim”. Znał parę słów po żydowsku i lubił się nimi popisywać, ale trudno je było zrozumieć, tak przekręcone wychodziły z gojskich ust. „Jak tam Azrilku żona, dzieci?” – pytał. Źartował, przywoływał panią i paniczów, żeby się przysłuchiwali jego żydowskim dowcipom. Na stole zjawiało się pachnące ciasto, owoce. „Nie dasz się skusić, Azrilku?” – śmiał się głośno pan Barański. „Spróbuj przynajmniej raz w życiu, umrzesz i nie będziesz znał smaku dobrego. Jak ty to wytrzymujesz? Wy wszystko potraficie wytrzymać”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Tamże, s. 159.

¹⁸⁰ W. Kot, *Koniec żydowskiego świata w wersji Juliana Strykowskiego*, [w:] *Wizje końca świata w literaturze. Materiały z konferencji „Obrazy końca świata w literaturze”*, red. M. Lalak, Szczecin 1992, s. 196.

¹⁸¹ *Sen Azrila*, s. 98. Dramat kolonialnej uległości Azrila powoduje pogardę nie tylko u pana Barańskiego. Nie akceptuje tego nawet wykształcona córka żydowskiego przedsiębiorcy, pozbawiona kompleksów kulturowych

Azril traktowany jest nie tylko z wyższością przez osobę bogatszą od siebie, ale przede wszystkim przedstawiciela kultury uznanej za nieporównanie pełniejszą. Polski szlachcic w kulturze żydowskiej dostrzega tylko niezrozumiały dla niego wymóg koszerności, utożsamiany z ubóstwem smaków i odbierający kulinarne przyjemności oraz egzotykę języka kuszącego obcym brzmieniem. Właściciel gorzelni nie robi jednak nic, by takiej sytuacji się przeciwstawić. Pokornie bierze na siebie brzemię kolonizatorskich obciążeń, nazywany przez dziedzica „swoim parchem” pozwala się upokarzać, byle tylko osiągnąć zamierzony gospodarczy cel. Analizowana sytuacja spełnia podstawowe warunki kolonializmu: widoczna jest w niej wyraźna egzotyżacja obiektu, ale przede wszystkim fakt, iż „skolonizowani nie mogą mówić. Są skazani na cudzy dyskurs”¹⁸². W odniesieniu do Azrila można to zresztą rozumieć dosłownie i w przenośni: milczenie jawi się tu nie tylko jako brak argumentów własnej kultury w zetknięciu z inną, bardziej ekspansjonistyczną, ale także przejaw uległości w drodze do realizacji własnych celów.

Azril nie jest zresztą jedynym ukazany w trzeciej części tetralogii galicyjskiej przykładem dobrowolnego poddania się kolonizacji z czysto egoistycznych powodów. W czasie pogrzebu cadyka z Rajszy zauważamy bowiem, iż „w oknach i na balkonach stali nie-Żydzi i Żydzi, którzy udawali, że nimi nie są. W tej dzielnicy zawsze byli tacy, ale nie aż tylu co teraz. Uciekali spod dobrych namiotów Jakuba, z osad Izraela. Kto dla pieniędzy, kto dla zaszczytów, kto dla pięknych kobiet”¹⁸³.

3.8.2 Język jako sposób pozbawienia podmiotowości

Kolonizacja językowa nie musi polegać tylko na ekspansywności języka kulturowego kolonizatora i przyswajaniu go przez aspirującego do wdrapania się na wyższy kulturowy szczebel przedstawiciela grup upodrzędzonych. Jej oddziaływanie widoczne jest także w sposobie zwracania się do subalternów bądź mówienia o nich, drobnych, acz znaczących elementach wypowiedzi, potwierdzających istnienie wyraźnej hierarchii. O pierwszym z nich pisze Audrius Beinorius, przywołując badania Arjuna Appaduraia i twierdząc za nim, iż

Milka, lubująca się w książkach, posługująca się polskim, niemieckim i rusińskim, utrzymująca kontakty z ludnością nieżydowską; zob. tamże, s. 29.

¹⁸² K. Chmielewska, dz. cyt., s. 569. Autorka odwołuje się przede wszystkim do badań Grażyny Borkowskiej oraz jej tekstów: *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim. Pytania sceptyka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5 oraz *Polskie doświadczenia kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.

¹⁸³ *Sen Azrila*, s. 128; zob. też: J. Paclawski, *Kronikarz żydowskiego losu. Szkice o twórczości Juliana Strykowski*, Kielce 1993, s. 54.

najściślejszy związek kolonializmu i orientalizmu zachodzi nie w dziedzinie klasyfikowania i typologizowania, jak najczęściej się twierdzi, ale w dziedzinie wyliczenia (*enumeration*), gdzie próbuje się nazywać, homogenizować i esencjalizować kolonizowanych, by w ten sposób wciągać ich w głąb imperialnego, społecznego, ekonomicznego i globalnego obrazu¹⁸⁴.

Ta homogenizacja kolonizowanych kulturowo polegać może zatem między innymi na typowym działaniu kolonialnym, czyli pozbawianiu indywidualności, co wyraźnie wyeksplikowane jest chociażby w *Śnie Azrila*. W nim to widoczne jest, że zarówno Żydzi, jak i Rusini depersonalizowani są poprzez nazywanie ich jednym, konwencjonalnym imieniem. Każdy nieznany z imienia Rusin zostaje więc „Wasylem”, a Żyd „Moszkciem”, czego dowodem jest chociażby rozmowa Ojwediego z napotkanym parobkiem: „Wasyl! Wasyl! – Ojwedie wołał za parobkiem. – Ja wam nie żaden Wasyl. – Nie szkodzi, poprzedni był Wasyl, co za różnica? (...). – Parobek zatrzymał się. – Moszko! – parobek zamachnął się ręką”¹⁸⁵. Podobna sytuacja ma miejsce w karczmie: zaczepiający starego swata podпиты Rusin nazywa go „Moszkciem”, a ten prosi nieznanego mu przecież „Wasyla” o uspokojenie się¹⁸⁶. Przykłady te nie eksponują wyższości językowej polskiej grupy narodowej, niemniej ukazują typowe działania kolonizatorskie, w tym wypadku dążenie do podkreślenia wyższości własnego etnosu względem innego.

Zarówno Vincenz, jak i Strykowski pragną przede wszystkim pokazać rzeczywistość, w której możliwe jest zgodne funkcjonowanie różnych grup narodowych i religijnych na tym samym terenie. Taki sposób ukształtowania świata przedstawionego sprawia, że słabo dostrzegane są w obydwu tetralogiach elementy językowe, mające w rzeczywistości silne odwołanie semantyczne. U Strykowskiego są to przede wszystkim zaimki dzierżawcze, które tyleż porządkują społeczną hierarchię, co są przyczynkiem do waloryzowania wartości kultury żydowskiej i akcentowania wyższości przez przedstawicieli społeczeństwa polskiego. Widać to chociażby w *Austerii*, gdy ksiądz, wyjaśniając powód przybycia do Taga tłumaczy, że chce go ratować, gdyż „nam będą Żydków bić”¹⁸⁷. Z podobną konstrukcją mamy do czynienia w *Echu*, w którym to wypowiedź Modchego jeszcze wyraźniej ukazuje społeczne zaanektowanie Żydów, w tym przypadku przez Węgrów: „Dlaczego Węgrzy lubią swoich Żydków? Bo w sklepach nie oszukują, nie rzucają się w oczy, nie pchają się tam, gdzie ich nie

¹⁸⁴ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 114–133, cyt. za: A. Beinorius, *Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych*, przeł. A. Jaroszyk, „Porównania” 2013, nr 12, s. 18.

¹⁸⁵ *Sen Azrila*, s. 65.

¹⁸⁶ Tamże, s. 115.

¹⁸⁷ *Austeria*, s. 258.

chcą, nie krzyczą”¹⁸⁸. W obydwu przywołanych przykładach mamy do czynienia z „Żydkami” i jest to kolejny przykład językowego stygmatyzowania¹⁸⁹. Pozorny eufemizm ma przecież charakter wyraźnie pejoratywny, oznacza w najgorszym przypadku pogardę, w najlepszym zaś lekceważenie, pośrednio podkreślające wyższą wartość własnej kultury. Ten sposób postrzegania Żydów obecny jest nierzadko także w *Na wysokiej połoninie*, choć stosowany inaczej, niż przy pomocy protekcyjnych zdrobnień. Bohaterowie huculskiego czwórksięgu, opisując Żydów znacznie częściej posługują się stereotypami dotyczącymi ich postrzegania bądź stwierdzeniami o charakterze sentencjonalnym. Dlatego też na pozytywne określenia typu: „chyba Żydzi będą gazdować, bo mają rozum” czy „żydowska głowa” (w odniesieniu do mądrości)¹⁹⁰ mieszać się będą ze znacznie liczniejszymi sformułowaniami o charakterze dwuznacznym bądź negatywnym. Należą do nich m.in.: „Żyd ostrokiuty jak koń na zimę (...) i pomocna dusza, choć żydowska”, „Żydy durne”, „żydowska durnota” czy „żydowski adwokat”. Formę apoftegmatyczną przyjmują natomiast prześmiewcze stwierdzenia: „wisi to na nim jak żydowski chomąt” i wykorzystane przez Tanasija w polemice z księdzem wikarym „uczepiliście się mnie, jak pies Żyda za chałat”¹⁹¹.

Jan Paławski stwierdził, że „tematy realizowane przez Strykowskiego w uwikłaniu historii galicyjskiej służą głównie literackiej dokumentacji rzeczywistości, która przeminęła, zniszczona w sposób barbarzyński”¹⁹². Podobnie rzecz się ma w przypadku tetralogii Stanisława Vincenza, o czym świadczy *Słowo wstępne* do *Barwinkowego wianka*: „Pieśń ta wyrosła z ziarna, posiewu Wierchowiny, która jest – jak powiedziałem – «ostatnią wyspą Atlantydy słowiańskiej». Ale rozrosła się teraz. Oby stała się słowem dla świata. Nie tylko naszej Wierchowiny, nie tylko Polski i Ukrainy, lecz słowem całej wynurzającej się z fal Atlantydy, jej darem”¹⁹³. Jak zatem widać, obydwa teksty w swym zamiarze autorskim przewidują czasową transpozycję wartości przez nie niesionych. I ten właśnie aspekt tetralogii,

¹⁸⁸ *Echo*, s. 25. W tetralogii Vincenza tego rodzaju sformułowań jest znacznie mniej. Jednymi z nielicznych są przywołania „naszych Żydów” w *Prawdzie starowieku*, s. 447 i *Listach z nieba*, s. 390. Pogardliwe określenie „Żydkowie” pojawia się zaledwie kilkakrotnie, m.in. w *Prawdzie starowieku*, s. 524.

¹⁸⁹ W *Śnie Azrila*, w przywoływanej rozmowie dziedzica Barańskiego z tytułowym bohaterem pojawia się określenie „Azrilku”, dwukrotnie zastosowane przez polskiego szlachcica. Pełni ono podobną rolę: sugeruje pozorną sympatię, a w rzeczywistości oddaje tylko protekcyjność Barańskiego, s. 98.

¹⁹⁰ *Zwada*, s. 22 i 315.

¹⁹¹ Odpowiednio: *Prawda starowieku*, s. 82 i 154, *Zwada*, s. 358 oraz *Listy z nieba*, s. 406, 92 i 297. Eugenia Prokop-Janiec zauważa ponadto, iż to, co żydowskie, może być wprost synonimem obcości, Inności, czego przykładem może być określenie „żydowskie kaftany”. Według Prokop-Janiec jest ono „użyte w kontekście jednoznacznie wskazującym, że chodzi o dziwny, niecodzienny strój. W podobnej funkcji używane jest często również określenie «luterski»”, teźże, *Na wysokiej połoninie. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej...*, dz. cyt., s. 268.

¹⁹² J. Paławski, *Kronikarz żydowskiego losu...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁹³ *Słowo wstępne* do *Barwinkowego wianka*, s. 5.

możliwość projekcji aksjomatów w przyszłość, stanie się teraz głównym ośrodkiem badawczego zainteresowania.

ROZDZIAŁ IV

Postlektura tetralogii Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego – uniwersalistyczny potencjał tekstów

Lata 80., a zwłaszcza 90. XX wieku, wraz z przełomem politycznym, ideologicznym, a przez to także świadomościowym społeczeństwa polskiego przyniosły znaczące zmiany czytelniczych fascynacji i zaowocowały rozkwitem dzieł przynależących do literatury kresowej. Ewokowała ona, zwłaszcza w wymiarze popularnym, szereg zestawów obrazowych, w których synonim Kresów stanowiły: Arkadia „mlekiem i miodem płynąca”, „szczęśliwy świat”, raj czy też „ostatnia połać swojskości”¹. Możliwe stało się wówczas rozpoczęcie terapii ważnością i wielkością polskości, narodowe samodowartościowywanie się dzięki odwołaniom do obszernych terytoriów dawnej II Rzeczypospolitej, do których znów możliwe było roszczenie sobie – choćby tylko wspomnieniowych – pretensji. Problematyka ta obszernie została zauważona w rozdziale I, niepotrzebne jest ponowne przeprowadzenie w tym względzie szerszych wyjaśnień, a przywołanie jej na obecnym etapie dysertacji posłuży jedynie jako tło dla współczesnych strategii odbioru literatury reprezentowanej przez Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego.

Na fali fascynacji literaturą kresową rozpoczęło się „Stanisława Vincenza powracanie do literatury ojczystej”², zapoczątkowane pierwszym kompletnym krajowym wydaniem *Na wysokiej połoninie* (lata 1980–1983) oraz drukowaniem w latach 80. eseistycznych tekstów Vincenza. Pisarz został przywrócony polskiej literaturze, a popularność badawczego spojrzenia na dawny polski Wschód spowodowała, iż zarówno jego postać, jak i twórczość stały się obiektem opisanych we wstępie wnikliwych badań oraz konferencji naukowych. Dzieło życia Vincenza odebrano głównie jako przejaw wszechstronnej mityzacji Huculszczyzny, Pokucia i Czarnohory i przyjęto z zainteresowaniem, jednakże tetralogia, mimo że przywołana jako odpowiedź na kresową modę, nigdy nie zyskała powszechnej popularności. Niezwykle ceniona przez literaturoznawców i krytyków, niemalże nie funkcjonuje obecnie w powszechnym obiegu czytelniczym, o czym zadecydował nie tylko monumentalny charakter, lecz także, a może przede wszystkim, szerokość zamysłu autorskiego i wielopłaszczyznowość realizowanej wizji

¹ J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX wieku*, [w:] *Między Polską etniczną a historyczną. Polska myśl polityczna XIX i XX w.*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1988, s. 49–50.

² Formuła ta stanowi tytuł artykułu R. Łużnego zamieszczonego w „Odrze”, nr 10 z 1989 roku.

świata³. Jak zauważył bowiem Ryszard Łużny, podejmowany temat ujmuje Vincenz na dwa odmienne sposoby: pierwszy to plan konkretyzowania się materii fabularnej, czyli to, co dotyczy „dziania się” w świecie powieściowych bohaterów, zaś drugi stanowi płaszczyzna odautorskiego dyskursu, wypowiedzi wprost, konkluzji czy dygresji narratora, w wielu przypadkach będącego zresztą *porte parole* samego Vincenza. Przyjęcie takiej techniki konstrukcyjnej uniemożliwia tym samym jednostronność recepcji, zakłóca arkadyjskie wizje i zmusza do zrewidowania strategii odbiorczych, uwzględnienia w nich rzeczywistości pozaliterackiej, przez co dzieło, stanowiąc „konglomerat realności i mityczności”⁴, właściwie samo wyklucza się z kanonu lektur modnych i czytywanych. W kontekście zakładanych celów badawczych należy jeszcze dostrzec, iż *Na wysokiej połoninie*, zgodnie z tendencjami odbioru ukształtowanymi po 1945 roku, zwłaszcza w latach 80. i 90., zdawała się być tekstem ukierunkowanym jedynie na upamiętnienie wielonarodowej przeszłości dawnej Rzeczypospolitej, potwierdzenie polskich praw do ziem nieodwołalnie utraconych. Celnie ujął to Marek Zaleski, pisząc:

Ta przeszłość w dzisiejszej niemal całkowicie jednolitej etnicznie Polsce to na nasze szczęście – choć nie naszymi rękami – rozbrojona mina. Jest więc adorowana, bo mile łechce naszą narodową dumę, przypomina o niegdyś imperialnej przeszłości, a jednocześnie tak naprawdę bardzo mało znaczy dla naszej teraźniejszości. W efekcie, z pozoru tę przeszłość konserwując, mistyfikujemy ją i jedynie wyobcowujemy z naszej teraźniejszości⁵.

Wraz z przemianami metodologicznymi we współczesnym literaturoznawstwie polskim oraz sukcesywnie zmieniającym się stosunkiem do problematyki „małych ojczyzn”⁶, reprezentowanej przecież także przez huculską tetralogię, zainteresowanie twórczością Stanisława Vincenza sukcesywnie malało, a badawcza fascynacja słabła, sprawiając, iż po

³ Fakt czytelniczych perypetii *Na wysokiej połoninie* szczegółowo opisuje J. Kolbuszewski: za przychylnym przyjęciem *Prawdy starowieku*, które autor artykułu nazywa „triumfalnym powrotem Vincenza”, nie poszło zainteresowanie drukowanymi w następnych latach kolejnymi częściami cyklu, zalegającymi następnie księgarskie półki i biblioteczne magazyny; zob. tegoż, *Koniec dawności (Stanisław Vincenz, „Na wysokiej połoninie”)*, „Wierchy”, R. 53:1984, s. 56–59.

⁴ J. Pieszczachowicz, *Od realności do mitu. Koncepcja natury i kultury w twórczości Stanisława Vincenza*, „Odra” 1989, nr 10, s. 39.

⁵ M. Zaleski, *Naprzód w przeszłość, czyli pamięć wielonarodowej Rzeczypospolitej w literaturze po roku 1939*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władyka, Warszawa 1994, s. 122.

⁶ Koncepcja „małych ojczyzn”, sugerująca wzrost znaczenia lokalnych środowisk, emancypująca prowincję, była – co zauważyła Elżbieta Dutka – „jednym z symptomów przemian w życiu literackim po roku 1989”, jako że „wraz z przemianami o charakterze historycznym i politycznym wystąpiły sprzyjające okoliczności dla decentralizacji kultury – rozwoju instytucji i pism związanych z najbliższą okolicą”, tejsze, *Zapisywanie miejsca. Szkice o Śląsku w literaturze przełomu wieków XX i XXI*, Katowice 2011, s. 11. Wspomina o tym także Przemysław Czapliński we *Wzniosłych tęsknotach*, Kraków 2001, s. 107–108.

dwóch dekadach intensywnej eksploracji spuścizny autora *Z perspektywy podróży*, jej poziom powrócił właściwie do punktu wyjściowego⁷.

Nieco inaczej rzecz się ma z twórczością Juliana Strykowskiego. Podczas gdy Vincenz uznawany był za pisarza emigracyjnego, a więc z założenia niepewnego i traktowanego z dystansem przez powojenne władze, tak autor galicyjskiej tetralogii, mimo wielkich kłopotów z wydaniem *Głosów w ciemności* (Strykowski czekał na to aż dziesięć lat), stał się dzięki *Biegowi do Fragalà* (powieści jawnie komunizującej) jednym z pisarzy najpełniej sankcjonowanych przez ówczesnych decydentów⁸. Owocowało to nie tylko zgodą na publikację, ale także wielotysięcznymi nakładami dzieł i ich oczywistą obecnością w przestrzeni kultury. Lata 90. XX wieku, czas, w którym Strykowski zmarł, a zwłaszcza ostatnich kilkanaście lat, nie były już tak przychylne autorowi *Syriusza*. Z baczną metodologiczną uwagą przyjrano się co prawda *Milczeniu* (1993), w którym Strykowski rozprawiał się u kresu życia z problemem tożsamości seksualnej i głęboko skrywanym dotychczas homoseksualizmem, co pociągnęło za sobą także pewne zainteresowanie czytelnicze, niemniej jego twórczość od tamtego czasu stawiała się coraz bardziej niszowa, choć wciąż wykorzystywana, zwłaszcza w kontekście zaciekawienia egzotyką żydowskiego świata.

Pora w tym miejscu postawić istotne pytanie, zasugerowane w zakończeniu poprzedniego rozdziału: czy twórczość Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego ze szczególnym uwzględnieniem ich tetralogii ma szanse jeszcze zaistnieć we współczesnej przestrzeni kultury, czy w obliczu zmieniającego się dynamicznie świata teksty te są w stanie zainteresować czytelnika i powrócić szerzej nie tylko w zakres naukowych badań, ale także czytelnicznych recepcji? Wydaje się to możliwe, w naszym przekonaniu bliższe przyjrzenie się modelowi obowiązującego obecnie kanonu kulturowego daje nadzieję na to, że zarówno Vincenz, jak i Strykowski, na powrót mogą być pisarzami cenionymi nie tylko z perspektywy

⁷ Świadczą o tym chociażby niezbyt budujące losy portalu poświęconego „Magowi Huculszczyzny”. Na stronie vincenz.pl przeczytać można, iż „Projekt «Archiwum Stanisława Vincenza (1888–1971)» zmierza do scalenia spuścizny prozaika, zgromadzenia materiałów biograficznych, opracowania szczegółowego kalendarium życia i twórczości, zdigitalizowania i udostępnienia w wersji cyfrowej pełnej literatury podmiotowej i przedmiotowej oraz zainspirowania międzynarodowego programu badawczego i translatorskiego, służących pełniejszemu osadzeniu Vincenza w europejskiej tradycji, włączeniu go w historię intelektualną Europy XX w. i wprowadzeniu we współczesny obieg literatury na świecie. Na projekt składają się komplementarne działania wypełniające luki w wiedzy o pisarzu i umożliwiające wzrost jakości badań nad jego spuścizną i dorobkiem. Wykonawcy zostali dobrani pod kątem potwierdzonych zainteresowań Vincenzem, a uczestnicy zagraniczni reprezentują środowiska naukowe zaangażowane w rozwijanie refleksji nad jego twórczością”. Założenia chlubne, niemniej ów zamiar realizowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” wciąż pozostaje w fazie wstępnej, od lat będąc tylko smutnym szkieletem wspaniałego przedsięwzięcia.

⁸ Strykowski wystąpił z PZPR w roku 1966 w ramach protestu intelektualistów po wyrzuceniu z partii Leszka Kołakowskiego. Od tego czasu nie ukrywał niechęci do systemu komunistycznego, co nieco zahamowało jego karierę, jednak jej nie przekreśliło.

historii literatury, ale także odbiorczych fascynacji i uniwersalizujących wartości płynących z lektury dla każdego czytelnika. W naszym przekonaniu jest to możliwe, należy jednak w tym celu wyeksponować pewne charakterystyczne cechy ich twórczości i spróbować umieścić je w kręgu zagadnień współcześnie ważnych, tematologicznie rozumianych „tematów”.

Zgodnie z przywoływanymi już ustaleniami Elżbiety Sarnowskiej-Temeriusz, temat, jako struktura głęboka tekstu, zdolny jest funkcjonować poza światem przedstawionym⁹. Dzięki temu możliwe staje się wytrącenie głównych wątków z przestrzeni obydwu czwórksiągów, a więc także poza geograficznie nakreślony obszar Huculszczyzny i okolic Stryja – miejsc, w których rozgrywa się akcja utworów obydwu pisarzy. Spostrzeżenie to okazuje się niezwykle ważne w kontekście wyznaczonego przez nas horyzontu badawczego. W sytuacji, gdy przestrzenie pograniczne coraz bardziej gubią swą terytorialną precyzję, możemy ich upatrywać wszędzie tam, gdzie spotykamy się z etniczną, religijną czy nawet światopoglądową odrębnością. A tym samym nie będzie niedorzecznością transpozycja wysublimowanych z obydwu tetralogii wartości kultury w teraźniejszość, czyli dostrzeżenie ich parabolicznego charakteru. Potwierdzać to może postrzeganie tekstualnej rzeczywistości przez Vincenza, dla którego współczesność i przeszłość łączyły się nierozdzielnie jak awers i rewers. Dzięki zastosowaniu Vincenzowej teorii „prawej strony tekstu”, wykorzystującej także poglądy Baal Szem Towa, możliwe jest bowiem odsłonięcie wszystkich splotów mitycznego kilimu *Na wysokiej połoninie*. Obok *Mifolot Elohim*, czynów Bożych, tożsamych z dążnością do osiągnięcia ładu kosmicznego, sfery *sacrum*, miejsca harmonijnej koegzystencji społeczeństw, funkcjonują także *Toldot Adam*, dzieje człowieka. Głębsze poznanie „rzeczywistości zaświadczonej”¹⁰, odarcie epopei huculskiej z ahistorycznego sztafażu i przywrócenie w badawcze pole widzenia realiów historycznych umożliwia zatem odkrycie jej „lewej strony”, po której „guzy zawikłane, pochowane wstydliwie, węzły z zakłopotania ukryte, słowem, wzory odwrotne, widziane od pleców”¹¹. A tym samym odsłania nowe, niezbyt wyraźnie eksponowane w tekście kręgi problemowe. Jak się okazuje, podobnych narzędzi można użyć także w odniesieniu do twórczości Strykowskiego, ich wykorzystanie zdaje się być zresztą w tym przypadku znacznie prostsze. Wizja żydowskiej społeczności początków XX

⁹ Zob. więcej: rozdział II, przyp. 192 i 193.

¹⁰ Określenie użyte przez Stanisława Uliasa, w: tegoż, *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Rzeszów 1994, s. 58.

¹¹ *Prawda starowieku*, s. 138. Michał Mrugański pisał, iż „każdy guzek lewej strony każe się domyślać ukrytego desenu, a on, niewidoczny, sprawia, że każda rzecz z tej lewej strony i każde wydarzenie, wszystko co zawile i niejasne, staje się *signans* pewnego *signatum* z drugiej strony albo znakiem oznaczającym znak, przynależący do systemu autonomicznego i uporządkowanego jak muzyka. Jeszcze precyzyjniej – staje się indeksem systemu”, tegoż, *Aktualność Dantego i Kresy Vincenza. Teologia i styl „Na wysokiej połoninie”*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008, s. 299.

wieku wpisuje się wszakże wyraźnie w pewne uniwersalne sytuacje graniczne, takie jak: wielorako pojmowany koniec świata, śmierć, cierpienie, zagrożenie czy niezważająca na konwenanse i ograniczenia miłość. Jak bowiem pisze Ewa Kobylińska, cytując Waldemara Chołodowskiego, autora książki *Strykowski*:

Julian Strykowski (...) należy do tej szkoły czy formacji, w której mniej się liczy język (...), a bardziej wspólna kultura, dziedzicząca śródziemnomorskie idee. (...) Owa mitologizowana Galicja, przedstawiana często jako szczęśliwa ziemia dla wielu narodów i religii, nie jest jednak w powieściach Strykowskiego łagodnym światem pomyślności i braterstwa. Jest raczej obszarem wielu bolesnych inicjacji, doświadczeniem wspólnych klęsk i zagrożeń, wobec których wszyscy stawali się równi¹².

Jak się zresztą okazuje, problem Arkadii naznaczonej bólem właściwy jest nie tylko Strykowskiemu, ale także m.in. Vincenzowi, o czym wspominał Andrzej Stanisław Kowalczyk:

Piękno dwudziestowiecznych arkadii, które znamy z utworów Józefa Mackiewicza, Miłosza, Odojewskiego, Michała K. Pawlikowskiego, Vincenza, Hostowca i tylu pamiętników, nie polega na wolności od niedostatku, trudu i cierpienia. Odczuwane przez nas piękno płynie z hojności arkadii; jest to bowiem miejsce, gdzie budzimy się do człowieczeństwa, rozpoznajemy swój los i stajemy się częścią wspólnoty¹³.

Cytat ten okazuje się być znamienity dla istoty prowadzonych rozważań, jako że nie tylko otwiera perspektywy dla uniwersalistycznej lektury tekstów i heterotopicznego do nich podejścia – możliwości dostrzeżenia w nich czegoś innego, niż to, co było czytelniczym udziałem wcześniejszych pokoleń, ale także logicznie odsyła do hermeneutycznej refleksji Paula Ricoeura. Według niego interpretacja zagarnia także osobę interpretatora i umożliwia mu wyzwolenie refleksji nad samym sobą, a tym samym celnie odślania nasz badawczy zamiar, zgodnie z którym „rozumienie sensu dzieła «okazuje się odpowiedzią na zderzenie swojego z innym, niekiedy odpowiedzą ja innemu człowiekowi»”¹⁴. Ten fragment rozważań najlepiej zdaje się dookreślać Elżbieta Rybicka. Pisała ona co prawda o literaturze tworzonej w latach 90. XX wieku, ale przecież mechanizmy tworzenia literatury są nieodłącznie związane z przygotowaniem do ich percepcji, odzwierciedlając tym samym czytelnicze i badawcze podejście do interesujących nas czwórksiągów:

Literatura regionalna i lokalna lat dziewięćdziesiątych rozwijała się pod znakiem nostalgii, a więc zorientowana była na przeszłość. Inaczej wszakże – co warto podkreślić – jest obecnie. Wprawdzie

¹² E. Kobylińska, *Wobec końca świata (o trylogii galicyjskiej Juliana Strykowskiego)*, „Kontakt” 1988, nr 4, s. 75.

¹³ A. S. Kowalczyk, „Stepowa Hellada”. *Ukraina w eseistyce i epistolografii Jerzego Stempowskiego*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997.

¹⁴ E. Feliksiak, *Hermeneutyka*, „Tygodnik Kulturalny” 1979, nr 9, s. 6, cyt. za: M. Gawrychowska, *Dom i droga w prozie Juliana Strykowskiego*, [w:] *Ethos literatury w niespokojnym świecie*, red. E. Feliksiak, Białystok 1989, s. 179.

kategoria pamięci kieruje zasadniczo w przeszłość, ale tworzenie regionalnej polifonii pamięci jest zarazem projektowaniem przyszłości, w której retroaktywny gest staje się utopią perspektywną¹⁵.

4.1 Ważność kategorii postpamięci dla badań nad tekstami Vincenza i Strykowskiego

Pamięć o przeszłości, co wynika z wypowiedzi Rybickiej, może być tożsamościowym fundamentem, na którym opiera się wspólnota. Nie można bowiem zapomnieć, iż pamięć, „kumulując dawne nasze doświadczenie, staje się też wiedzą o nim, a zatem doświadczenie i wiedza konstytuują naszą tożsamość. Brak pamięci oznacza utratę tożsamości. Nie pamiętając, bylibyśmy nikim”¹⁶. Co więcej, jak zauważa Iwona Kabzińska¹⁷, kategoria pamięci może być wykorzystywana nie tylko w badaniach nad tożsamością, ale także dziedzictwem kulturowym czy świadomością kulturową i społeczną. Pamięć stanowić zatem może wartość poznawczą, rodzi jednak tym samym pytanie, jak badania nad nią można wykorzystać do całościowego zrozumienia obydwu interesujących nas tetralogii¹⁸?

Pytanie to niesie ze sobą pewną świadomościową pułapkę, nie możemy bowiem zapomnieć, iż obydwie wskrzeszają świat, który już nie istnieje, zniszczony II wojną światową i zmianami geopolitycznymi przez nią spowodowanymi. Rodzić to może wielokrotnie dostrzeganą już kłopotliwą sytuację, w której wytwarzana będzie indywidualna, melancholijna pamięć o Kresach, eksponująca polonocentryczność i nostalgiczne przeświadczenie o prawie, choćby tylko wspomnieniowym, do tych miejsc. Znakomicie tę logikę pamięci pokazuje Przemysław Czapliński, pisząc, że „(...) nostalgia – podobnie jak melancholia – tworzy się na podłożu straty uświadomionej, choć niekoniecznie realnej; to, co łączy nostalgię z melancholią,

¹⁵ E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014, s. 359. Wcześniej sytuację przenikania świadomości człowieka lat 90. do literatury zdiagnozował Przemysław Czapliński, pisząc, iż „mieszkańcom «ojczyzn przenośnych» (Czapliński rozumie przez nie miejsca, z których się wyrosło, ale do których się nie tęskni, efekt społecznej mobilności XX wieku, wynikającej głównie z przesiedleń, wykorzenienia i oderwania od miejsc macierzystych – przyp. M.C.) pozostała więc nostalgia, ich dzieciom zaś – mozolny proces duchowego rozpoznawania własnej przestrzeni, nieufnie traktowanej przez rodziców. Musieli albo przyjąć tożsamość emigranta, przesiedleńca, nieuleczalnego nostalgika, albo też mogli odnaleźć w nowej przestrzeni coś własnego i łączącego ze społecznością – wspólną różnicę, fundament własnej tożsamości, przestrzenny korelat identyfikacji”, tegoż, dz. cyt., s. 116.

¹⁶ K. Kaniowska, „*Memoria*” i „*postpamięć*” a antropologiczne badanie wspólnoty, [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 43, Łódź 2004, s. 15.

¹⁷ I. Kabzińska, *Pamięć, nostalgia i zazdrość o „dawne, dobre czasy”*, [w:] „Etnografia Polska”, 2006, z. 1–2, s. 178.

¹⁸ Zob. M. Czarnik, *Jaka pamięć o Przybosiu? Strzyżowskie reminiscencje*, [w:] *Przyboś dzisiaj*, red. Z. Ożóg, J. Pasterski, M. Rabizo-Birek, Rzeszów 2017, s. 506.

to definiowanie siebie poprzez brak. Obydwa te uczucia są płynnym fundamentem nowej tożsamości, w której podmiot mówi o sobie: «jestem tym, czego mi brakuje»¹⁹.

Nie ma potrzeby eksplorować głębiej semantyczności pojęcia „Kresy” wraz z nieodłącznym dla niego obecnie poczuciem braku. Zostało to już obszernie omówione w rozdziałach wcześniejszych, dla naszych rozważań ważne było jedynie przypomnienie o zagrożeniach ideologizacji pamięci po to, by spróbować określić, czy teksty Vincenza i Strykowskiego będą przydatnymi dla przywołanej przez Rybicką perspektywności. Pozwoliłoby to wówczas nie tylko na uruchomienie pojedynczej „pamięci bez rozpamiętywania”²⁰, ale też zobiektywizowanie obrazu rzeczywistości i uwzględnienie w nim spojrzenia z „punktu widzenia sąsiadów i mniejszości”²¹, zwłaszcza w kontekście współczesnej rzeczywistości w relacjach polsko-żydowskich naznaczonej w szczególności Holokaustem. W tym względzie przydatnym okaże się przywołanie pojęcia „postpamięci” z niezwykle ważnym dla niej odwołaniem do *Szoah*.

Termin „postpamięć” został wprowadzony do antropologii kultury przez Marianne Hirsch²² z myślą o stworzeniu narzędzi do pracy nad żydowskim doświadczeniem Zagłady i oznacza tzw. pamięć drugiego pokolenia, które nie przeżywszy rzeczywistości ujętej pamięcią, „skazane jest na określanie własnej tożsamości na podstawie niewłasnego doświadczenia przeszłości. Postpamięć to także wiedza o przeszłości, ale budowana na empatycznym odtwarzaniu czyjegoś doświadczenia”²³. Wydawać by się zatem mogło, iż postpamięć jest to tylko forma pielęgnowania zapamiętanego doświadczenia przez dzieci czy spadkobierców doświadczających i w tym odczytaniu sposób wykorzystania pojęcia w niniejszym tekście nie byłby pełny. Jolanta Ambrosewicz-Jacobs, w swym wykładzie *Pamięć, Nie-Pamięć, Post-Pamięć Holokaustu w Polsce*²⁴ dookreśliła jednak ten termin zauważając, iż jest on formą naszej współczesnej wiedzy społecznej motywowanej przez rzeczywistość czysto zewnętrzną i dotyczyć może nie tylko dzieci spadkobierców, ale także

¹⁹ P. Czapliński, dz. cyt., s. 109. Autor uzupełnia tę myśl stwierdzeniem, iż „kreacyjność (w odniesieniu do wizji rzeczywistości minionej – przyp. M.C.) wynika (...) z geograficznej fikcyjności, lecz także stąd, że nawet gdy potrafimy wskazać realne odpowiedniki, ich literackie przedstawienie ulega pragnieniom, a nie rzeczywistości”, tamże, s. 119.

²⁰ M. Głowacka-Grajper, *Spoleczna i indywidualna kontynuacja pamięci ojczyzn kresowych*, [w:] *Pamięć utraconych ojczyzn*, red. E. Nowicka, A. Bilewicz, Warszawa 2012, s. 159.

²¹ W. Próchnicki, *Pogranicza bez granic*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012, s. 49.

²² Zob. artykuły M. Hirsch tłumaczone na język polski: *Pokolenie postpamięci*, „Didaskalia” 2011, t. 18, nr 105, s. 28–36 czy też *Żałoba i postpamięć*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 245–278.

²³ K. Kaniowska, dz. cyt., s. 20. Zob. także M. Czarnik, *Jaka pamięć o Przybosisiu? ...*, dz. cyt., s. 511.

²⁴ Wykład był wygłoszony w trakcie IX Międzynarodowej Szkoły Letniej – Nauczanie o Holokauście organizowanej przez Centrum Badań Holokaustu i Uniwersytet Jagielloński (1–7 lipca 2014 r.) w dniu 7 lipca.

potomków świadków czy sprawców tego wydarzenia, a więc także uwzględniać złożoność wspomnień w zależności od etnicznego czy religijnego pochodzenia, czy tak istotnego obecnie stosunku do Inności. Tym samym może przyczynić się do pokazania kierunku myślenia o przyszłości i przełamania tego, co Bogusław Bakuła uważa za „polski autyzm”, czyli „zamykania się na nowe poglądy, odrzucania rewizji historycznych, jeśli tylko nie pozostają one w zgodzie z sentymentalno-heroicznym kanonem”, mogącym skutkować „traumatycznym milczeniem”²⁵. I w tym kontekście rozumienie pojęcia „postpamięć”, zwłaszcza ze świadomością Holokaustu czy – szerzej – powojennych relacji Polaków z Innymi (Żydami, Ukraińcami) w tle, staje się dla obecnego fragmentu wywodu nie tylko zasadne, ale wręcz konstytutywne.

Takie spojrzenie na przeszłość pozwoli bowiem uzasadnić w rozważaniach na temat *Na wysokiej poloninie* i galicyjskiej tetralogii Strykowskiego występowanie w nich myślenia uniwersalizującego, wybiegającego w przyszłość i umożliwiającego zakwestionowanie tego, co Bartosz Dąbrowski nazywa „konfiskatą pamięci”, rozumianą jako „wykluczenie pewnego obszaru pamięci zbiorowej charakterystycznej dla danej wspólnoty bądź dla danego miejsca”²⁶. Czyli w odniesieniu do współczesnych relacji międzyetnicznych uprawdopodobnić, poprzez przypomnienie powojennych interakcji, nie zawsze przecież dających powody do dumy, myśl o pogodzeniu się z minionym i szansę na wspólne (międzyetniczne, międzyreligijne itd.) odnalezienie się na nowo i wykreowanie wspólnoty jednoczącej, a nie antagonizującej. Prosty przykład uzasadniającym to założenie jest relacja jednej z kobiet, w czasie II wojny zmuszonej do opuszczenia rodzinnego miejsca na dawnych północno-wschodnich rubieżach Polski i odwiedzającej je po wielu latach:

Obiegałam wszystkie uliczki. (...) Pobiegłam nad Niemen oczywiście. Biegłam przez miasto. Deszcz padał. **Pobiegłam tam, gdzie mieszkałam, ale tam nie było można, ale i jechałam w świadomości, że to już będzie inne miasto. Nie rozczarowałam się** (wytl. – M.C.). Ze mną jechał pan, Grodnianin, który straszne przeżywał. On bardzo chciał jechać do Grodna. Wszystko załatwiliśmy. Jedziemy, a on pokazuje mi zdjęcia, opowiada. Ja tak słucham i mówię, że trzeba pamiętać, że tyle lat minęło, my nie wracamy do tego samego miasta, ale on cały czas... no i na dworcu rozstajemy się. (...) Każdy pójdzie w swoją stronę. No i ja obleciałam, obleciałam. Przyszłam o tej godzinie. Stoję na dworcu. Nie ma go. Myślę sobie, gdzieś się zagubił. Za chwilę patrzę, idzie. Głowa spuszczone. Mówi: wyjeżdżamy, nie chcę patrzeć, to nie jest już moje miasto, nic nie znalazłem. Proszę sobie wyobrazić, że jak wracaliśmy do Wilna, ani słowem się już nie odezwał²⁷.

²⁵ B. Bakuła, *Anty-Kresy Daniela Beauvois*, „Odra” 2007, nr 4, s. 54.

²⁶ B. Dąbrowski, *Postpamięć i trauma. Myśleć inaczej o literaturze małych ojczyzn (na przykładzie powieści Pawła Huellego i Stefana Chwina)*, [w:] *Nowe dwudziestolecie (1989–2009)*, red. H. Gosk, Warszawa 2010, s. 213.

²⁷ M. Głowacka-Grajper, dz. cyt., s. 165.

Dla tej kobiety jasnym było chociażby to, że jej rodzinny dom ma dzisiaj innych właścicieli, niewinnych przecież mechanizmom wielkiej historii i należy uszanować ich prawa. Uzmysławia to nie tylko złożone relacje percepcyjne między tzw. „historią wydarzeniową”, przywoływaniem ważnych dat i powszechnie znanych bohaterów a „historią niewydarzeniową”, której próżno szukać w podręcznikach, funkcjonującą jedynie na poziomie lokalnym bądź jednostkowym, lecz eksponuje także związki między historią a pamięcią. Z jednej strony pamięć może być „terapią i sposobem na udzielenie głosu tym, których historia go pozbawiła”²⁸, kultywowaniem pamięci „małych ojczyzn”, czego przykładem jest postać mężczyzny pochodzącego z Grodna w przywoływanym wywiadzie, z drugiej zaś pamięć o przeszłości, akceptująca jednak uwarunkowania teraźniejszości, może przyczynić się do świadomościowego otwarcia, uwolnienia się od nostalgii „małych ojczyzn” i potraktowania historii jako przestrogi na przyszłość²⁹.

Tak obszerne wyjaśnienia wstępne dotyczące możliwości potraktowania tekstów Strykowskiego i Vincenza zgodnie z założeniami postpamięci, określenia związków pamięci z przeszłością i istotną rolą Holokaustu w niej, wydają nam się istotne. Nie tylko bowiem określają pewien zasób pojęć istotnych z punktu widzenia prowadzonych badań nad uniwersalistycznym potencjałem tetralogii, ale także uzmysławiają, iż związany jest on nierozłącznie z motywowanym historycznie charakterem związków międzyetnicznych i międzyreligijnych. Nawiązują tym samym do fundamentalnej dla nas problematyki Innego i pozwolą współcześnie patrzeć na obydwie czwórksięgi w sposób zwerbalizowany przez Czaplińskiego: „Otwartość na Innego z jednej strony i nietolerancyjność z drugiej nie są tedy alternatywnymi modelami społeczeństw, lecz dwoma siłami współistniejącymi w każdym człowieku i przeto przenikającymi każdą zbiorowość”³⁰. Stąd też w tym rozdziale religijna czy etniczna Inność pojawiać się będzie jako punkt odniesienia dla problematyki kulturowego i świadomościowego uniwersalizmu – zgodnie z poglądami zarówno Strykowskiego, jak i przede wszystkim Vincenza, zaistnieć on będzie mógł dopiero wówczas, gdy Inność stanie się oswojoną i nie będzie rodzić obcości³¹.

²⁸ E. Rybicka, dz. cyt., s. 300.

²⁹ O nieprzystawalności koncepcji „małych ojczyzn” do współczesności pisze E. Rybicka, *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 35.

³⁰ P. Czapliński, dz. cyt., s. 122.

³¹ Zob. J. Chłopecki, *Galicja – skrzyżowanie dróg*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółczesność i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995, s. 35.

4.2 Znaczenie Holokaustu dla współczesnego rozumienia tetralogii

W przywoływanej przez Elżbietę Rybicką kategoryzacji pamięci według Pierre’a Nory pojawia się konstrukcja „miejsca wydrążonego z pamięci” jako przestrzeni, po której nie istnieje żadna materialna pamiątka, a pamięć zbiorowa o tym miejscu jest rekonstruowana w coraz mniejszym stopniu, zmierzając ku całkowitemu zapomnieniu. Dotychczasowe badania pokazują, iż definicja ta współcześnie odpowiada coraz pełniej sytuacji literackiej *Na wysokiej połoninie* i tetralogii Strykowskiego, tekstów powoli wypychanych z kręgu literatury żywej, czytowanej i docenianej. Dzieje się tak dlatego, że mityzowana przestrzeń Kresów u Vincenza i „Galicia Felix” sygnalizowana przez Strykowskiego, z uwagi na swój mityczny właśnie, niematerialny charakter, niemożność powrotu do tamtych miejsc, są coraz mniej zrozumiałe dla współczesnego czytelnika. Świadczy o tym choćby ukazana w opowiadaniu Strykowskiego pt. *Syriusz* prowadzona w Kalifornii przez dwóch przyjaciół rozmowa o rodzinnym, galicyjskim, radykalnie zmienionym w wyniku II wojny światowej mieście:

- Widziałeś naszą rzekę po wojnie? Byłeś tam, w naszym miasteczku?
- Tak, ale dawno.
- Znalazłeś tam jakieś żywe ślady?
- Nie znalazłem.
- Byłeś na grobie ojca?
- Nie ma żadnych dawnych grobów. (...)
- Jak wygląda samo miasto?
- Ani jednej znajomej twarzy. (...)
- A jak wygląda Rynek? Pamiętasz, myśmy tam mieszkali.
- Zarósł trawą. (...) Aleja od dworca do Trzeciego Maja znikła. Kasztany i lipy zostały wycięte. (...)
- Było miasto, byli ludzie i za jednym zamachem wszystko znikło. Nie ma. Po prostu nie ma. Starte z ziemi³².

Jednak, jak zauważa Rybicka, „doświadczenie miejsca wydrążonego z pamięci może stać się początkiem twórczości literackiej, w której literatura nie tylko mówi o miejscach pamięci, ale sama staje się swego rodzaju *lieu de memoire*, «żywym archiwum» przeznaczonym do transmisji zapomnianej przeszłości”³³. Zdając sobie sprawę z terminologicznej niezręczności można by stwierdzić, iż takim właśnie „pasem transmisyjnym”, przedłużającym pamięć o bezpowrotnie utraconej specyfice Huculszczyzny i Stryjszczyzny jest wielki dramat

³² *Syriusz. Wybór opowiadań*, Warszawa 1984, s. 194–195. O tęsknocie do nieistniejącego już świata galicyjskiej diaspory pisze m.in. Krzysztof Dariusz Szatravski w *Życiu i tradycji Żydów w powieściach galicyjskich Juliana Strykowskiego* [w:] *Kresy i pogranicza. Historia, kultura, obyczaje*, red. Z. Fras, A. Staniszewski, Olsztyn 1995, s. 223–225.

³³ E. Rybicka, dz. cyt., s. 317. Zagadnienie to porusza Rybicka także w tekście *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2010, s. 471–488.

Holokaustu, tkwiący u podstaw obydwu tetralogii. Założenie to zgodne jest z obserwacjami Zygmunta Baumana, według którego „doświadczenie Zagłady zawiera w sobie kluczowe informacje na temat społeczeństwa, które dzisiaj tworzymy”³⁴. A co za tym idzie, Holocaust powinien zostać uznany za wydarzenie o statusie kluczowym dla ukazania przemian społecznych po wojnie i współczesnych procesów cywilizacyjnych.

4.2.1 „Od *Głosów w ciemności* do krematoriów”³⁵

Ważność Holocaustu dla twórczości Juliana Strykowskiego zdaje się być oczywista, choć jej początki sięgają jeszcze końca lat 20., gdy pisarz debiutował recenzją opowiadania Hameiriego pt. *Kłamstwo*. Jednak aż do roku 1951, kiedy to wydał wspomniany już *Bieg do Fragalà*, na jego działalność literacką składały się przede wszystkim opowiadania (w tym dla dzieci), eseje, ze szczególnym uwzględnieniem świetnych esejów o sztuce włoskiego renesansu, pisane podczas trzyletniego pobytu we Włoszech (gdzie pracował jako korespondent Polskiej Agencji Prasowej) oraz tłumaczenia z rosyjskiego, francuskiego i przede wszystkim hebrajskiego³⁶. Dobitne ukazanie związków literatury z Zagładą otrzymujemy dopiero w *Głosach w ciemności*, wydanych w roku 1956, ale rozpoczętych już w 1943 roku, jeszcze podczas pobytu w Moskwie, a dokończonych w czasie epizodycznego pobytu pisarza w Katowicach w latach 1946–1947, gdzie pracował jako redaktor PAP. O kłopotach z wydaniem *Głosów w ciemności* autor tak opowiadał Piotrowi Szewcowi:

Poza tym skończyłem w Katowicach *Głosy w ciemności*. Po roku zostałem przeniesiony do naczelnej redakcji w Warszawie. Mieszkania nie otrzymałem. Przygarnęli mnie znajomi, z którymi zaprzyjaźniłem się. *Głosy w ciemności* zaniósłem do wydawnictwa „Czytelnik”. Wywołałem popłoch. Po przeczytaniu, kolegium postanowiło nie dawać mojej powieści nawet do cenzury. Oceniono *Głosy w ciemności* jako zamach na socrealizm. Ale nie przyznano się, że główną przeszkodą jest tematyka

³⁴ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009, s. 21, cyt. za: K. Zajas, *Polska literatura nieobecna* [w:] *Na pograniczach literatury*, dz. cyt., s. 118.

³⁵ Formuła stanowi modyfikację tytułu rozdziału *Od „Austerii” do krematoriów* książki Wacława Szadkowskiego *Penetracje i komentarze. Notatnik recenzenta 1960–1965*, Warszawa 1967, s. 46–54. Modyfikacja wynika z założenia, iż to pierwsza część galicyjskiej tetralogii rozpoczyna problematykę Holocaustu w twórczości Strykowskiego.

³⁶ Na marginesie zainteresowania badawczego pozostawiamy mnogość socrealistycznych reportaży pisanych podczas pracy dla lwowskiego „Czerwonego Sztandaru” w latach 1939–1940 i moskiewskiej „Wolnej Polski” w latach 1943–1946. Szczegółowy opis pierwszych kilkunastu lat literackiego funkcjonowania autora *Głosów w ciemności* przedstawia Ireneusz Piekarski w *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010, s. 45–131 (rozdziały: „Chwilowy” tłumacz i recenzent, Nowelista w „świecie młodych”. *Albo o relacjach między tekstami jednego autora oraz „Czerwony” reporter i publicysta „wolnej” Polski. Epizod lwowsko-moskiewski i jego warszawskie reperkusje*). W książce Piekarskiego znajduje się również niezwykle szczegółowa bibliografia podmiotowa (zawierająca 365 pozycji) tekstów pisarza oraz niemal dwukrotnie obszerniejsza bibliografia przedmiotowa; zob. s. 240–290.

żydowska. Prezesem „Czytelnika” był wtedy Żyd (Jerzy Borejsza, wł. Benjamin Goldberg – przyp. M.C.) i ocenzurowany maszynopis nie przeszedł przez cenzurę, leżał w szafie dziesięć lat³⁷.

Dla istoty prowadzonych rozważań istotnym jest dookreślenie, jak owa wspomniana w powyższym cytacie tematyka żydowska została potraktowana. Nie chodzi tu tylko o przywołanie coraz bardziej egzotyzującego się po II wojnie światowej tematu żydowskiej kultury czy historii, ale o to, co Rybicka nazwała miejscem „wydrążonym z pamięci”, które przywołuje się, by utrwalona przeszłość mogła w jakimś stopniu fundować przyszłość. W tym przypadku Zagłada symbolizowana zostaje nie w sposób typowy – jako brama wjazdowa do Auschwitz-Birkenau czy dymiące kominy obozu zagłady, ale dramat powstania w warszawskim getcie z roku 1943. Przekonuje o tym sam Julian Strykowski:

Z opóźnieniem, nie wiem dlaczego, dowiedziałem się o upadku powstania w warszawskim getcie. Dowiedziałem się, że z dnia na dzień przestał istnieć naród żydowski, który po zagładzie znów stał się moim (o młodzieńczym odejściu pisarza od żydostwa szeroko pisaliśmy w rozdziale II – przyp. M.C.). Żyd komunista przestaje być Żydem. Znowu poczułem się Żydem. (...) Przeżyłem wstrząs, dla którego daremnie bym szukał słów. Ale musiałem mu dać wyraz. Jestem, powiedziałem sobie, i zacząłem pisać. Ale co? Muszę postawić żydowskim powstańcom i całemu narodowi nagrobek w miarę moich skromnych sił. Muszę ocalić przed zapomnieniem, co się da. I wróciłem do swych lat dziecińczych, do lat, które zginęły pod namulem zapomnienia. I wielkim wysiłkiem pamięci dźwignąłem tę zdawało się straconą, na zawsze zatopioną Atlantyde. Wydobywały się spod progu mojej pamięci sceny, szczegóły, ludzie, którzy zmartwychwstali. I tak powstała moja pierwsza powieść *Głosy w Ciemności* (pisownia oryg. – przyp. M.C.) i to już stało się tematyką całego życia³⁸.

³⁷ P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991, s. 189. O tej sytuacji wspomina Szewc także w *Synu kapłana*, Warszawa 2001, s. 34. Tam też przywołuje ciekawą informację obrazującą proces przenikania *Głosów w ciemności* do świadomości czytelniczej: „Książkę (...) oddano do składania 4 lipca 1955, a druk ukończono w marcu 1956. Ale przedtem swoją pierwszą powieść (pierwszą zgodnie z chronologią pisania, nie druku – przyp. M.C.) Strykowski ogłosił w 1955 roku w «Twórczości» Iwaszkiewicza” i określa wielką rolę wybitnego skamandryty, przytaczając słowa Zbigniewa Bieńkowskiego o Iwaszkiewiczu: „Kiedy w 1955 roku objął redakcję «Twórczości» oświadczył i publicznie, i prywatnie, że objął ją po to, by opublikować *Głosy w ciemności*. Bo ta powieść nie mogła się przedrzeć przez wydawnicze zapory. Iwaszkiewicz wymusił dla tego niewątpliwego arcydzieła miejsce w literaturze”. Według Szewca, przywołującego opinię krytyków literackich, przyczyną wstrzymywania druku *Głosów w ciemności* była niechęć władz do tematyki żydowskiej w ogóle, istotnym mógł być także fakt, „że książka przedstawiała bunt bohatera przeciwko żydowskiej ortodoksji, a wysuwanie takiej problematyki nie wydawało się zbyt zręczne zaraz po zagładzie Żydów, tamże.

³⁸ J. Strykowski, *Zamiast posłowie – przemówienie Juliana Strykowskiego, wygłoszone na wieczorze jubileuszowym osiemdziesięciolecia urodzin, urządzonym przez Towarzystwo Literatów im. A. Mickiewicza, Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego*, [w:] tegoż, *Juda Makabi*, Poznań 1986, s. 190; zob. też J. Paławski, *Kronikarz żydowskiego losu. Szkice o twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1993, s. 105. O wystawianiu narodowi żydowskiemu nagrobka bądź macewy Strykowski mówił zresztą w wielu wywiadach, zob. np. J. Niecikowski, *Zawsze zaczynam od nowa*, „Współczesność” 1971, nr 22, s. 3, Z. Taranienko, *Realizm mistyczny*, „Literatura” 1972, nr 35, s. 3. Wywiad ten znalazł się także w książce Taranienki *Rozmowy z pisarzami*, Warszawa 1986, s. 261–285. Słowo „jestem”, które tak mocno pobrzmiewa w przywołanym cytacie Monika Adamczyk-Garbowska wiąże z biografią Strykowskiego. Twierdzi, iż pisarz w *Głosach w ciemności* przywołuje siebie jako Aronka, „małego chłopca, który po raz pierwszy idzie do polskiej szkoły i na wszystkie pytania nauczyciela odpowiada «Jestem», bo jest to jedyne słowo, jakie zna. Później okazuje się, że powierzone mu przez ojca słowo będzie dla niego najważniejsze w życiu”, tejże, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 128.

Świadczy o tym wyraźnie tytuł powieści, tak wyjaśniany przez Zbigniewa Bieńkowskiego niedługo po ukazaniu się utworu:

Bo chcąc poprzez śmierć dosłyszeć życie, chcąc dosłyszeć życie mimo wszystko, Strykowski każdy głos rozlegający się w ciemności potęguje, zwielokrotnia, aby ten ocalony świat mógł trwać w każdej rzeczy, w każdym geście, w każdym westchnieniu. To jego walka z narzucającą i zdawałoby się niemożliwą do odparcia petryfikacją śmierci daje temu życiu temperaturę tak wysoką³⁹.

Tak jak *Głosy w ciemności*, rozpoczynające problematykę tragizmu żydowskiego losu w czasie II wojny światowej, większość powieści Strykowskiego dzieje się – jak zauważył Kazimierz Wóycicki – „po końcu świata: po końcu «starego» świata”⁴⁰. Najwyraźniej obrazuje to *Austeria*, utwór opisujący losy prowincjonalnego miasteczka na wschodzie Polski w przededniu I wojny światowej i chwili jej rozpoczęcia. Nie należy się w tym przypadku sugerować czasem akcji utworu, jako że mamy w nim do czynienia w sposób wyraźny z ewokacją Zagłady, a uciekający przed wojskiem kozackim Żydzi, którzy skupili się w karczmie starego Taga są zuniwersalizowanymi „przybyszami ze świata, który właśnie przestał istnieć”⁴¹. Co ciekawe, pomimo różnic czasowych i topograficznych oraz odmiennej, w ujęciu powierzchniowym, problematyki, świadomość końca dotychczas znanego świata Żydów polskich łączy obydwie teksty w sposób zauważalny. Wizja pogromu Żydów przez religijnie i etnicznie rozumianych Innych wisząca nad *sztetlem* w *Głosach w ciemności* (wzburzenie ludności rusińskiej po śmierci młodej kobiety zabitej piorunem podczas miłosnej schadzki z Żydem) materializuje się w *Austerii*, stając się tragiczną rzeczywistością, przynajmniej po części odsłania znaczenie głębinowe, nieoczywiste⁴². Dlatego też – co zauważa Wacław Szadkowski –

pod pewnymi względami ta książka, tak zupełnie odmienna w kształcie artystycznym, w tak różny sposób skonstruowana i wypełniona innego typu narracją – jest tedy kontynuacją myślową

³⁹ Z. Bieńkowski, „*Głosy w ciemności*” Juliana Strykowskiego, „*Twórczość*” 1956, nr 2, s. 165.

⁴⁰ K. Wóycicki, *Kodeks Azrila*, „*Więź*” 1976, nr 3, s. 130.

⁴¹ J. Kisielowa, *Karczma, arka Noego i labirynt losu. O „Austerii” Juliana Strykowskiego*, [w:] *Między Kadenem a Andrzejewskim. W kręgu powieści polskiej XX wieku*, red. W. Wójcik, Katowice 1995, s. 118. Michał Sprusiński koniec znanego świata w powieściach Strykowskiego opisał następująco: „Trzy powieści, kanon prozy Juliana Strykowskiego, trwają już dzisiaj w kanonie klasyki polskiej powieści (tekst pisany był jeszcze przed wydaniem *Echa* – przyp. M.C.). wydane w roku 1956, a pisane jeszcze w dobie wojny *Głosy w ciemności*, późniejsza o dekadę *Austeria* i teraz *Sen Azrila* – prolog tej trylogii. Różni bohaterowie. Jedyna i niepowtarzalna aura nostalgii. Jedyna, egzotyczna społeczność małego miasteczka. Dwie wojny światowe przyniosły jej dwa wyroki zagłady”; tegoż, *Ocalenie z Sodomy*, [w:] tegoż, *Między prawdą a zmyśleniem. Szkice o nowszej prozie polskiej*, Kraków 1978, s. 67.

⁴² Fakt możliwości powierzchniowego i głębinowego odczytywania fabuł powieści Strykowskiego eksponuje Ewa Wiegandt, udowadniając, iż w *Austerii* pierwszy sposób odczytania obejmować będzie jedynie ucieczkę cywilów przed nadciągającym frontem, zaś lektura głębinowa stanowić będzie realizację „archaicznego paradygmatu wędrowki – wtajemniczenia, rozpoznania własnego losu”; tejże, „*Jak trwoga to do Boga*”. *Wybrane przykłady świadomości kryzysowej z twórczości Józefa Wittlina, Juliana Strykowskiego, Tadeusza Różewicza i Mirona Białoszewskiego*, [w:] tejże, *Niepokoje literatury. Studia o prozie polskiej XX wieku*, Poznań 2010, s. 60.

i artystyczną *Głosów w ciemności* – tamtej rekonstrukcji świata pojęć, wyobrażeń, odczuć, obyczajów, z którego pisarz się wywodzi, w którym wzrastał, z którego wyszedł⁴³.

Wydana w 1966 roku *Austeria* nie stanowi jednak bezpośredniej formy kontynuacji pierwszej części tetralogii Strykowskiego⁴⁴. Decyduje o tym między innymi zmiana konstrukcji narratora – Aronek, porządkujący strukturę *Głosów w ciemności* – nie jest zdolny objąć swym dziecięcym umysłem tragicznej logiki nieuchronnie zmieniającego się świata. Dopiero *Austeria* daje znacznie pełniejszą wiedzę o narastaniu w świecie geopolitycznych konfliktów i dojrzewaniu procesów, które w niedługiej perspektywie bezpowrotnie zniszczą znany dotychczas świat, sprawiając, że rzeczywistość przedstawiona w tym utworze składać się będzie z zamknięcia wątku *belle époque* i wyeksponowania motywu *fin de siècle*⁴⁵. Jednak wciąż obecne jest w niej przeświadczenie, że wszystko to, co spotyka bohaterów, ma swoje zakotwiczenie w przeszłości, stąd też symbolizowana w tekście problematyka Zagłady dla Strykowskiego zaczyna się tak naprawdę nieco ponad dwadzieścia lat wcześniej, co zauważa Józef Wróbel: „Zalążki tej katastrofy, która zmiotła polsko-żydowski świat przychodząc z zewnątrz w czasie II wojny światowej dostrzega Strykowski już u progu XX wieku jako immanentnie wpisane w jego los”⁴⁶.

Widoczne jest to bardzo wyraźnie w powieściowych losach dwojga młodych, kochających się ludzi – Buma, syna introligatora Kramera i Asi, córki fotografa Wilfa i dotyczy ich dwukrotnej, w fabule utworu, śmierci. Pierwsza ma charakter symboliczny i dzieje się w czasie przedstawienia amatorskiego teatru „Nasza scena”, wystawiającego sztukę pt. *Za późno*. W niej to grani przez Asię i Buma bohaterowie, na wzór nieszczęśliwych kochanków z Werony, nie mogąc być razem z uwagi na różnice majątkowe obydwu rodzin, zażywają truciznę i umierają w męczarniach. Druga zaś ma – niestety – wymiar realny i to ona właśnie jest czytelną antycypacją tragizmu Holokaustu. Tyleż straszna, co, niepotrzebna, bezcelowa i odarta z eschatologicznego majestatu śmierć staje się figurą losu wszystkich Żydów, który zginęli w czasie II wojny światowej. Zaś sprowadzenie jej do losów dwojga zaledwie młodych

⁴³ W. Szadkowski, dz. cyt., s. 51.

⁴⁴ Wspomina o tym M. Sprusiński, pisząc: „Jednak *Austeria* nie jest aneksem do *Głosów w ciemności*, ani ich lustrzanym odbiciem. Równie bogata, polifoniczna problematyka, okazuje się jeszcze znakomitsza w sferze języka, który nie strzeże już ścisłych linii granicznych między poezją a prozą”; tegoż, dz. cyt., s. 65.

⁴⁵ Obecność tych dwóch wątków w micie galicyjskim określiła Ewa Wiegandt w *Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988. O końcu galicyjskiej Arkadii z perspektywy politycznej ciekawie pisze Zbigniew Pucek, twierdząc, iż „siłę swoją monarchia (austro-węgierska – przyp. M.C.) musiała czerpać z istniejących podziałów i umiejętnego ich wykorzystywania w polityce wewnętrznej oraz zewnętrznej. (...) W rezultacie podziały te często ulegały zaostreniu i antagonizacji, co ostatecznie rozsadziło miało państwo Habsburgów od wewnątrz i unicestwiło galicyjską Arkadię”, tegoż, *Galicyjskie doświadczenie wielokulturowości a problem więzi społecznej*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁶ J. Wróbel, *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Kraków 1991, s. 13.

i zakochanych ma na celu uhonorowanie tych, którzy umierając pośród milionów innych utracili szansę na śmierć godną poprzez pamięć i współczucie, gdyż cierpienie tak powszechne wykracza już poza zdolności percepcyjne człowieka i jego zdolność empatii.

Dramat Holokaustu, śmierci, która nie wybiera i przychodzi nagle, upersonifikowany w postaciach i śmierci Buma i Asi widoczny jest na dwóch płaszczyznach. Pierwszą z nich stanowi absurdalność samej śmierci pary: Bum zostaje powieszony niejako „w zastępstwie” poszukiwanego szewca Szymona, zaś Asia jest przypadkową ofiarą chaotycznej strzelaniny w miasteczku. Znacznie istotniejszy jest jednak dramat niemożności zachowania rytuałów pogrzebowych, które – zgodnie z żydowską wiarą – mają umożliwić zmartwychwstanie ciał wraz z nadejściem Mesjasza, widoczny na przykładzie pośmiertnych losów dziewczyny⁴⁷. Trudno o ich zachowanie już w austerii, jako że wojenna zawierucha oraz przepełnienie karczmy bardzo utrudnia zadośćuczynienie odwiecznym obyczajom, jednak to, co najgorsze, miało dopiero nadejść. Przekonuje o tym rozmowa Taga z księdzem, który próbował pomóc Bumowi, wywożąc zwłoki Asi na *kirkut*:

- To wielkie nieszczęście, kiedy zwłoki umarłego znikają z domu. I to stało się u mnie! W moim domu. A gdzie znajduje się teraz ona?
- Kozacy zabrali razem z linijką (rodzaj konnego wozu – przyp. M.C.).
- Co znaczy zabrali?
- Gwałtem. (...)
- Niech ją komendant odda. Żeby ją pogrzebać, jak należy, według naszych przepisów.
- On już nic nie pomoże.
- Co oni z nią zrobili?
- Oblali naftą i wrzucili do ognia. Tak mi powiedziano, sam nie widziałem już tego⁴⁸.

Sytuacja ta w sposób dosłowny odsyła ku rzeczywistości Zagłady. Spalenie zwłok jedynej córki fotografa Wilfa pozwala niemal bezpośrednio odczuć, jak niewyobrażalna tragedia spotkała całe pokolenia Żydów uśmiercanych w komorach gazowych, a następnie palonych w krematoryjnych piecach w obozach rozsianych na terytoriach zajętych przez III Rzeszę.

⁴⁷ Pisze o tym Alan Unterman: „Z chwilą stwierdzenia zgonu trzeba niezwłocznie rozpocząć przygotowania do pogrzebu, gdyż opóźnianie pochówku jest zabronione. (...) Istnieje szereg obyczajów, związanych z przygotowaniem zmarłego do pogrzebu, noszącym nazwę *tahara*, czyli «oczyszczenie». Zajmuje się tym grupa ochotników żydowskich, tworzących *chewra kedisza*, czyli «święte bractwo», które również czuwa nad prawidłowym przeprowadzeniem pochówku. Zmarły Żyd musi spocząć w ziemi poświęconej, nie wolno go pochować na cmentarzu nieżydowskim”, tegoż, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 200–201. Opis ten znajduje potwierdzenie w *Austerii*, w pełnej obaw wizji Taga dotyczącej jego własnej śmierci: „Bum zaniósł Asię na cmentarz. Gerson mu pomógł ją wynieść. Pod oknem chodzą pogrzebowi Żydzi z Towarzystwa Śmierci, w puszkach brzęczą monety: «Jałmużna ocala przed śmiercią! Jałmużna ocala przed śmiercią!». Leżę nagi na ziemi, nogi zwrócone ku drzwiom, na słomie, która została po Asi. Żydzi obmywają mnie, owijają w śmiertelne płótna, kładą na powieki gliniane skorupki rozbitego garnka. A potem wyrzucają przez okno. Jewdocha rzuca mną przez pleciony płot. Żona rzuca do potoku. Zbeczczeszczone zostały zwłoki i nigdy nie wejdiesz do grobu spokoju”, s. 292.

⁴⁸ *Austeria*, s. 333.

Piękna twarz Asi przywraca na powrót godność i podmiotowość mnogości bezimiennych ofiar Holokaustu, a równocześnie, poprzez siłę wydźwięku jednostkowego cierpienia, głębiej uświadamia okrucieństwo nazistów, z aktu umierania czyniących jedynie statystyczny fakt.

Jak wiadomo, Julian Strykowski przeżył II wojnę światową na Wschodzie i nie był bezpośrednim świadkiem unicestwienia swego narodu. Chęć wystawienia mu symbolicznej macewy skłoniła go jednak do prób odtworzenia dramatyzmu sytuacji przy pomocy typowych dla Holokaustu zestawów obrazowych. Obok sytuacji zbezczeszczenia zwłok Asi poprzez niemożność dokonania pogrzebowych rytuałów i ostateczne jej spopielenie, obraz płonących ludzi pojawia się jeszcze raz, w czasie, gdy Kozacy podpalają miasteczko. Wówczas to od strony Szpitala Powszechnego daje się słyszeć rozdzierający, choć z czasem słabnący głos płonącej młodej dziewczyny proszącej o pomoc, która nie nadchodzi.

Natrętny obraz obozu zagłady, a konkretnie znanej choćby ze wstrząsających fotografii i opowieści ocalałych sytuacji każdorazowej selekcji na obozowej rampie po dotarciu transportów Strykowski stara się upamiętnić w scenie spędzenia na rynek wszystkich mieszkańców miasteczka, w której rolę esesmana pełni kozacki żołnierz:

To był ten sam kozak z czubem. (...) Puszczał nagle konia między tłum i trząsał nahajką. Ludzie zakrywali głowy rękami. Przemieszani szewcy z kuśnierzami, krawcy z blacharzami, stolarze z kupcami! Przemieszani mężczyźni brodaci z golonymi, przemieszane kobiety w perukach z kobietami, które noszą własne włosy. (...) Kozak z czubem zatoczył koło na rynku i spędził jak stado owiec rozprasających się ludzi⁴⁹.

W tym samym wycinku fabuły powieści Strykowski podejmuje także próbę wczucia się w psychikę ludzi, którzy bez walki, z głęboką rezygnacją poddawali się wojennemu losowi, pozwalali segregować się na rampie, wsadzać do wagonów jadących do obozów koncentracyjnych bądź zamykać w gettach – czasowych miejscach odosobnienia, będących tylko etapem w drodze do krematoriów⁵⁰. Z jednej strony wydaje się to ukazywać naiwność ludności żydowskiej w kontaktach z nazistami, z drugiej zaś pisarz ma świadomość długo

⁴⁹ Tamże, s. 307–308. W obszernych zbiorach instytucji zajmujących się upamiętnieniem Zagłady znaleźć można wiele relacji z rampy ukazujących niezwykle dramatyzm tej sytuacji. Zobrazowany jest on choćby w relacji laureata Pokojowej Nagrody Nobla, Eliego Wiesela, który jako piętnastolatek znalazł się w Auschwitz-Birkenau: „Wyszedł nam na powitanie oficer SS z pałką w dłoni. Rzucił rozkaz: «Mężczyźni na lewo! Kobiety na prawo!» Te sześć słów wypowiedział cicho, spokojnie, bez emocji. Sześć prostych, krótkich słów. Ale dla mnie był to moment rozstania z matką. Nie miałem czasu myśleć, ale czułem uścisk dłoni ojca. Zostaliśmy sami. Przez ułamek sekundy widziałem jeszcze moją matkę i siostrę, kierujące się na prawo. Czipora trzymała rękę matki. Widziałem, jak znikają w oddali. Matka gładziła siostrę dłonią po jasnych włosach, tak, jakby chciała ją ochronić. Ja zostałem z ojcem i innymi mężczyznami. Nie zdawałem sobie wówczas sprawy z tego, że właśnie w tej chwili, w tamtym miejscu, na zawsze rozstawałem się z matką i siostrą”, http://www.zydziwpolsce.edu.pl/biblioteka/zrodla/r3_4c.html (dostęp: 07.11.2017).

⁵⁰ Zagadnienie wprowadzania czytelnika w atmosferę psychiki bohatera w *Austerii* zauważa także Anna Sobolewska w tekście *Ostatnia nitka wiary. Poszukiwania religijne w powieściach Juliana Strykowskiego*, [w:] tejsze, *Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992, s. 162.

trwającego wśród ludności żydowskiej przeświadczenia, iż cierpienie ma sankcję religijną, a okropności II wojny światowej to kara za winy narodu wybranego⁵¹. Ukazuje to próba ocalenia przez rabina miasta zakładników pojmanych po zabiciu przez Szymona kozackiego żołnierza. Zebrani mieszkańcy zachowują się jak bezwolna masa, a jedyne, na co ich stać, to modlitwa, próba przypodobania się żołnierzom, błagania o zachowanie życia lub upokarzające deklaracje:

Rabinowi zadrżały wargi. Szeptał cicho modlitwę. (...) Kobiety zaczęły płakać, mężczyźni też płakali. Tylko dzieci nie płakały. Oficer skrzywił się i zawołał, żeby zaraz przestali płakać. Bogaty Żyd, właściciel sklepu korzennego, największego w mieście, Rechter, krzyknął: „Sza! Przestańcie płakać. Pan oficer nie lubi, jak się płacze”. Płacz ustał. Kobietom jeszcze drgały podbródki, obejmowały i całowały swoje maleństwa. Mężczyźni, którzy mieli okulary, zdejmowali je i przecierali palcami. Tylko barczysty handlarz bydlęciem głośno pociągał nosem: „Boże, Bożuniu, pomóż albo ogłusz!”. Z boku wysunął się prezes gminy wyznaniowej (...) i przemówił: „(...) Nie wiemy, jakie są wasze zwyczaje. Ale będziemy je respektować i postaramy się zrobić wszystko, zapewniam was o tym jako prezes zboru izraelskiego, dołożymy wszelkich starań, ażebyście byli zadowoleni, jak długo u nas pozostaniecie”⁵².

4.2.2 Holokaust – wtórna motywacja *Na wysokiej poloninie*

Na wysokiej poloninie jawi się jako prezentacja rzeczywistości arkadyjskiej, „słowiańskiej Atlantydy”, miejsca zgodnej koegzystencji wielu narodów. Należy jednak wyraźnie wyeksponować w niej ważność żydowskiego komponentu kulturowego, niezwykle przez Vincenza docenianego, współkonstytuującego kresowy paradygmat kulturowy. Żydowski świat był znany pisarzowi od dziecka, rozumiał go i czuł się z nim zżyty, jednak to dopiero okres II wojny światowej i zagrożenia z niej płynące, zwłaszcza dla Żydów, uświadomiły Vincenzowi ważność utrwalenia pamięci o nich i skłoniły do częstego werbalizowania swego bliskiego stosunku do przedstawicieli narodu wybranego zamieszkujących Huculszczyznę. Świadczą o tym chociażby następujące słowa:

Niejednokrotnie przyznawałem się do tego – pisał w roku 1940 na Węgrzech – że jestem przyjacielem Żydów. Należałoby każdorazowo dodać, że to nie jest i nie może oczywiście być żadnym komplementem dla Żydów, a tylko mnie samemu przynosi zaszczyt niezasłużony. (...) „Zagadnienie

⁵¹ Tzw. „teologia po Oświęcimiu”, w której nie tylko zaczęto kwestionować winy Żydów w zaistnieniu Holokaustu, ale nawet sugerować nieistnienie Boga, ma oczywiście podstawy w Nietzscheańskim „Gott ist tot”. Po II wojnie światowej została ona rozwinięta przez rabina Richarda Rubinsteina, który w swej książce *Po Auschwitz* stwierdził, iż Boga należy traktować jako „Tego, Który Umarł”. W podobnym tonie wypowiadał się jeden z najwybitniejszych i najtragiczniejszych pisarzy Holokaustu, Primo Levi, który w jednym z wywiadów wypowiedział znamienne słowa: „Skoro jest Auschwitz, to nie może być Boga”; zob. F. Camon, *Rozmowa z Primo Levim*, „Literatura” 1996, nr 6, s. 21. Znakomity tekst poświęcony teologii śmierci Boga autorstwa Michała Jędrzejka zatytułowany *Teologia śmierci Boga – 50 lat później ukazał się* w „Znaku” 2016, nr 10, s. 62–69.

⁵² *Austeria*, s. 312–313.

żydowskie” to zagadka tak tragiczna, że odsłonięcie jej, a raczej przecucie tego, co ona znaczy, przynosi temu, któremu dano, niemałe odznaczenie⁵³.

W napisanym w roku 1954 eseju *Ofiary w Kołomyi* tak zaś wspominał zabitych żydowskich przyjaciół z Kołomyi, miasta, w którym uczęszczał do gimnazjum:

Wspominam profesora greki Zachariasza Dembitzera, który nas nauczył miłości do Homera. Wspominam mego sąsiada, sprawiedliwego starca Berla Lantnera, który prowadzony przez gestapowców uspokajał przerażonych i szemrzących a licznie zgromadzonych chłopów: „Dzieci, to wszystko do Boga, nie narzekajcie”. (...) Wspominam babcię Hulesową, która małą nogami przemierzała Kołomyję i z datków założyła ochronkę dla sierot żydowskich, a w osiemdziesiątym roku życia wraz z prawnuczką została wywieziona przez hitlerowców. Wspominam parę ubogich staruszków pod Kosowem, którzy, choć nieznajomi, zaprosili nas na nocleg w czasie okupacji, podczas nocy szczególnie mroźnej, do swej półpodziemnej chaty. Dziesiątki i setki lic z tamtego brzegu tłoczą się. Pozdrawiam je⁵⁴.

Cytaty te mają charakter komplementarny, dopełniający się, ukazują początek i dramatyczny koniec losu Żydów: z jednej strony eksponują ważność kultury żydowskiej dla miejsc i czasów, w których miała ona szansę rozkwitnąć, z drugiej zaś stanowią – używając sformułowania Strykowskiego – macewę postawioną tym wszystkim, których pochłonął Holocaust. I podobnie jak autor *Austerii*, będąc świadomym jego depersonalizującego charakteru, stara się w przywoływaniu konkretnych osób dać twarz i charakter ofiarom *Szoah*. Zauważa to także Kazimierz Adamczyk, pisząc o Vincenzie, iż „jego literacką odpowiedzią na Zagładę było wypełnienie w krajobrazie karpackim pustego miejsca po Żydach i kulturze chasydzkiej, którą uważał za przejaw nowej religijności”⁵⁵. Potwierdzają to również słowa samego Vincenza, który tak odpowiedział na powojenne zaproszenie Karola Kuryluka do współtworzenia książki o dawnym Lwowie:

Ach, mój panie Karolu, redaktorze, a raczej animatorze tych wspomnień. (...) Zachęcając mnie, ostrzega pan równocześnie trwożliwie, aby nie robić ze Lwowa „utraconego raju”. Miałem i ja swoje opory przeciw Lwowowi i to od najmłodszych lat. (...) Ale zostawmy to na kiedy indziej. (...) Według Dantego Bóg nie jest ograniczony do raju, a raj nie jest w przestrzeni, jak mówi poeta, *Non é dove*. I Lwów nie jest w przestrzeni, gdzieś z tamtej strony Sanu, ani nie ogranicza się do okresu lat przedwojennych czy innych. Lwów to zamiar, obietnica i możliwość. I po co się ich wypierać? Zażydzając na nowo tę straszliwą dla nas pustkę, idę mimo woli śladami Dantego Alighieri, który tak zaludnił dziedzicznie

⁵³ S. Vincenz, *Outopos. Zapiski z lat 1938–1944*, oprac. A. Vincenz i J. A. Choroszy, Wrocław 1992, s. 102–103.

⁵⁴ S. Vincenz, *Ofiary w Kołomyi*, [w:] tegoż, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 61–62. Przywołane w cytacie słowa Berla Lantnera ukazują przeświadczenie o wpisaniu wojennych cierpień w Boży plan i w swej wymowie są bliskie zachowaniu mieszkańców ukazanych w *Austerii*. O ważności kwestii żydowskiej w twórczości Vincenza świadczy też bibliografia przedmiotowa tekstów ją rozpatrujących; zob. A. S. Kowalczyk, *Stanisław Vincenz wobec Zagłady*, [w:] *Literatura polska wobec Zagłady*, red. A. Brodzka-Wald, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa 2000, s. 167.

⁵⁵ K. Adamczyk, *Doświadczenia polsko-żydowskie w literaturze emigracyjnej (1939–1980)*, Kraków 2008, s. 143.

najwyższe regiony raju patriarchami, prorokami, a nawet niewiastami żydowskimi. Czynię to nie dlatego, jakobym był powołany, ale właśnie z obawy, że powołanych już nie stało⁵⁶.

Na podstawie powyższych przykładów widać, iż przywoływanie minionego świata żydowskiego to ważny cel eseistyki Vincenza. Jak zaś wygląda ta sytuacja w odniesieniu do *Na wysokiej połoninie*? Wydawać by się mogło, że kwestia Holokaustu nie może być w huculskiej tetralogii obecna, z tej prostej przyczyny, iż zamysł dzieła pojawił się już przed II wojną światową, a pierwszy tom cyklu – *Prawda starowieku* – ukazał się drukiem w roku 1936. Co prawda od trzech rządził już w Niemczech Hitler, który nie krył swej nienawiści do Żydów, ale wówczas niewielu jeszcze mogło przypuszczać, jaką hekatombę szykuje. Wojna, a zwłaszcza Holokaust, wykraczały poza granice, nawet pisarskiej, wyobraźni.

Eugenia Prokop-Janiec stawia jednak na pozór nielogiczną tezę, iż *Prawda starowieku*, choć jest pierwszym ogniwem czwórki, może być uznana za dzieło powojenne, a cały cykl, choć w większości wydany po II wojnie, mieścić się będzie w poetyce dwudziestolecia międzywojennego. Badaczka sugeruje jednak, by przedwojenne wydanie *Prawdy starowieku* potraktować jako utwór autonomiczny, „niewpisujący się bez reszty w całość Vincenzowskich żydowskich tematów”⁵⁷, jako że publikacja powojenna różni się od pierwowzoru. Istota owej różnicy tkwi właśnie w postrzeganiu Żydów – Vincenz, o którym mówi się, że nie potrafił mówić o zagładzie Żydów inaczej, niż ze łzami w oczach⁵⁸, do powojennego wydania pierwszego tomu cyklu wprowadził wiele opowieści żydowskich, gdyż pierwotnie Żydzi byli tylko postaciami epizodycznymi i znacznie rozszerzył zakres ich fabularnej obecności, mocno eksponowanej następnie także w pozostałych częściach tetralogii. Dalekie grzmoty, zwiastujące dziejową burzę i antycypujące losy Żydów w czasie II wojny światowej widoczne są choćby w wypowiedzi dyrektora Mandla, przedstawiciela trustu drzewnego skupującego drewno od butynarów kierowanych przez Fokę Szumejowego. Mandl był Niemcem,

⁵⁶ S. Vincenz, *Lwowskie kosmopolity*, [w:] tegoż, *Tematy żydowskie*, dz. cyt., s. 48. Sytuację tę w odniesieniu do światopoglądu Vincenza i jego relacji z Żydami opisuje także Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz. Pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów*, Lublin 2006, s. 116–120.

⁵⁷ E. Prokop-Janiec, „*Na wysokiej połoninie. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*”: motywy żydowskie wobec literatury Dwudziestolecia, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002, s. 264.

⁵⁸ Zob. np. A. Sobolewska, *Kabalista z Czarnohory. Tematy żydowskie w twórczości Stanisława Vincenza*, [w:] tejże, *Mistyka dnia powszedniego*, dz. cyt., s. 150 i J. Hersch, *Stach Vincenz: orędownik zaginionego świata*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 2, s. 8. Tak intensywne przeżywanie Zagłady zakłócało racjonalne podejście Vincenza do *Szoah*. W eseju *Qu’une larme dans l’océan* snuł on nierealną wizję żydowskiego oporu wobec nazistów: „gdyby ktoś rozpałał ogień cywilnego nieposłuszeństwa wobec gwałtu wśród tych mas, co zgłaszały się do punktów koncentracyjnych i tam czekały miesiącami, nawet latami na koniec! Może naród pokoju czekał na iskrę? Gandhi, jak wyczytałem w pewnej relacji z *interview*, doradzał Polakom, aby nie porzucali oporu z bronią w rękę do ostatka, skoro sami nie widzą możliwości duchowej akcji bez gwałtu, gdyż nawet wojna jest lepsza niż uległość gwałtowi, posłuszeństwo wobec gwałtu”, tamże, [w:] *Tematy żydowskie*, dz. cyt., s. 111.

przewrotnie uznającym swój kraj za najmniej antysemicki w Europie i jednocześnie uważającym zamieszkujących Huculszczyznę chasydów za najbardziej zacofanych: „Tych wszystkich polskich Żydów odstąpiłbym bez skrupułów caratowi, ale tak irytujących, tak zacofanych, a pysznych w swej ciemnocie, jak Żydzi z Karpat, dotąd nie spotykałem. (...) Takich niechaj carat osiedla gdzieś w swoich kantonach i cywilizuje twardą ręką”⁵⁹. Podobny sens przebija się z wypowiedzi Weisera Chaima, który twierdził, iż cudem jest to, że „Żydzi jeszcze wciąż istnieją. Czyż to możliwe bez cudu?” – i dodawał zarazem, jakby wyrażając nadzieję samego Vincenza na przyszłość: „Cóż robić? Trzeba naprzód udowodnić, że nie cud, a na przyszłość tak urządzić, aby istnieli bez cudu”⁶⁰.

Uświadomienie sobie, iż to właśnie Holokaust stał się podstawą uzupełnienia zamysłu *Na wysokiej połoninie* o problematykę żydowską w jej tragicznym nierzadko wymiarze pozwala także inaczej spojrzeć na wspominaną już historię Rarytasa – żydowskiego krawca z Ostrej pod Krakowem, który decyzją polskiego szlachcica znalazł się na cesarskim dworze w Hiszpanii. W poprzednim rozdziale rozpatrywaliśmy tę historię w kontekście zachowań kolonialnych, jednak, jak zauważa Andrzej Stanisław Kowalczyk, możliwe jest także spojrzenie na nią w perspektywie Zagłady i panujących wówczas relacji chrześcijańsko-żydowskich. W takiej sytuacji –

inaczej rozumie legendę o Pinkasie czytelnik, z którego świata Żydzi zniknęli naprawdę, a pojedynczy ocalali są prawdziwymi rarytasami. Tłumy żądające oswobodzenia Pinkasa przywodzą na myśl zgoła inne zachowania: pogromy, oblawy, łapanki, czy obojętność mas wobec eksterminacji narodu żydowskiego. Odczytywana w kontekście XX-wiecznego antysemityzmu i zagłady Żydów europejskich stara opowieść staje się ironiczna, a przez to zyskuje nowe znaczenia. (...) Nie przekroczymy uprawnień interpretatora, gdy powiemy, iż legenda o rarytasie stawia pytanie o odpowiedzialność chrześcijan za Zagładę. (...) Opowieść czy mit o Pinkasie ukazuje spiralę wrogości, od której kolejne pokolenia nie potrafią się uwolnić⁶¹.

4.3 Filozofia dialogu i postkolonializm – narzędzia współczesnego badania tetralogii

Konstatacja zwracająca uwagę na źródła Holokaustu, do których – według Vincenza – należy niestety także etniczna wrogość chrześcijan lub przynajmniej, jak pisze Ubertowska, „grzech zaniechania” powoduje, że po wojnie Żydzi stali się dla Polaków „bolesnym Innym”⁶².

⁵⁹ *Zwada*, s. 551. Mandl w postawie Żydów dostrzega także winę polskiej szlachty: „ci sami Żydzi gdzie indziej już dawno by się ucywilizowali, ale szlachcice utrzymują ich w ciemnocie, bo sami nie umieją nic robić, a raczej jeszcze więcej, nie chcą nic robić”. Co ciekawe, całkowicie odmienne stanowisko zachowywał pochodzący z Rosji dyrektor Jacobs, doceniający kulturotwórczą rolę Żydów: „Ach te dzikie Karpaty, niby to centrum, a śpią, bo widocznie za dzikie, i dlatego zbrakło tam Żydów, ale zjawia się i wówczas Karpaty się zbudzą”, tamże.

⁶⁰ *Barwinkowy wianek*, s. 75.

⁶¹ A. S. Kowalczyk, dz. cyt., s.173–174.

⁶² A. Ubertowska, *Paradoksy Innego*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1–2, s. 142.

Świadomość, że fakt ten musi w istotny sposób wpływać na wzajemne relacje, powodowała, iż we wspomnianym już eseju *Ofiary w Kołomyi* Vincenz z wielkim smutkiem pisał o Zagładzie, jako o tej, której ogrom i niewyobrażalna wręcz skala uniewrażliwiły ludzi na zło, które się wydarzyło. Zwraca tym samym uwagę na sposób, w jaki po wojnie postrzegało się dramat ludności żydowskiej, tym bardziej, iż przecież nie był on autonomicznym – zbyt wielu nie-Żydów także opłakiwało swych bliskich, by zwrócić należną uwagę jedynie na żydowską hekatombę:

Oszałamiające cyfry zgrozy i zagłady przyczyniły się jak dotąd bardziej do zubożenia niż do pamiętania. Można prawie rzec, że ugruntowują obojętność, bo nikt mówiąc „milion” nie może sobie wyobrazić czegoś więcej niż cyfry. Z kolei nie może udzielić milionowi ofiar naprawdę ludzkiego współczucia, solidarności, żałoby. I zadumajmy się nad tym, że organizatorzy mordów w zamiarach swych dążyli do tego właśnie: do wytworzenia zubożenia. A widzimy w rezultacie, że im bardziej ludzie są otrzaskani z zawrotnymi cyframi zagłady, tym bardziej, osiągając jak gdyby wyłącznie statystyczną formację duchową, przytępiają wrażliwość⁶³.

Dlatego też *Na wysokiej połoninie* w swym zamyśle – jak pisze Anna Sobolewska – „jest świadectwem ogromnego wysiłku ocalenia przeszłości”⁶⁴. Przypomnijmy, nie tylko mitycznej przeszłości czarnohorskiej Arkadii, ale także cierpień Żydów w czasie wojny. Vincenz stawia się tym samym pośród tych pisarzy, którzy stają w opozycji wobec słynnego stwierdzenia Theodore’a Adorno, że po Auschwitz, niemożliwym jest już pisanie wierszy, czy – w szerszym znaczeniu – tworzenie literatury. Stanisław Vincenz wyraźnie polemizuje w tym względzie zarówno z Adorno, jak i chociażby Henrykiem Grynbergiem, uważającym, iż w polskiej świadomości powojennej dominują „odmowa pamięci” i „odmowa współczucia”, będące zawołaną formą antysemityzmu. Dlatego też autor *Drohobycza, Drohobycza* twierdził, że doświadczenie Holokaustu powinno być przynależne ludności żydowskiej i głośno oponował wobec pięknej, uniwersalizującej z ducha maksymy Zofii Nałkowskiej, iż to „ludzie ludziom

⁶³ S. Vincenz, *Ofiary w Kołomyi*, dz. cyt., s. 58.

⁶⁴ A. Sobolewska, *Kabalista z Czarnohory...*, dz. cyt., s. 158. Pisząca porównuje pod tym względem pisarstwo Stanisława Vincenza do *W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta. Bardzo trafnie wyraził to także Krzysztof Zajas: „Cały wielki wątek żydowski był u niego próbą ratowania tej straty, wyraźnym i jednoznacznym powiedzeniem Polakom, że ich kultura to także kultura żydowska, a chasydyzm na ich ziemi jest tak samo naturalny, jak katolicyzm szlachty czy pogańskawy grekokatolicyzm Huculów. Że ta ziemia dla chasydów też jest święta, bo to ich ziemia. W przeciwieństwie do większości Polaków Vincenz potrafił o polskich Żydach opowiadać normalnie, bez tej chorobliwej drażliwości, która łatwo prowadzi ku skrajnym sądom. W pierwszych latach powojennych unikał tematu żydowskiej zagłady, nawet słowo *holokaust* nie pojawia się w jego pismach. Z drugiej jednak strony mówił o Żydach wiele, wywoływał ich z pamięci jak świadków innej, wieloetnicznej Polski, która później zapominała o swych dzieciach”, tegoż, *Stanisław Vincenz i Europa kultur*, [w:] *Od polityki do poetyki. Prace ofiarowane Stanisławowi Jaworskiemu*, red. C. Zalewski, Kraków 2010, s. 217.

zgotowali ten los” i uważał za uprawnione jedynie sformułowanie: „Ludzie Żydom zgotowali ten los”, uznając próby uniwersalizacji Holocaustu za jego zawłaszczanie⁶⁵.

Tym jednak, co łączyć będzie obydwu pisarzy jest fakt zbierania fragmentów przeszłości w celu uchronienia przed niszczącym działaniem czasu. Obydwaj stają się strażnikami grobów, pragnącymi wyrazić pamięć o *Szoah* w sposób artystycznie dla siebie właściwy. Jak bowiem twierdził Sławomir Buryła w swym tekście o twórczości Grynberga, „milczenie okazuje się aktem tchórzostwa, o wymiernych następstwach natury moralnej. Prawda o Zagładzie przestaje być jedynie sprawą ocalonych, a jawi się jako ostrzeżenie dla ludzkości”⁶⁶. Dokładnie tak samo można by powiedzieć o pisarstwie Vincenza. W obliczu rozrachunków z polsko-żydowską przeszłością, które w różnym natężeniu występowały (i nadal występują), autor *Dialogów z Sowietami* ma absolutną świadomość, że sposobem na głośne wybrzmienie tego ostrzeżenia jest szanowanie każdej Inności, osobności i jednostkowości. Dlatego też należy za Sobolewską stwierdzić, że „jedyną godną relacją międzyludzką jest relacja dialogu, a nie dominacji człowieka nad człowiekiem, nawet werbalnej”⁶⁷. Doskonale przedstawia to Vincenz w opowieści o bałagulah z *Barwinkowego wianka*, w której to Bjumen Petranker udawał, co prawda w odniesieniu do prowadzenia interesów, że „sto procent racji nie istnieje”:

Nie ma co rozumieć. Jeśli dwóch się kłóci, a jeden ma rzetelnych 55% racji, to bardzo dobrze, i nie ma co się szarpać. A kto ma 60% racji? To ślicznie, to wielkie szczęście, i niech Panu Bogu dziękuję. A cóż by powiedzieć o 75% racji? Mądrzy ludzie powiadają, że jest to bardzo podejrzane. No, a co o 100%? Taki co mówi, że ma sto procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rabuśnik, największy łajdak⁶⁸.

Ta krótka paraboliczna opowieść pokazuje, że dialog, co zauważył Marek Klecel, jest jedną z głównych kategorii pojęciowych i życiowych Vincenza⁶⁹.

⁶⁵ Słowa Henryka Grynberga przywołał M. Zaleski, *Formy pamięci*, Gdańsk 2004, s. 165. Postać Grynberga przywołujemy tu zresztą nieprzypadkowo – w kontekście trudnych relacji polsko-żydowskich, zarówno powojennych, jak i tych mających miejsce w czasie II wojny światowej, zajmuje ona miejsce ważne: zarówno do śmierci jego ojca, jak i kilkuletniego zaledwie brata przyczynili się – niestety – Polacy.

⁶⁶ S. Buryła, *Literatura pamięci: o pisarstwie Henryka Grynberga*, „Literaturoznawstwo: historia, teoria, metodologia, krytyka” 2007, nr 1, s. 173–174. W artykule tym Buryła szeroko opisuje także obowiązki pisarza jako „strażnika grobów”. Jak twierdzi, najważniejszym z nich jest: „strzeżenie prawdy o przeszłości, co najczęściej oznacza dbałość o to, by jej nie fałszowano. Zagłada, która zmiotła z powierzchni ziemi gwarne niegdyś żydowskie miasteczko-*shtetl*, ma również inny wymiar (być może nawet groźniejszy, dokonujący się na naszych oczach). Jest to proces, który należałoby nazwać „egzorcyzmowaniem pamięci”. Wyrzucaniem z niej niechcianych duchów przeszłości, które jednocześnie istnieją (bo przecież w jakimś sensie pamięta się o Polsce jako największym żydowskim cmentarzu na świecie) i którym nawet po śmierci nie pozwala się być Żydami”, s. 174–175.

⁶⁷ A. Sobolewska, *Kabalista z Czarnohory ...*, dz. cyt., s. 156.

⁶⁸ *Barwinkowy wianek*, s. 99.

⁶⁹ Zob. M. Klecel, *Obecność Vincenza w kulturze polskiej XX wieku, albo czy Stanisław Vincenz może być kultowym postmodernistą w wieku XXI*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, dz. cyt., s. 348. Klecel dostrzega przy tym prekursorski charakter stanowiska Vincenza, pisząc: „Oczywiście, znaczenie dialogu jest

Wszystko to, co zostało powyżej powiedziane o Stanisławie Vincenzie, w równym stopniu dotyczy Juliana Strykowskiego. On także za fundament swej tetralogii uznał pragnienie ocalenia przeszłości i uczynienie z dramatu Holokaustu ostrzeżenia przed możliwością powrotu czasów, gdy człowiek bezwzględnie próbować będzie podporządkować sobie innego człowieka w imię fałszywych ideologii i zbrodniczych planów. Potwierdzają to słowa Krzysztofa D. Szatrawskiego:

Często pojawiający się syndrom ocalonych, którego jedynym powodem jest fakt przynależności do osób, które przeżyły, wskazuje kolejny, ważny kierunek interpretacji niektórych dzieł Juliana Strykowskiego. Wobec zmarłych nie jest możliwe odkupienie tak pojmowanej winy, możliwe jest jednak ocalenie przynajmniej części ich istnienia w pamięci żywych. (...) Pamięć jest zatem szansą częściowego przynajmniej ocalenia zamordowanych⁷⁰.

Tak więc to, co Vincenz traktuje jako najważniejsze zadanie literatury, którym jest rola „pomnika samowiedzy” i wychowawcy czujności”, oraz bycie „pomnikiem grozy wciąż obecnej i trwałej, który staje na straży człowieczeństwa”⁷¹, Strykowski realizuje w swych powieściach. Najlepiej widać to w *Austerii*, o której Jan Pieszczachowicz, w odniesieniu do postawy starego Taga, pisze: „*Austeria* jest powieścią o końcu świata, który nie jest końcem człowieczeństwa”⁷², a uciekający przed pogromem kozackim Żydzi z miasteczka „wstępują do austerii jakby po błogosławieństwo”⁷³.

Zarówno Vincenz, jak i Strykowski zamysł ten realizują w charakterystyczny sposób. Mając świadomość, iż dramat Holokaustu polegał między innymi na dehumanizacji człowieka, pisarze starają się sygnalizować go w sposób niezwykle zniuansowany, zaledwie sugerowany, jakby nie chcąc, by wpływał on na ocenę znaczenia i godności ludzkiej. Vincenz posługuje się w tym celu, co zostało już zauważone, na przykład subtelną ironią czy parabolą. Autor *Echa* zaś czyni to poprzez prezentowany obraz śmierci: nie jest ona pokazywana wprost, czasem otrzymujemy o niej relację, jak to ma miejsce w przypadku śmierci Asi, czasem zaś jest ona

wiecznie – od czasów Sokratesa i Platona – aktualne, a w czasach ekumenizmu, konfrontacji kultur i cywilizacji – niezbędne. Ale w czasach literackich początków Vincenza jego stanowisko było prekursorskie. Oczywiście, i wówczas istnieli poważni i wszechstronni myśliciele zajmujący się dialogiem – z jednej strony Bachtin, z drugiej Buber. W Polsce Vincenz był raczej odosobniony w tym względzie. (...) Rozumienie dialogu przez Vincenza mieści się jakoś między Bachtinem a Buberem i sięga tradycji platońskiej. (...) Jest w tym wszystkim Vincenz jakoś fundamentalnie europejski, to znaczy zmierza do źródeł Europy, do jej założycielskich idei, wzorców, instytucji, całego odrębnego światopoglądu, do pewnego wspólnego porządku, rozwijającego się w czasie, w którym godzą się jednak różnorodność poszczególnych krajów i ich kultur bez unicestwiania jednak ich odrębności i własnej tożsamości”, tamże.

⁷⁰ K. D. Szatrawski, „Odkrywam ślad po śladzie utracony...”. *Ideowe uwarunkowania twórczości Juliana Strykowskiego*, Olsztyn 2010, s. 81.

⁷¹ S. Vincenz, „Ofiara” *Stefanii Zahorskiej*, [w:] tegoż, *Z perspektywy podróży*, dz. cyt., s. odpowiednio 67 i 66. Tak pojmowaną rolę literatury u Vincenza opisuje też A. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 171.

⁷² J. Pieszczachowicz, *Austeria szeroka jak świat*, „Życie Literackie” 1966, nr 49, s. 5.

⁷³ A. Marzec, *Ojczyzna pamięci Juliana Strykowskiego*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 8, s. 63.

zaledwie przeczuwana, zarysowana, jak to ma miejsce w przypadku chasydów w *Austerii* czy *Azryla*.

Możliwość ocalenia humanizmu obydwaj pisarze widzieli także, a może głównie, w świecie wartości, będąc przekonanymi, iż przede wszystkim wierność etyce pozwoli widzieć każdego równym i równowartościowym, autonomicznym w swoim prawie do życia, szczęścia i zachowania godności. Takie postrzeganie rzeczywistości właściwe jest stworzonemu przez Stanisława Ossowskiego pojęciu „ojczyzny aksjologicznej”, które to umożliwia wspólną identyfikację na gruncie wartości członków różnych, nierzadko mocno od siebie odmiennych społeczności⁷⁴. Potwierdza to Eugenia Prokop-Janiec, zauważając:

W opowieściach żydowskich włączanych przez Vincenza do powojennych tomów tetralogii w kontekście judaizmu dyskutowane są inne problemy: zła, odkupienia, zbawienia. Przypomina w tym pisarz strategię wybraną przez Strykowskiego, którego twórczość najczęściej nie odnosi się bezpośrednio do Zagłady, ale zgłębia wyostrzoną przez jej doświadczenie problematykę etyczną: natury grzechu, odpowiedzialności za zło, cierpienia sprawiedliwych⁷⁵.

Stąd też waloryzowanie etyki objawiającej się w działaniu staje się w powieściach Vincenza i Strykowskiego warunkiem koniecznym funkcjonowania różnych etnosów na wspólnym terytorium, niezależnie od tego, czy pod tym pojęciem rozumieć będziemy Huculszczyznę Vincenza i Galicję Strykowskiego, czy współcześnie – wszędzie tam, gdzie przecinać się będą różne rodzaje Inności. Trafnie werbalizuje to Dmytro Pawłyczko zauważając, iż w *Na wysokiej połoninie* granicą ścierania się Inności nie jest narodowość, lecz dystans między „uczynkami moralnymi i niemoralnymi, pomiędzy ludźmi dobrymi i tymi o złych zamiarach”⁷⁶. I tak jak twórczość autora *Na wysokiej połoninie*, tak „pisarstwo Strykowskiego, z racji swego usytuowania na etnicznym pograniczu oraz z racji swej intertekstualnej natury dobrze nadaje się do ukazania międzykulturowych relacji dialogowych”⁷⁷. Fakt ten zauważa Ewa Kobylińska pisząc, iż –

dialogiczna struktura powieści Strykowskiego odzwierciedla dialogiczność żydowskiej religii i żydowskiej filozofii. Wprowadza nas w wymiar duchowego, a więc czegoś pozapsychicznego i pozafizycznego. Postacie Strykowskiego to nie psychologiczne konstrukcje, lecz «wypełnione głosy». Właśnie poprzez słowo i mówienie do drugiego jego bohaterowie nabierają dystansu do samych siebie

⁷⁴ Zob. więcej: W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 164.

⁷⁵ E. Prokop-Janiec, „*Na wysokiej połoninie. Obrazy, dумы i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*”..., dz. cyt., s. 274.

⁷⁶ D. Pawłyczko, „*Na wysokiej połoninie*” – dzieło Stanisława Vincenza, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, dz. cyt., s. 114.

⁷⁷ I. Piekarski, *Dialog polsko-żydowski?*, [w:] *Dialog międzykulturowy w (o) literaturze polskiej*, red. M. Skwara, K. Krasoń, J. Kazimierski, Szczecin 2008, s. 506.

i do innych. (...) W trzech powieściach galicyjskich (tekst Kobylińskiej ukazał się przed wydaniem *Echa* – przyp. M.C.), dialog jest czymś podstawowym⁷⁸.

4.4 Wartość dialogu dla współczesnej oceny tetralogii

Dostrzegana powyżej chęć ocalenia przeszłości zarówno przez Vincenza, jak i Strykowskiego prowadzi do zderzenia współczesnej pamięci z realiami II wojny światowej i konieczności odpowiedzi na pytanie o stosunek do Holokaustu oraz jego wydzźwięk dla obecnego postrzegania Inności. Pisarze są zgodni, że powojenna koegzystencja narodów czy religii możliwa jest tylko na gruncie aksjologii i odbywać się może w sytuacji dialogowej, zakładającej początkową równość między wchodzącymi w relację i uwiarygodniającej tym samym zwrot ku światu wartości. Dlatego tak cennym dla XXI-wiecznej percepcji obydwu tetralogii okazuje się być filozofia Emmanuela Lévinasa, o której Marek Jędraszewski pisał, porównując ją do poglądów Martina Bubera: „Ich filozoficzne myślenie wyrosło z doświadczenia potworności przemocy i deptania ludzkiej godności: dla Bubera było to skutkiem tragedii I wojny światowej, dla Lévinasa – drugiej wojny i związanego z nią Holocaustu”⁷⁹. Pozwoli ona bowiem nie tylko wyeksponować wartość dialogu w kontaktach z Innym, ale w swej intencjonalności⁸⁰, w tym przypadku świadomej ważności dialogu, umożliwi pełniejsze postrzeganie utworów Vincenza i Strykowskiego z perspektywy współczesnej, pohołokaustowej, a zarazem uniwersalizującej, pomimo niemal zupełnej współcześnie nieobecności Żydów w przestrzeni społecznej. Świadczą o tym słowa Ewy Rychter: „Można powiedzieć, że śmierć Innego nie przerywa relacji etycznej między «ja»

⁷⁸ E. Kobylińska, dz. cyt., s. 73.

⁷⁹ M. Jędraszewski, *Ja i Inny. Lévinas i Buber*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 110. O konstytutywności II wojny światowej dla filozofii Lévinasa świadczy także to, komu dedykował swą książkę *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Pamięci najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów, obok milionów istot ludzkich różnych wyznań i narodowości, będących ofiarami tej samej nienawiści do drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu”, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000. *W trudnej wolności. Esejach o judaizmie* pisał zaś o rzeczywistości Holocaustu: „Krzyki te rozbrzmiewają i odbijają się echem, niestrudzone, poprzez wieczność. Posłuchajmy tylko myśli, jaka się w nich formułuje”, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 151. Znaczenie Holocaustu dla francuskiego myśliciela podkreśla też Tadeusz Gadacz twierdząc, że przeszłość „to dla Lévinasa nie tylko przeszłość stworzenia, kiedy nie było jeszcze wolnej istoty, która mogłaby podjąć, lub nie, odpowiedzialność, ale, jak się wydaje, także okres, który pozostał za nami po Auschwitz”, tegoż, *Surowa powaga dobroci. Lévinas – Rosenzweig*, [w:] *Lévinas i inni*, dz. cyt., s. 93.

⁸⁰ Nieprzypadkowo używamy tu określenia pochodzącego z fenomenologicznych rozważań Edmunda Husserla. Lévinas niemieckiego filozofa traktował bowiem (obok Martina Heideggera) jako swego nauczyciela i na jego wykłady na uniwersytecie we Fryburgu uczęszczał. Chętnie korzystał także ze zdobyczy fenomenologii i uważał ją za rodzaj refleksji nad sobą, co potwierdza Stanisław Cichowicz: „Doniosłość fenomenologii, jej największe dla niego znaczenie polega na ukazaniu pewnej możliwości: jest to możliwość uchwycenia siebie, postawienia z całą ostrością pytania «gdzie jesteśmy?», zapanowania nad sobą, określenia własnej sytuacji”, tegoż, *W obronie Innych: Emmanuel Lévinas*, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11–12, s. 283.

i Innym, ale modyfikuje tę relację, wyprowadzając ją poza nakaz/prośbę «nie zabijaj» wyrażaną przez teraz martwą już twarz»⁸¹.

Omówienie filozofii Emmanuela Lévinasa i ukazanie jej znaczenia dla współczesnej percepcji tetralogii wymaga wyjaśnienia kilku konstytutywnych dla poglądów francuskiego filozofa pojęć, które widoczne są także w wypowiedzi Rychter. Należą do nich przede wszystkim: „Inny”, „Drugi” oraz „twarz”⁸².

W toku dotychczasowych rozważań koncepcja Inności została szeroko omówiona w kontekście badań Golki, Kapuścińskiego, Biedrzyckiego czy Waldenfelsa, jednak sposób postrzegania Innego przez Lévinasa różni się od powyższych na tyle znacznie, iż wymaga dookreślenia. Autor *Całości i nieskończoności* jako jedyny przydaje Innemu tak wielkie znaczenie dla pozostającego z nim w relacji podmiotu poznającego. Dotychczas omówione stanowiska eksponowały dystans między tym, który dążył do relacyjności, a Innym, rozpinając jego postrzeganie między pojęciem wrogości a swojskości, przy zachowaniu jednak odrębności i integralności poznającego. To on pozostawał stroną czynną, formował Inność i w pewien sposób decydował o jej kształcie, pielęgnując jednak przy tym własną integralność i pozostając nadrzędnym wobec Innego. Lévinas jest w tym względzie znacznie bardziej radykalny. Według niego sens filozofii dialogu polega na zajęciu się problematyką człowieka i – co najważniejsze – jego relacją z drugim człowiekiem, rozumianą jako silna zależność Ja od Ty. Filozof wyjaśnia bowiem, że Inny, bez którego człowiek, jako istota społeczna, nie może funkcjonować, staje się zwierciadłem, w którym przeglądanie się uzmysławia, kim naprawdę się jest. To symboliczne przeglądanie się może zaś odbywać się jedynie w upodmiotowującym Innego dialogu, doprowadzającym do pełnego spotkania z nim, a tym samym do pełnego poznania samego siebie, co dookreśla Eryk Pieszak, pisząc: „Odarcie człowieka z jego człowieczeństwa, potraktowanie w inny sposób niż czysto podmiotowy, jest niesprawiedliwością społeczną, a tym samym śmiercią. «Ja» bez Drugiego, bez dialogu z nim, nie może odnaleźć swej własnej podmiotowości”⁸³. Uzupełnienie tego stwierdzenia znaleźć można u samego Lévinasa:

⁸¹ E. Rychter „Adieu”. *Derrida o śmierci (u) Lévinasa*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 37.

⁸² Przyjęty przez nas horyzont badań sprawia, że filozofia Lévinasa, jako istotny kontekst świadomościowy zbieżny z wymową tetralogii wykorzystywana będzie w sposób powierzchniowy, wyłącznie antropologiczny, bez wchodzenia w głębię ontologii i metafizyki i wyjaśniania chociażby istotnych filozoficznie koncepcji „tego samego”, „Toż-Samego”, „sobości”, „oności” itd., a wyjaśnienie koncepcji „twarzy” dotyczyć będzie jedynie człowieka, nie zaś koncepcji Boga. Uważamy bowiem, iż zaciemniałyby one obraz przystawalności i wartości filozofii dialogu dla prowadzonych rozważań. Podobnie uważa Aleksandra Ubertowska, dla której „cała Lévinasowska refleksja wokół Innego wspiera się na opozycji «ontologii i etyczności» i tylko w jej obrębie ma sens”, A. Ubertowska, dz. cyt., s. 141.

⁸³ E. Pieszak, *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym. Gombrowicza, Schelera i Lévinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Poznań 2003, s. 141.

„Mówić, to zbliżać się do bliźniego, «użyczać mu znaczenia». (...) Mówienie jest oczywiście komunikacją, ale jako warunek wszelkiej komunikacji, jako otworzenie się. (...) Już teraz widoczny staje się etyczny sens tego rodzaju otwierania się na Innego”⁸⁴.

Fundamentalna ważność koncepcji Innego dla tożsamości człowieka skutkuje dookreśleniem Inności przez pojęcie Drugiego, tak definiowane przez Emmanuela Lévinasa:

Tą sytuacją, gdzie nadchodzi zdarzenie do podmiotu, który go nie przyjmuje, który nie może nic móc względem niego, lecz gdzie, jednakże, w pewien sposób znajduje się wobec niego, jest relacja z drugim, twarzą w twarz z drugim, spotkanie twarzy, która zarazem daje i zakrywa drugiego. Inny «wzięty na siebie» - to właśnie drugi⁸⁵.

To pojęcie zdaje się być niezwykle ważnym, gdyż – zgodnie z argumentacją Piesza – „wzięcie na siebie” Drugiego oznacza przyjęcie go do własnej przestrzeni funkcjonowania w świecie, uczynienie go przez to w pewien sposób bliskim i uświadomienie sobie, że wartość Ja zależy także od niego. Znajduje to swe potwierdzenie w *Całości i nieskończoności*, w której Lévinas pisał: „Uznać Innego, znaczy więc dotrzeć do niego przez świat rzeczy, które posiadam, ale równocześnie, dając, stworzyć poprzez dar wspólnotę i powszechność”⁸⁶. Oznacza to, że odpowiedzialność za siebie samego jest równocześnie odpowiedzialnością za Innego-Drugiego:

Biologiczne braterstwo ludzi – myślane z chłodną, Kainową trzeźwością – nie jest wystarczającym powodem do tego, bym brał odpowiedzialność za różny od siebie byt; chłodna Kainowa trzeźwość widzi w odpowiedzialności pochodną wolności, to znaczy wiąże ją z umową. Ale odpowiedzialność za Innego pochodzi z głębi, która wszelką wolność poprzedza (...), być strażnikiem swojego brata to znaczy być jego zakładnikiem⁸⁷.

Co ciekawe, pomimo tak wyraźnej korelacji między postawą Ja a obecnością w horyzoncie moich zachowań Innego, nie zanika pojęcie obcości, zmienia ono jednak wyraźnie swój charakter semantyczny. Według przywoływanych w rozdziale II typologii, obcość mogła przerodzić się w swojskość lub – częściej – dryfować w stronę poczucia wrogości. U Lévinasa zaś ma ona wydźwięk jednoznacznie pozytywny, wartościujący, sugerujący niezależność mimo bliskości i ważność pełnionej roli:

Tylko to, co absolutnie obce, może nas pouczyć. A tylko człowiek może być dla mnie absolutnie obcy – odporny na wszelką typologię, wszelkie zaszeregowanie rodzajowe, wszelką charakterystykę,

⁸⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 84–85.

⁸⁵ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, [w:] *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, Grenoble-Paris 1947, s. 170, cyt. za: M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu: J.-P. Sartre, E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 116.

⁸⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 76.

⁸⁷ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1994, s. 134–135. Znaczenie tego cytatu dla rozumienia Inności dostrzega i analizuje również Aleksander Fiut; zob. tegoż, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006, s. 19–25.

wszelką klasyfikację, to znaczy tylko człowiek może być członem „poznania”, które w końcu wznosi się ponad podmiot. Obcość Innego, sama jego wolność! Tylko byty wolne mogą być dla siebie obce⁸⁸.

Według Emmanuela Lévinasa, co zostało już zauważone, spotkanie z drugim człowiekiem zawsze odbywa się w przestrzeni wspólnotowej, która ma charakter etyczny. Spotkanie to etyka. W nim to, zgodnie z intencją filozofii dialogu, człowiek spotyka mistrza, swojego nauczyciela, od którego uczy się bycia wobec drugiego człowieka⁸⁹. To bycie jest zawsze relacją etyczną, a człowieka spotyka się w jego „twarzy”. W systemie myślowym Lévinasa człowiek bez „twarzy” jest trupem, „twarz” jest nie tym, co człowiek ma, ale czym jest. „Zobaczyć twarz”, to zobaczyć np. krzywdę skrzywdzonego, co pozostaje w zgodzie z przeświadczeniem, iż analizowana filozofia ma przede wszystkim cel etyczny⁹⁰. Jak zauważa w swej rozprawie habilitacyjnej abp Marek Jędraszewski, już „same wyrażenia *odstąpić swą twarz, pokazać się prawdziwą twarz*, które zawierają sens *pokazać, kim się naprawdę jest*, wskazują na tę niezwykłą rzeczywistość człowieka będącego obecnym przy własnej manifestacji i prezentacji”⁹¹. Zgodnie z pojmowaniem „twarzy” przez Jędraszewskiego jest ona znakiem zbliżenia się tej rzeczywistości, która jest jednocześnie widoczna i niewidoczna, gdzie za absolutną nagością „twarzy”, za oczami, „które nie mają żadnej osłony i dlatego mogą być wydane na łup mojej przemocy, kryje się etyczny zakaz zwrócony w moją stronę: *nie zabijaj!*”⁹².

Ciężar etyczny pojęcia „twarzy” wpływa zatem niezwykle mocno na charakter relacji wspólnotowych oraz wartość dla poszukiwań uniwersalistycznych, których opis jest dla nas tak istotny. Jak bowiem twierdzi Lévinas –

twarz, w której uobecnia się Inny – absolutnie Inny – (...) pozostaje na miarę tego, kto ją przyjmuje, pozostaje czymś ziemskim. To uobecnianie się jest nieobecnością przemocy, nieprzemocą we właściwym sensie, bo zamiast ranić moją wolność, wzywa ją do odpowiedzialności i usprawiedliwia. (...) Jest pokojem. (...) Stosunek z Innym (...) nie rodzi alergii (...), Inny nie jest dla rozumu skandalem⁹³.

Co więcej, zauważa, że:

Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest (...) obecnością trzeciego, **to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy** (wytl. – M.C.). (...) Dlatego relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa,

⁸⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 73. W klarowny sposób dookreśla to przedstawiciel filozofii dramatu, pokrewnej filozofii dialogu, Józef Tischner, pisząc: „W rdzennej części wątku obcowania znajduje zakorzenienie podstawowe przekonanie: jesteśmy ze sobą, jesteśmy dla siebie; nawet wtedy, gdy jesteśmy przeciwko sobie, jesteśmy jakoś ze sobą i dla siebie. Świadomość «bycia-dla-przeciw» (...) jest od początku do końca dialogiczna”, tegoż, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 40–41.

⁸⁹ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 253.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 316 i nn.

⁹¹ M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacja międzypodmiotowa w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 137.

⁹² Tamże.

⁹³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 239.

nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko jest słowem, które sprawia, że wyzbywam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie (...), ale jest także **kazaniem, upominaniem, mową profetyczną** (wytl. – M.C.)⁹⁴.

Otrzymujemy więc przeświadczenie, że wejście w relację z Innym może mieć charakter ogólnoludzki, ponadjednostkowy oraz być nie tylko formą społecznej nauki, ale także przestrogi na przyszłość.

Eksploracja znaczeń pojęć właściwych filozofii dialogu prowadzi nas zatem do uniwersalistycznych uogólnień. Z poglądów Lévinasa i zbliżonych do jego postrzegania świata filozofów wynika, że tylko wejście w relację dialogową z Innym pozwoli nam lepiej poznać samego siebie. Z perspektywy możliwości ponadczasowego wykorzystania tekstów Vincenza i Strykowskiego „przefiltrowanych” przez filozofię dialogu argument ten nie wybrzmiewa jednak zbyt mocno, jest nastawiony zbyt jednostkowo. W dzisiejszym świecie znacznie praktyczniejsze będzie zauważenie, że „dialog może być sposobem przewyciężenia dystansu kulturowego wobec inności”⁹⁵, a tym samym, może być najlepszym sposobem na rozwiązywanie międzyetnicznych, międzyreligijnych itd. Konfliktów, tak typowych dla czasów nam obecnych. Przekonuje o tym zresztą sam Strykowski w rozmowie z Ewą Kobylińską:

Słowo to wielka rzecz. Umiejętność dojścia poprzez rozmowę do drugiego człowieka. Słowo to emanacja ducha, może i nawet jakiejś boskości. W słowie człowiek odnajduje się z powrotem jako całość: emocjonalna i intelektualna zarazem. Dlatego nie zajmuję się psychologizowaniem. Wolę przedstawiać moich bohaterów przez to, jak oni mówią, filozofują, bluźnią i złorzeczą⁹⁶.

Dlatego też w świecie, w którym z uwagi na społeczną mobilność tak łatwo o kontakt z Innością, nawet jeśli często pobieżny, a tym samym sprzyjający ocenie Innego na podstawie zaledwie wątpliwych przesłanek czy stereotypów, tak oczywisty – wydawać by się mogło – postulat Lévinasowskiej „twarzy”, z którą trzeba się spotkać, by móc ją lepiej poznać, jawi się jako cenny. Co więcej, okazuje się, że sytuacja dialogowa w wymiarze współczesnym nie musi realizować wymagających, restrykcyjnych postulatów Lévinasa odnośnie bezkrytycznego przyjmowania Inności. Ma tego świadomość Strykowski, gdy w rozmowie z Piotrem Szewcem mówi, że „starcia i konflikty są immanentną cechą dialogu”⁹⁷. Taką obecność dialogowej

⁹⁴ Tamże, s. 253. Uzupełnieniem tych poglądów mogą być słowa: „Twarz bliźniego ma dla mnie znaczenie nieodpartej odpowiedzialności poprzedzającej wszelkie dobrowolne przyzwolenie, wszelki pakt, wszelką umowę”, E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 149.

⁹⁵ Z. Przybyła, *Kategoria „pogranicza” w badaniach nad edukacją kulturową*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997, s. 157.

⁹⁶ E. Kobylińska, „Być wiernym żydowskiemu narodowi...”. *Rozmowa z Julianem Strykowskim*, „Kontakt” 1987, nr 6, s. 20–21.

⁹⁷ P. Szewc, *Ocalony na Wschodzie*, dz. cyt., s. 223.

różnicy, która nie niszczy porozumienia, zakłada też Vincenz. Twierdzi on co prawda w duchu Lévinasa, że najlepiej jest zawiesić własną indywidualność, by lepiej poznać Innego, jednak również w sposób znacznie bardziej możliwy do zaakceptowania, bez redukowania własnego Ja –

dzieło Vincenza uczy (...), jak poznawać sąsiadów różniących się od nas mową, religią, strojem i obyczajem, jak odkrywać wartość ich dorobku duchowego i materialnego, jak pozbywać się uprzedzeń wobec obcego – kogoś nieznanego, lecz przecież niekoniecznie od razu nieprzyjaznego czy groźnego. „To zrozumieć trzeba” – powtarza wielokrotnie narrator-autor *Prawdy starowieku*, formułując postulat ciągle aktualny w odniesieniu zarówno do codziennych relacji z przedstawicielami tej samej narodowości, jak i – co dziś, w jednoczącej się Europie, jest szczególnie ważne – do mniej lub bardziej częstych kontaktów z reprezentantami innych grup etnicznych⁹⁸.

Z przekonania o ważności dialogu widocznego w twórczości obydwu interesujących nas pisarzy wyłania się zatem koncepcja kultury o charakterze pogranicznym, w której wszystkie elementy składowe są istotne i mogą być wartościowe⁹⁹. Taki agonistyczny charakter reprezentuje właśnie kultura współczesna, na naszych oczach świat staje się przecież wielkim pograniczem – ważne tylko, aby zechcieć to dostrzec i porzucić – kuszące przecież – zamiary ekskluzywizacji własnej kultury kosztem innych. Dlatego też, jak przekonują Strykowski i Vincenz – zgodnie z Lévinasem, choć niezależnie od niego – prawdziwy dialog oparty może być jedynie na niezmiennych i uniwersalnych walorach aksjologicznych, co w konsekwencji daje szansę na zbudowanie filozofii zgodnego współistnienia i zrozumienia.

4.5 Współczesne rozpoznanie wartości ujawnianych w czwórksięgach Vincenza i Strykowskiego

Omówienie problematyki aksjologicznej w badaniach nad literaturą nie jest zadaniem prostym, a charakter prowadzonych dociekań dodatkowo ją komplikuje. Należy bowiem wciąż pamiętać o znaczeniu Holokaustu dla sensów niesionych przez tetralogie. Zagłada jest wszakże pochodną II wojny światowej, która swym niewyobrażalnym tragizmem doprowadziła do przekształceń przedwojennych standardów etycznych. Musiały one być, nawet jeśli nie zakwestionowane, to przynajmniej głęboko zweryfikowane, a przede wszystkim zrelatywizowane, w wyniku czego wytworzył się nowy kodeks, nowa moralność, pozbawiona

⁹⁸ A. Madyda, *Od filologii do antropologii. Szkice*, Toruń 2015, s. 39–40.

⁹⁹ Problem ten rozważa m.in. Mieczysław Dąbrowski w tekście *Pogranicza kulturowe. Kilka pytań i parę konstatacji*, [w:] *Drohobycz wielokulturowy*, red. M. Dąbrowski, W. Meniok, Warszawa 2005, s. 24. Zauważa go także Marek Zaleski, pisząc: „Dialektyka «swojskości» i «inności», perypetie sąsiedztwa z «obcym», to kluczowe zagadnienie opisu doświadczenia będącego udziałem ludzi żyjących w kulturze wielonarodowego pogranicza”, tegoż, *Formy pamięci*, dz. cyt., s. 185.

wymiaru kategoryczności wartości z „normalnego” świata. Późniejszy czas wychodzenia z wojennej traumy wymagał zatem również głębokiej pracy nad ukształtowaniem na nowo, a następnie spetryfikowaniem sfery aksjologii tak, by możliwie najlepiej zabezpieczyć ją na przyszłość. Proces ten widoczny jest także w literaturze, o czym świadczą badania Stefana Sawickiego, według którego można mówić o trzech płaszczyznach pracy nad aksjologią w literaturze: rozpoznaniem wartości ujawnianych w utworze, wartościowaniem utworu oraz badaniem wartości wnoszonych przez literaturę do świata pozaliterackiego¹⁰⁰. W odniesieniu do analizowanych tetralogii najistotniejszymi okazały się być płaszczyzna pierwsza oraz trzecia, czyli, w wymiarze tekstowym, aksjologiczna ocena bohaterów oraz możliwość transpozycji ich postaw w przyszłość. Świadczyć o tym może znajdująca się w *Barwinkowym wianku* wypowiedź bałaguly – myśliciela Abruma: „On, Mosze Ben Majmon tak mówi. W *Tosefet Sanhedrin* stoi wyraźnie: «Także chasidim spośród goim zajmą miejsca w przyszłym świecie. Będą współnikami»”¹⁰¹. Przesłanie tych słów wydaje się być oczywiste, a kontekst nie pozostawia wątpliwości – „przyszły świat” charakteryzuje rzeczywistość rajska, w której zatarte zostaną wszelkie różnice i zapanuje harmonia. Zakres semantyczny pojęcia zdaje się być jednoznacznie określony, niemniej koncepcja „chasidim spośród goim” upoważnia nas do potraktowania jej jako plastycznej, zdolnej przyjąć wieloaspektową, także z perspektywy współczesności podejmowaną interpretację. Skłania do uznania, że świat nie jest podzielony według kryteriów etnicznych, np. „na Żydów i gojów”¹⁰², ale według rządzących tym światem wartości. Dlatego też, korzystając z ukonkretnionych w *Na wysokiej połoninie* i czwórksięgu Strykowskiego przemyśleń i osobistych autorskich doświadczeń, spróbujemy rozwinąć ten wątek, czyli poszukać zbieżności, wspólnotowości i zgody bohaterów literackich – Polaków, Żydów, Huculów na gruncie etyki, dając tym samym szansę na realizację postulowanej filozofii współlistnienia w obecnej rzeczywistości.

Należy jednak zwrócić przy tym uwagę na źródła zainteresowania uniwersalizującą problematyką etyczną w twórczości zajmujących nas pisarzy, jako że znacząco różnią się one od siebie. Co prawda, jak to zostało już wyeksplikowane, podstawą zainteresowania wymiarem aksjologicznym jest doświadczenie Zagłady, niemniej dla Vincenza wydarzenie to ważne jest nie tylko z perspektywy powstania rzeczywistości bez Żydów. Dla autora *Z perspektywy podróży* nauka płynąca z *Szoah* daje asumpt także do konstruowania przyszłego świata, natomiast

¹⁰⁰ S. Sawicki, *Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Lublin 1992, s. 95 i nn.

¹⁰¹ *Barwinkowy wianek*, s. 112.

¹⁰² W taki sposób postrzega świat Sołowiejczyk, jeden z bohaterów *Austerii*; zob. s. 287.

Strykowski jawi się raczej jako „kronikarz żydowskiego losu”¹⁰³, z którym to określeniem pisarz zresztą chętnie się identyfikował. Tworząc swe dzieła, mniej myślał o pielęgnowaniu wartości dla przyszłych pokoleń, rekonstruując świat, który przeminął, starał się raczej oceniać wartość moralną postaw minionych, a zgodne współistnienie kultur było dla niego kwestią drugorzędną¹⁰⁴. Fakt częstszego spoglądania przez Strykowskiego w przeszłość niż w przyszłość potwierdza Helena Zaworska, zauważając: „Strykowski pisze o życiu całkowicie startym z powierzchni ziemi, zniszczonym nie przez upływający czas, ale przez katastrofę, zagładę. Pisze nie po to, by konflikty rozwiązać, życie ulepszyć, ale po to, by utrwalić jego fragmenty, ocalone przez własną pamięć”¹⁰⁵. Wektory literackiego postrzegania rzeczywistości przez obydwu pisarzy widoczne są zresztą w stosunku do chasydyzmu: Strykowski postrzega przedstawicieli tego nurtu religijnego jako część przemijającej formacji kulturowej, której dezintegracji dokonali naziści, natomiast dla Vincenza – co zauważa Szatravski – chasydyzm był przede wszystkim etosem i postawą egzystencjalną o wymiarze uniwersalnym¹⁰⁶. Świadczy o tym wreszcie zauważony już fakt, iż dla Vincenza Holokaust był dopełnieniem, a nie kamieniem węgielnym, jak to miało miejsce u Strykowskiego, twórczych motywacji. Dowodzi tego choćby postać Foki, o którym Eugeniusz Czaplejewicz pisał, iż „łączy w sobie w harmonijny sposób dawność «starowieku» z tym, co «dziś i zawsze»”¹⁰⁷.

Doszliśmy w ten sposób do istoty interesującego nas problemu: poprzez charakterystykę poszczególnych postaci możliwe okaże się uświadomienie zmian, jakie zaszły w postrzeganiu obszaru przeszłości własnej od czasu powstania tekstów Vincenza i Strykowskiego,

¹⁰³ Formuła ta stanowi tytuł książki Jana Paławskiego, Kielce 1995. Warto w tym miejscu dodać, iż tak jak w przypadku bohaterów twórczości Vincenza historia pozwala im pokazać swą wielkość, tak w utworach Strykowskiego „człowiek jako osoba konfrontowany był z depersonalizującą go historią”, E. Wiegandt, „*Jak trwoga to do Boga*”..., dz. cyt., s. 67.

¹⁰⁴ Świadczy o tym zresztą sposób, w jaki Strykowski ujmuje zagadnienie relacji międzyetnicznych w swych utworach. O często występującym w jego tekstach dramatyzmie spotkań międzykulturowych w dużym stopniu traktuje rozdział II. Postawę Strykowskiego wobec powojennej przyszłości najlepiej zdają się charakteryzować słowa Lévinasa odnoszące się do żydowskich prób asymilacji: „Mamy do czynienia z porażką asymilacji, gdyż nie uspokoiła ona nie-Żydów, nie położyła kresu antysemityzmowi; w pewnych kwestiach odnowiła jego argumentację i zapal. Lęk, niepokój, przeżarły rzekome poczucie wolności i każdy Żyd, w szerokim tego słowa znaczeniu, pozostaje marranem”, tegoż, *Trudna wolność*..., dz. cyt., s. 272–273.

¹⁰⁵ H. Zaworska, *Ciemności*, „*Twórczość*” 1975, nr 12, s. 99–100.

¹⁰⁶ K. D. Szatravski, „*Odkrywam ślad po śladzie utracony...*”, dz. cyt., s. 43. Tam też uzasadnia Szatravski pogląd, iż obraz społeczności żydowskiej u Strykowskiego realizuje topos nieuchronnego i bezpowrotnego przemijania. Pisze bowiem: „Julian Strykowski, przedstawiając w *Głosach w ciemności* galicyjską gminę żydowską, nie umieścił jej w konkretnym kontekście geograficznym, ograniczając się do ogólnych wskazówek topograficznych. Prowincjonalna rzeczywistość nabrała dzięki temu charakteru przestrzeni uniwersalnej. Osadzając w niej autentyczne wydarzenia i losy konkretnych bohaterów, Strykowski mógł skonstruować powieść będącą alegorią przemijającej formacji kulturowej. Dopiero z późniejszych utworów wynika, że pisarz odwoływał się do realiów gminy w Stryju”.

¹⁰⁷ E. Czaplejewicz, *Kresowy świat różnorodności*, [w:] *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 23.

a w konsekwencji – istnienia bądź wykluczenia ich z obecnie funkcjonującego kanonu kulturowego. Czynić to będziemy z uwzględnieniem zarówno omówionych różnic w autorskich paradygmatach tworzenia, jak i ze świadomością uwypuklonych i uzasadnionych zbieżności w ocenie roli etyki dla kontaktów dialogowych, gdyż tak samo jak Vincenz, „Strykowski często wprowadza problematykę uniwersalną, odnosząc ją do zagadnień i mechanizmów wykraczających poza miejsce i czas akcji”¹⁰⁸.

Mimo że nasza uwaga skierowana będzie przede wszystkim na bohaterów powieściowych, to jednak nie da się przeprowadzić kompletnej charakterystyki bez uwzględnienia w niej „rysów Vincenzowych”. Rzeczywistość powieściowa, „krajna uprzejmości”, była przecież także rzeczywistością pisarza, a tworząca się na naszych oczach jego legenda wrasta głęboko w mit arkadyjski Huculszczyzny. Stąd też zapatrywania, poglądy i zachowania postaci literackich często będą tożsame ze światopoglądem i duchowością Vincenza, bądź wobec nich komplementarne. Z uwagi na nietożsamość motywacji uważamy, że analogiczne działania interpretacyjne nie są możliwe do zastosowania w odniesieniu do Strykowskiego.

W liście adresowanym do redakcji „Tygodnika Powszechnego” Józef Czapski wspominał „Homera Huculszczyzny” jako osobę zawsze uśmiechniętą, pogodną, skłoną do rozmów i przede wszystkim potrafiącą słuchać. Osobę o niespotykanym darze przyjaźni powiązaną z absolutną niezdolnością do obojętności:

Każdy ból, każda trudna przygoda, którą mój rozmówca wyznawał, stawały się Jego osobistą przygodą i natychmiast pragnieniem – pomóc. (...) Wśród tych niezliczonych przyjaciół było bardzo wielu Żydów. Jego stosunek do Żydów, i to przeważnie Żydów w biedzie, Żydów w nędzy, był przecież osobliwy, to nie była nigdy uprzejmość, to było odruchowe i zupełne braterstwo, Vincenz umiał z nimi dyskutować, z nimi się śmiać i z nimi płakać¹⁰⁹.

Autor *Dialogów z Sowietami* był niezwykle otwarty na wszystkich, ciągle obcowanie z wyznawcami różnych kultur i różnych religii nauczyło go nie tylko tolerancji, lecz także wyszukiwania w drugim człowieku cech jednoznacznie pozytywnych, tuszujących ułomności ludzkiej natury. Zaowocowało to kreacją wierchowińskiego świata jako osmozy różnych etnicznie komponentów, piękniejszego i bardziej prawdziwego niż był on w rzeczywistości. Dlatego też w tetralogii przeczuwana zaledwie, wychwytywana raczej dzięki intuicji niż rozumowi, funkcjonuje postawa współcierpienia, o której Jeanne Hersch wspomina:

Nie znam żadnego człowieka, który nie będąc sam dotkniętym i zagrożonym, cierpiał tak osobiście i głęboko, jak Vincenz z powodu zagłady Żydów w Polsce. (...) Cierpiał nie tylko w związku

¹⁰⁸ K. D. Szatravski, „Odkrywam ślad po śladzie utracony...”, dz. cyt., s. 92.

¹⁰⁹ Józef Czapski o Stanisławie Vincenzie, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 2, s. 8.

z ich nieszczęściem i prześladowaniem, lecz również z powodu ich dokonanej nieobecności dla innych, dla niego. Bez Żydów wydawało się, że Polska nie mogła już być Polską¹¹⁰.

Któż jak nie on zdawał sobie bowiem sprawę z wartości wnoszonych przez chasydyzm w wielokulturową wspólnotę Kresów II Rzeczypospolitej. W przestrzeni dysertacji wielokrotnie udowadniał przykładowo, że Vincenz był żywym świadectwem uniwersalności wartości, stanowił ich personifikację, o czym świadczy chociażby nazwanie małego „Siuny” „rozdajkiem”, gdyż „rozdarowywał (...) wszystko niemal, co przywiózł z domu. Bo najważniejsza dlań była serdeczna przyjaźń z ludźmi, z której płynęły (...) nowe podarki. Kto takich ludzi miał wokół siebie, jacy tu byli, temu trudno nauczyć się pogardy dla ludzi, trudno nawet stać się nieufnym (...)”¹¹¹. Cytat ten uwypukla kilka znaczących postaw etycznych: dobroczynność, sympatię i łagodność stanowiące realizację postulatu altruizmu, ściśle przecież powiązanego także z implikującą imperatyw miłości bliźniego ideą solidarności. Staną się one punktem wyjścia do charakterystyki powieściowych bohaterów. Dotyczy to zwłaszcza nakazu miłości bliźniego jako odwołania się do dwóch religii – żydowskiej i chrześcijańskiej. Pogląd ten podziela także Mirosława Ołdakowska-Kuflowa przypominając, że Jezus cytuje przykazanie miłości Boga i bliźniego, odpowiadając na podchwytliwe pytanie uczonych faryzeuszów, które przykazanie jest pierwszym w Prawie. Dwa przykazania znane ze Starego Testamentu zostają po raz pierwszy powiązane przez Jezusa w jedną zasadę, na której opiera się całe Objawienie¹¹². Wobec wielokrotnie już zauważanych, zwłaszcza przy okazji opisu podstawowego nurtu wierchowińskiej religijności zbieżności obydwu religii, możliwa staje się więc paralelna charakterystyka postaci, a wszelkie sprzeczności okazują się pozorne, znajdując wyjaśnienie w obydwu systemach religijnych.

Dzięki temu spostrzeżeniu uzasadnione jest włączenie w poczet „chasidim spośród goim” starego Maksyma Szumeja, symbolizującego – co udowadnia lubelska badaczka – Jezusa – Dobrego Pasterza choćby wówczas, gdy wchodzi między swe nieprzeliczone stada. W opisanym w *Listach z nieba* scenie wyprowadzania chudoby wiosną na pastwiska, Maksym nie tylko zachowaniem pełnym odwzajemnionej miłości, lecz także sylwetką przypomina postać Syna Bożego. Jest wysoki, szczupły, o spokojnych ruchach, z długimi, opadającymi na ramiona włosami i uważnie patrzącymi siwymi oczami. Jak zauważyła Ołdakowska-Kuflowa, mówiąc o jego poruszaniu się wśród zwierząt narrator używa słowa „stąpa”, które dodaje powagi i wzniosłości, zaś zwierzęta, które zdołały oprzeć się o pierś gospodarza określane są

¹¹⁰ J. Hersch, dz. cyt., s. 8.

¹¹¹ *Barwinkowy wianek*, s. 519.

¹¹² Zob. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Lublin 1997, s. 171.

jako te, które dostały łaski¹¹³. Symbolika Dobrego Pasterza widoczna jest także w słowach Maksyma, wypowiedzianych podczas dyskusji o piekle:

Ja nigdzie nie chodzę, jeszcze mniej uczony jestem, niż kto inny u nas. Ale to słowo pamiętam, Jezus nasz mówi: «Nie sądzcie». To znaczy ani słowem, ani przekleństwem, ani na szubienicę, ani na piekło. Człowiek jeszcze mały, jeszcze słaby, a już sądzi, wieza słowem. (...) Porządek jakiś przecie musi być, skoro Jezus poucza: «Człowiecze, nie bądź srogi dla drugiego»»¹¹⁴.

Uosobieniem uniwersalistycznych wartości wnoszonych przez wspólnotę tradycji świata judeochrześcijańskiego jest także Foka Szumej, którego postać, podobnie jak ojca, również przywołuje na myśl obraz Dobrego Pasterza. Ewangeliczne obrazowanie wyraźne jest zwłaszcza w *Prawdzie starowieku*, w której dostrzec można, iż Foka już w młodości daje się poznać jako doskonały opiekun powierzonych mu stad. Mimo że stronił od używania broni i sam przebywał z ojcowymi „botejami” na poloninie, przez całe lato nie stracił ani jednego oddanego mu pod opiekę zwierzęcia:

Foka (...) już od chłopca, jedno lato za drugim przebywał z owcami w dalekich pustkowiach sam jeden, wędrował z nimi, troskał się o nie, czulił się z nimi. Owczarz zostaje na całe życie owczarzem. Także Fokę uformowały owce. I później już, gdy w młodości sam jeden bez broni, z łuczywem tylko, odwojował od niedźwiedzi puszcę, jak mówiono, wypełniał słowa Księgi świętej: «Z niedźwiedziami igrał, jak z jagniętami w młodości swej»»¹¹⁵.

Odwołanie do biblijnej symboliki jagnięcia konotuje personifikację stada, obdarzenie go przymiotami ludzkimi. Działanie takie zgodne jest z myślą największych współczesnych filozofów żydowskich: Rosenzweiga, Bubera, Scholema czy Lévinasa, uznających relacyjność za fundament myśli żydowskiej, w której każde bycie w relacji Ja – Ty jest pierwotniejsze i lepsze od bycia w związku Ja – To. Istnienie „wobec”, bo tak definiowana jest ta postawa, dotyczy odniesień nie tylko między jednostką a innymi, lecz także między ludźmi a światem, powodując uwolnienie jednostki od związków z przedmiotem, będących w chasydyzmie drogą do nicości, samozagłady¹¹⁶.

¹¹³ Tamże, s. 165.

¹¹⁴ *Listy z nieba*, s. 260. Z niemal identycznym poglądem spotykamy się w doktrynie chasydzkiej, a konkretnie w tym jej elemencie, który stał się udziałem Elimelecha z Leżajska. Sformułował on koncepcję miłości bliźniego i równości międzyludzkiej, możliwej do osiągnięcia w miarę pozbywania się grzechów przez wszystkich członków społeczeństwa. Zakończenie procesu oczyszczania duszy pozwala na osiągnięcie doskonałości społecznej, „prostującej” punkt spojrzenia na drugiego człowieka. Pomocą będzie cadyk, którego zadaniem jest przemiana „mocy sądu” w „moc miłości”, prowadząca w konsekwencji do harmonii wewnątrz człowieka i wewnątrz społeczeństwa, sterowanych harmonią kosmiczną. Pokazuje to, jak mocno huculska kultura prezentowana przez Vincenza prześlągnięta była pierwiastkami żydowskimi, ukonkretnianymi w doktrynie chasydzkiej.

¹¹⁵ *Prawda starowieku*, s. 36.

¹¹⁶ Zob. W. Próchnicki, *Człowiek i dialog...*, dz. cyt., s. 176; zob. też E. Lévinas, *Trudna wolność...*, dz. cyt., s. 167–174 oraz M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 8.

Sensy niesione przez pojęcie „chasydim spośród goim” swe najpełniejsze odzwierciedlenie wydają się mieć w konstrukcji postaci Tanasija Urszegi oraz jego wypowiedziach. Wielokrotnie formułowana przez niego opinia o ważności świętowania, o ciężkiej przewinie, jaką jest nieuszanowanie świąt oraz niejednokrotnie przywoływana dobroczynność, uczciwość i gościnność, niewątpliwie określenie to sankcjonują. Są to jednak cechy, podobnie jak w przypadku rodziny Szumejów, charakterystyczne dla głównego nurtu wierchowińskiej religijności. Baczna uwagę zwróćmy zwłaszcza na jego stosunek do Boga i zbawienia:

Ale kiedy pogrzeb, nie daj Boże. Oj, to (...) każdy myśli sobie: księża potrzebni na gwałt, dużo księży, dziesięciu co najmniej. To raźniej, to bezpieczniej, bo tam w ciemnościach samemu stąpać płajem – warko. Skręcisz o włos i już berdo, w strachu każdy. A nuż nie puszcza tam wysoko biednej duszy, bez księży, bez diaków, bez śpiewów, bez behekania? A ja mówię – puszcza, ino przez całe życie ostro tym płajem bogumilnym idź, choćby cię piekli¹¹⁷.

Postawa ta zdaje się mieć proveniencję chasydzką, o czym świadczy psychologiczna relacja człowieka z Bogiem. Tanasijowa niechęć do pobożności zewnętrznej, mechanicznej i formalistycznej, symbolizowanej przez księży – pośredników w drodze do raju, stanowi czytelną reperkusję założeń chasydyzmu, uważającego, że Bóg jest duchem i dusza ludzka jest duchowa. Stąd też związek człowieka z Bogiem może być jedynie duchowy, a przeżywanie Go powinno być maksymalnie wewnętrzne, czyli bezpośrednie. Uznanie immanencji Boga w człowieku przekreślało zatem zewnętrzne, „formalne” poznanie Boga lub połowiczne przybliżanie się do Niego, które uznano za absolutnie niewystarczające. Inna wypowiedź Tanasija jest nie mniej znamienita, tym razem implikująca chasydzki nakaz życia w zachwyceniu i ciągłej, bezinteresownej afirmacji Boga i świata, nieustającej nawet w obliczu śmierci¹¹⁸:

Ja się wciąż dziwuję, ja się codziennie dziwuję i pytam, czy Bóg naprawdę głuchy, czy tylko robi się głuchy na to, aby do Niego krzyczeć jak najgłośniej? Nie! On czeka, on tylko tego jednego chce, aby uśmiechać się do Niego bez interesu, a najwięcej z choroby i kryminału, spod szubienicy i spod śmierci. I po to dał ludziom święto¹¹⁹.

¹¹⁷ *Listy z nieba*, s. 61.

¹¹⁸ Wiele świadectw tej postawy znaleźć możemy w *Opowieściach chasydów*, np. Szneur Zalman z Ladów, *Do Boga*.

Pewnego razu Zalman przerwał modlitwę i rzekł: „Nie chcę Twojego raju, nie chcę Twojego przyszłego świata, chcę tylko Ciebie”.

Izrael z Rużyna, *Istota służby*.

Rabbi Izrael z Rużyna powiedział: „Oto służba człowieka przez wszystkie jego dni: przemieniać i nadawać kształt materii, oczyszczać ciało, napełniać blaskiem ciemność, aby lśniła blaskiem i aby nie było już między nimi rozdziału. Tak jak napisano: «Był wieczór i był poranek – jeden dzień»”.

Powiedział też: „Nie trzeba wiele mówić o tym, że służy się Bogu. Czy ręka chlubi się, że wypełnia wolę serca?”, M. Buber, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1986, s. 186, 210.

¹¹⁹ *Listy z nieba*, s. 398.

Zaprezentowane powyżej wartości miały wyraźny międzywyznaniowy charakter – postulaty miłości bliźniego i dobroci względem niego występują bodaj w każdej religii, mogą być zarazem drogowskazami dla osób nieidentyfikujących się z żadną religią. Inną z wartości, które przynależą, jak zauważył Jerzy W. Gałkowski, do „prawa naturalnego, prawa człowieczeństwa, które jest tak samo obiektywne i nienaruszalne jak prawo boże albo jest jego «dalszym ciągiem»”¹²⁰ jest prawda, uwalniająca od egoizmu i fundująca przyjaźń. I właśnie w obronie prawdy staje stary Tag, główny bohater *Austerii*. W obliczu niewinnej śmierci Buma, powieszonego zamiast stojącego na straży czci swej siostry Szymona, postanawia bronić prawdy przed rosyjskim komendantem. Choć wiadomo, że jego zachowanie będzie miało jedynie wymiar manifestacji i nie przyniesie żadnych praktycznych korzyści, karczmarz chce, by Rosjanie wiedzieli o swej pomyłce. Gotów jest na ten czyn, nawet jeśli sam miałby zostać zabity, czego dowodzi rozmowa z księdzem:

- Ja muszę iść do komendanta.
- Człowieku, po co? To już nic nie pomoże.
- Muszę powiedzieć, że powiesili niewinnego. (...) Bum był u mnie w austerii cały czas. Siedział przy zwłokach dziewczyny. To ja muszę powiedzieć. Ja muszę iść do komendanta. (...) Muszą mnie wpuścić. Bum był niewinny i niech niewinna krew spadnie jak kamień na ich dusze.
- To już nic nie pomoże. Po co narażać się bez potrzeby¹²¹.

Wybór Taga jest zatem wyborem o najczystszych intencjach, nieskażony partykularyzmem. Staje po stronie prawdy w sposób, który najlepiej spuentował Józef Tischner, pisząc: Trzeba dawać świadectwo wartościom tylko dlatego, że są wartościami”¹²². Tag wybiera heroizm postępowania wówczas, gdy tylko taka postawa, nawet jeśli ostatecznie nieskuteczna, może świadczyć o zachowaniu człowieczeństwa¹²³.

Prawda jest w konsekwencji tym aksjomatem, na którym zbudowany jest cały utwór Strykowski, jawi się wręcz jako kompozycyjna klamra. Świadczy o tym list od Ela,

¹²⁰ J. W. Gałkowski, *Myśl społeczno-polityczna Stanisława Vincenza*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, dz. cyt., s. 76.

¹²¹ *Austeria*, s. 330.

¹²² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1971, s. 48. Równie dobitnie pisze o obronie wartości przez Taga Małgorzata Gawrychowska: „Stary Tag chce powiedzieć komendantowi, że jego żołnierze zabili niewinnego człowieka. Chce powiedzieć prawdę. Mógłby tego nie zrobić. Wybiera jednak odwagę prawdomówności – porzuca bezpieczeństwo przemilczenia. Wybiera prawdę jako wartość najwyższą – wartość zagrożoną jego przemilczeniem”, też, dz. cyt., s. 190.

¹²³ Problem uniwersalizacji heroizmu jest wątkiem powtarzającym się w twórczości Strykowskiego. Przykładem jest choćby opowiadanie *Heinz*, w którym bohaterka – Żydówka, by ocalić dziecko i kochanego mężczyznę, wiąże się z gestapowcem, dodatkowo pozbawiając dziecko świadomości pochodzenia. Dlatego też czuje się powołana do tego, by oskarżać przyjaciela, który nie był w stanie uratować jej brata: - „Jak mogłem go uratować?”, - „nie wiem jak. Widzisz. Właśnie: j a k. To aktorskie słówko. Ten, co skacze w ogień, nie pyta jak. Na jak można odpowiedzieć tylko: jak wyglądał, jak był ubrany. Ale jak ratować? Na to nie można odpowiedzieć. Gdybym ja pytała j a k, nie uratowałabym Heinza”, J. Strykowski, *Syriusz*, dz. cyt., s. 101. Kwestię tę podejmuje także Jan Paclawski w *Kronikarzu żydowskiego losu. Szkicach o twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1993, s. 65.

wcielonego do wojska syna Taga. Wydaje się on mało znaczący dla wymowy powieści, stanowiący dla Taga jedynie wartość emocjonalną i sentymentalną, w rzeczywistości wprowadza on jednak główne zagadnienie utworu, przewidując niemalże przyszłe losy bohatera:

Różne rzeczy słyszy się o kozakach. W jednym małym miasteczku, którego nazwy nie wolno mu wymienić ze względów wojskowych, powieszono na rynku Żyda za to, że znaleziono u niego w komórce telefon. Wszystkich spędzono i zmuszono, żeby patrzeli na straszną śmierć niewinnego człowieka. Rabin miejski poszedł do komendanta prosić, żeby jego żołnierze nie krzywdzili żon i córek żydowskich, ale więcej nie wrócił. To nie jest plotka. Opowiadali o tym ludzie stamtąd. Niech więc kochany ojciec uważa na siebie, bo on lubi się przepracowywać i lubi też wstawiać się za innych¹²⁴.

Zagadnienie prawdy, uznanie jej za wartość konstytutywną ludzkiego postępowania skutkuje w powieściach Strykowskiego przywilejem sprawiedliwości w ocenie zachowań i postępów bohaterów. Dotyczy to wszystkich, zatem także właściciela austerii, który jawi się nie tylko jako obrońca prawdy, ale także człowiek godny – rzetelnie przestrzegający praw Zakonu i sumiennie wykonujący swoje zawodowe powołanie. Okazuje się jednak, iż skrywa on mroczną tajemnicę, utrzymując kontakty seksualne z zajmującą się w jego gospodarstwie krowami ukraińską służącą Jewdochą. Nawet w obliczu zagrożenia śmiercią, gdy miasteczko płonie podpalone już przez wojska rosyjskie, nie jest w stanie powstrzymać się od wizyty w oborze, gdzie swe posłanie miała Jewdocha. Co więcej, słowa Taga świadczą o tym, iż nie zawsze są to zbliżenia pożądane przez oboje: „A między dziesiątą a jedenastą w nocy to godzina, kiedy mężczyzna podkrada się do kobiety. Godzina podkradania się do Jewdochy. Godzina gwałcenia”¹²⁵. Dlatego też, w poczuciu wielkiego grzechu, starzec uznaje wojenne cierpienia zadawane przez Kozaków mieszkańcom miasteczka za swoje, uważając, iż to jego grzechy do nich doprowadziły: „Ta wojna została zesłana za mój grzech. Dość mnie ukarałeś śmiercią mojej żony. (...) Kozacy będą gwałcić za mój grzech!”¹²⁶ Zgodnie z logiką Starego Testamentu bierze odpowiedzialność za innych, uznając swe przewiny za najgorsze i kornie przyjmując prawo Jahwe do ukarania grzeszników, nawet do zemsty. Świadczą o tym jego wyrzuty sumienia i wizja pośmiertnych cierpień, które mogą przynieść wyzwolenie innym:

Za cudzołóstwo w pustyni, przez którą Żydzi szli czterdzieści lat, Bóg zabił dwadzieścia cztery tysiące. Dożyłem końca świata. Jaka może być dla starca większa radość! Niech zginą z moją duszą Filistyni! Wszyscy zginą! Nikt nie zostanie. Nikt mnie nie przeżyje. Ani dom, ani sad, ani dziewczyna.

¹²⁴ *Austeria*, s. 149. Decyzja podjęta przez Taga świadczy także o tym, iż dla Strykowskiego zagadnienia etyczne wprawie odnoszą się do wydarzeń minionych, a dopiero w drugiej kolejności do przyszłości. Potwierdza to Szatrawski, pisząc: „Jeżeli bohater *Austerii* ryzykuje własne życie w obronie prawdy, to jest to wyraźny gest pisarza w obronie prawdy, to jest wyraźny gest pisarza w obronie wartości należnych bezpowrotnie minionemu światu galicyjskiej diaspory”, tegoż, „*Odkrywam ślad po śladzie utracony...*”, dz. cyt., s. 13.

¹²⁵ *Austeria*, s. 209.

¹²⁶ Tamże, s. 210.

To ja podpaliłem miasto. To ja grzeszyłem przed Tobą. Grzech zdziwionego serca. Grzech krzywych warg. Grzech cudzołóstwa. Grzech szybkich nóg w drodze do grzechu¹²⁷.

Motyw odpowiedzialności za swoje czyny powraca w późniejszym o dziesięć lat od *Austerii Śnie Azrila*. Tytułowy bohater, wdowiec, przybywa po wielu latach nieobecności do rodzinnego miasteczka, by znaleźć nową żonę. On także, podobnie jak Tag, żyje w grzechu z chrześcijańską dziewczyną, spłodził z nią nawet syna. Różnica między nimi polega na tym, iż stary karczmarz wie, że za swe postępowanie będzie musiał wziąć pełną odpowiedzialność, natomiast Azril, szukając żony pośród prawowiernych Żydów, chce w instrumentalny sposób wykorzystać religię, by uspokoić sumienie. Próbę powrotu do wiary ojców wykorzystuje nawet na prawowanie się z Bogiem o odkupienie win, zrzucając na Niego część odpowiedzialności za swe czyny:

Wiatr mnie unosi jak plewy. Boże! Boże Abrahama, Izaaka, Jakuba i reb Pinchesa sojfera. Jeśli nie podasz mi ręki... Co mam zrobić? Dokąd iść, Boże, który wskrzeszasz martwych! Ostatni raz padam przed tobą na twarz. Nierówna to walka. Stworzyłeś człowieka z robakiem w środku. Wlałeś w serce strach. Nie karz mnie. (...) Padam przed Tobą na twarz, jak padali praojcowie, kiedy grzeszyli. Wybaczyłeś im, dlaczego nie miałbyś mnie wybaczyć? Cóż ja gorszego zrobiłem niż Dawid król? Cóż ja zrobiłem, czego inny na moim miejscu by nie zrobił? Hojnie mnie obdarzyłeś Pokusą. Ale Sam chciałeś, żeby Pokusa była ślepa. Co mam robić?¹²⁸.

Ostatecznie jednak Azril, tak jak Tag, decyduje się wziąć pełną odpowiedzialność za swe czyny, czego dowodem jest symboliczna próba dołączenia do ludzi wracających z pogrzebu cadyka z Rajszy i śmierć pod kołami pociągu. Co więcej, w swym strachu i próbie obciążenia innych własnymi grzechami Azril jest znacznie prawdziwszy od starego karczmarza, a Strykowski w jego postaci pokazuje – jak pisała Nina Kancewicz-Hoffmanowa – „cały dramatyzm drogi, jaką człowiek musi przebyć, by przeżyć odpowiedzialnie swój własny los. I to nie tyle w zderzeniu z wielkimi wydarzeniami Historii, co z własną słabością i lękiem, z niezbywalnymi cechami ludzkiej kondycji”¹²⁹.

Ważnym, a z perspektywy prowadzonych przez nas rozważań jednym z najważniejszych jest prezentowana zarówno u Vincenza, jak i Strykowskiego wartość tolerancji. Przewija się ona wielokrotnie w przestrzeni fabularnej *Na wysokiej połoninie*, w tym miejscu warto wspomnieć jeden głos, brzmiący chyba najmocniej, zwłaszcza że wypowiedzany

¹²⁷ Tamże, s. 291–292. O zwyczajach pogrzebowych u Żydów zob. przypis 46.

¹²⁸ *Sen Azrila*, s. 136–137.

¹²⁹ N. Kancewicz-Hoffmanowa, *Azril – pomocą mi Bóg*, „Więź” 1976, nr 3, s. 139. Można w tym przypadku mówić o realizacji w twórczości Strykowskiego „mitu powrotu”: odchodzenia od zasad żydostwa i powrotów ze świadomością nieuchronności poniesienia kary. Można go zresztą odnieść do wielu innych bohaterów galicyjskiej tetralogii – Marii, Modchego, Seliga, a nawet samego Tojwiego. Na temat „mitu powrotu”; zob. więcej: E. Wiegandt, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 74.

jest w sposób uroczysty, po mszy, wobec wielkiej grupy ludzi. To głos Dmytra Wasyluka, ostatniego przywódcy opryszków, który – nazwany przez Aleksandra Madydę „apologetą tolerancji”¹³⁰ – tak mówił do zgromadzonych:

A my, czy zmuszamy kogo do naszego zwyczaju? Czy nakazujemy panom albo urzędom nosić długie kędziory? Albo czy siłujemy żydowską wiarę chodzić po chramach albo na połoninach klękać, do słoneczka się modlić? Nie! Nasza myśl jest taka: oni mają swoje prawo, dobre dla nich, a my swoje, dla nas najlepsze. Nie prosimy pana cesarza, ani nie namawiamy go, aby dla równości im także kazał latować po połoninach i spać przy wiatrze po kolibach. To nasza dola, z dawien dawna nam miła, a drugiemu może być i ohydna¹³¹.

Formą traktatu o tolerancji może być także nazwana *Austeria*. Przekonuje o tym choćby otwartość karczmy dla każdego, kto tylko zechce do niej wejść. W czasach pokoju mile widziani byli nie tylko Żydzi, ale także chrześcijanie, wstępujący na „kwaśne mleko, najlepsze w całym mieście”, do którego „podawano ciepłe jeszcze pszenno-razowe bułeczki, z topniejącym majowym masłem”¹³². W czasie zawieruchy wojennej miejsca w austerii także nie odmawia się nikomu. Schronienie, jak w arce Noego, znajdują tam nie tylko uciekający Żydzi z miasteczka, ale także chasydzy cadyka z Żydaczowa, zabłąkany węgierski żołnierz; austeria jest domem dla żywych, ale także grobem dla zmarłych – tam przecież leżą zwłoki Asi. Znaczenie tolerancji podkreśla też sposób odnoszenia się do siebie Taga i katolickiego księdza. Obydwaj, zaprzyjaźnieni od wielu lat i szanujący własną odmienność, znajdując się już u kresu swego życia, stają wobec wielkiego etycznego wyzwania i razem wyruszają do komendanta w obronie prawdy o śmierci Buma.

¹³⁰ A. Madyda, dz. cyt., s. 34. Według Madydy to przede wszystkim pierwsza część tetralogii Vincenza przynosi obraz idealnego społeczeństwa, „bogobojnego, wolnego od pokusy tworzenia i realizowania jakichkolwiek zbrodniczych ideologii, szanującego środowisko naturalne i przyznającego prawo do istnienia wszelkim kulturowo odmiennym wspólnotom”, tamże, s. 35.

¹³¹ *Prawda starowieku*, s. 428.

¹³² *Austeria*, s. 143.

4.6 Postkolonializm¹³³

W rozdziale III rozpatrywaliśmy problem postrzegania rzeczywistości prezentowanej w tetralogiach w kontekście zabiegów kolonizatorskich, realizowanych głównie przez społeczność polską w odniesieniu do pozostałych grup etnicznych. Udało się w nim dowieść, że analizowane powieści zawierają w sobie – nawet jeśli nieuświadomiony – ładunek kolonizatorski. Próba odczytania tekstów Strykowskiego i Vincenza jako wciąż aktualnych, mogących być współcześnie traktowanymi nie tylko jako świadectwo minionej, ale chętnie wspominanej „bliskiej egzotyki”¹³⁴, lecz również społeczne drogowskazy, wymaga natomiast skorzystania z dorobku metodologii postkolonialnej, polemicznej wobec kolonializmu. Zostanie ona omówiona zaledwie skrótowo, tym bardziej, że nie będzie uwzględniać odwołania do tekstów literackich i potraktowana będzie jako szansa w kontekście współczesnych relacji międzyetnicznych w społeczeństwie polskim, zwłaszcza wobec sygnalizowanego przez Marię Janion, o czym pisaliśmy we wstępie, coraz chętniejszego spoglądania ku mesjanistycznej koncepcji narodu. Dlatego też, jak zauważa Ewa Domańska, odwołując się do tekstu Aleksandra Fiuta, „rekonstrukcja «polskiego dyskursu kolonialnego» za pomocą teorii postkolonialnej zaoferowałaby radykalne odwrócenie perspektywy i zbudowanie alternatywy wobec toposu Polski-ofiary”¹³⁵ tym bardziej, iż – według Bogusława Bakuły – nieodzownym wydaje się także „przyłożenie perspektywy postkolonialnej do historii Kresów”¹³⁶.

Główni badacze metody postkolonialnej na gruncie polskiej nauki, tacy jak: Mieczysław Dąbrowski, Aleksander Fiut, Dariusz Skórczewski, Włodzimierz Bolecki, Grażyna Borkowska, Hanna Gosk czy Dorota Kołodziejczyk, niezależnie od siebie określili listę tematów, które powinny być poruszane w ramach postkolonializmu, czy – jak postulują Kołodziejczyk i Gosk

¹³³ Konsekwencją zauważonej i opisanej w rozdziale III złożoności rozumienia kolonializmu w stosunku do polskiej historii, kultury i literatury jest dyskusja związana z ujęciami postkolonialnymi, a nawet ich odcieniami; zob. np. krytyczny wobec poglądów Ewy M. Thompson, próbującej udowodnić, iż nacjonalizm nie musi być tożsamy z ksenofobią, artykuł Michaliny Golinczak, *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć!*, http://katalog.czasopism.pl/index.php/Recykling_Idei_-_Michalina_Golinczak_POSTKOLONIALIZM:_PRZED_UC5%BBYCIEM_WSTRZ%C4%84SN%C4%84%C4%86!. O trudnościach z wykorzystaniem osiągnięć badań postkolonialnych w polskim literaturoznawstwie pisze także Dariusz Skórczewski, *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji i postmodernizmu. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2, s. 33–34. Ten sam autor postuluje jednak konieczność wykorzystania metody postkolonialnej w odniesieniu do tekstów literatury polskiej; zob. *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, 1–2, s. 111–112.

¹³⁴ E. Wiegandt, *Austria Felix...*, dz. cyt., s. 70.

¹³⁵ E. Domańska, *Badania postkolonialne*, posłowie do: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 163.

¹³⁶ Tamże.

– badań postzależnościowych¹³⁷. Ich treść różni się w indywidualnych wyborach, uzewnętrzniając przy tym specyficzne jednostkowe zainteresowania badawcze, niemniej każdorazowo powtarza się przeświadczenie o konieczności ponownego zbadania mitu kresowości w odniesieniu do roli polskości wobec innych etnosów na dawnych przestrzeniach wschodniej II Rzeczypospolitej oraz roli narodowego stereotypizowania.

Wartość teorii postkolonialnej dla współczesnego współistnienia ras, religii, narodowości, przekonań, czyli dla wszelkiego rodzaju kontaktów z Innością, polegać będzie przede wszystkim na tym, co Dorota Kołodziejczyk nazywa „dekolonizowaniem myśli”¹³⁸, będącym w tym przypadku odchodzeniem od relacji polsko-niepolskich fundowanych na gruncie opisanego już przekonania o własnej wyższości cywilizacyjnej, kulturowej itd. Wartość postkolonializmu dla prowadzonych rozważań eksponujących uniwersalizujące znaczenie aksjologii dostrzegł także Mieczysław Dąbrowski:

Krytyka postkolonialna jako dyskurs zmierza bowiem od konkretnego doświadczenia do szerszych planów mentalno-psychicznych i tożsamościowych, które odrywają się od jednostkowych zdarzeń, by zajmować się mechanizmami, strukturami, porządkami, językami, obrazami, czyli przede wszystkim sferą symbolicznego, która jest ważniejsza dla rozpoznania całego tego zjawiska od egzystencjalnego konkretnego, bo ten szybko się zmienia i dziś nie jest już taki, jak był wczoraj, nie mówiąc o czasach sprzed kilkudziesięciu lat¹³⁹.

Widać zatem, że krytyka postkolonialna jest wyraźnie dialogiczna, uwypuklająca możliwość odchodzenia od tego, co indywidualne i skupienia się na badaniach świadomości zbiorowej¹⁴⁰. Równocześnie jednak w swej dyskursywności umożliwia rekonstrukcję wizerunku Innego¹⁴¹ już nie jako gorszego, jak to miało miejsce w ujęciu kolonialnym, ale wartościowanego neutralnie – Innego właśnie. Wówczas to możliwe byłoby patrzenie na Innego bez wcześniejszych uprzedzeń, bagażu przeszłości i związanych z tym ciężących na wzajemnych relacjach stereotypów. Równocześnie umożliwiałoby wykorzystanie tej perspektywy nie tylko w analizach zachowań zbiorowości, ale także w relacjach

¹³⁷ Zob. np. M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5, s. 99, D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłości. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Kraków 2011, s. 134–135, A. Fiut, dz. cyt., s. 32–39. Zestaw problemów właściwych postkolonializmowi/teoriom postzależnościowym w sposób rozproszony prezentują także: G. Borkowska, *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłości...*, dz. cyt., s. 167–180, D. Skórczewski, *Wobec eurocentryzmu...*, dz. cyt., s. 33–55, W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 6–13, H. Gosk, *Polskie opowieści w dyskursie postkolonialnym ujęte*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 75–87.

¹³⁸ D. Kołodziejczyk, *Trawersowanie przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji*, „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura” 2004, nr 1, s. 22.

¹³⁹ M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie...*, dz. cyt., s. 92–93.

¹⁴⁰ Zob. W. Próchnicki, *Pogranicza bez granic*, dz. cyt., s. 40.

¹⁴¹ Zob. D. Skórczewski, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2, s. 101.

jednostkowych, co zgodne byłoby z przeświadczeniem Marii Delaperrière, że „świadomość postkolonialna sprawdza się w konfrontacji z Innym nie tylko w planie zbiorowym, ale także indywidualnym”¹⁴².

Dostrzeżone walory krytyki postkolonialnej dają zatem szansę, wspólnie z odczytywaniem tetralogii Vincenza i Strykowskiego przez pryzmat eksponowanej w nich aksjologii świata przedstawionego, na zmianę optyki postrzegania Inności według dyskursu kresowego, wciąż obecnie uprawianego, ale także, w konsekwencji, na nowy sposób rozumienia Inności, pozbawiony uprzedzeń i balastu przeszłości. Tę szansę niesioną przez badania postkolonialne dostrzega także Aleksander Fiut, pisząc – może nieco zbyt idealistycznie, ale na pewno z wielkimi oczekiwaniami wobec przyszłości:

Może wówczas spoza pleców dzielnych rycerzy Sienkiewicza oraz wykrzywionych nienawiścią twarzy bohaterów Czarnyszewicza czy Odojewskiego wyłoniłoby się prawdziwsze oblicze Innego: Litwina, Białorusina, Ukraińca, kresowego Żyda? Wypada poddać krytycznej analizie ulegające presji stereotypów sposoby ich portretowania, bardziej wniknąć w przeciwne racje, poważniej potraktować dążenia do suwerenności, zdemaskować przemilczane dotychczas negatywne strony polonizacji. Chyba nadeszła pora przewietrzenia – tyleż w polskiej, co w ościennych literaturach – kulis dekoracji litewskiego „raju” i ukraińskiego „piekła”¹⁴³.

Słowa krakowskiego badacza obrazują bagaż stereotypowych postrzeżeń sąsiednich narodów, łącznie z obiegowym postrzeganiem Litwy jako raju, a Ukrainy jako piekła, co wiązało się z faktem, iż sposób postrzegania Litwy nigdy nie wiązał się z koniecznością walki w obronie posiadania czy prowadzenia podbojów¹⁴⁴. Píše o tym Maria Janion, w przeciwieństwie do raju polskie piekło osadzając na Ukrainie, co wynikało z wielowiekowych, nierzadko niezwykle krwawych konfliktów między dwoma „skazanymi na siebie (...) zwalczającymi się stale narodami”¹⁴⁵. Okazuje się jednak, że trwałość stereotypów warunkujących negatywne postrzeganie Inności może być dzięki paradygmatowi

¹⁴² M. Delaperrière, *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 15. Delaperrière dostrzega przy tym zagrożenie wynikające z możliwości połączenia postkolonializmu z procesami globalizacyjnymi. Píše ona: „W społeczeństwie, w którym zniwelowane zostały wszelkie różnice, zatarły się już relacje dialektyczne między (...) tym, co moje i obce, Inny nie jest wprawdzie odepchnięty, jest natomiast połączony, przetrawiony, zintegrowany. Ta desubstancjalizacja Innego staje się nową formą kolonizacji powielonej (...), a połączenie postkolonializmu z procesami globalizacyjnymi okazuje się «altruizmem zafałszowanym»”, tamże.

¹⁴³ A. Fiut, dz. cyt., s. 25.

¹⁴⁴ Zob. J. Błoński, *Polski raj*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 51–52, s. 20. Błoński zauważa, że dla Mickiewicza mieścił się on oczywiście w okolicach Nowogródka, dla Sienkiewicza była to Lauda, zaś dla Orzeszkowej – tereny między Lidą a Grodnem. Rzecz jasna, autor odwołuje się tutaj do historycznie rozumianej Litwy, jako że część wspomnianych terytoriów leży na dzisiejszej Białorusi.

¹⁴⁵ M. Janion, *Cień i róża Ukrainy*, [w:] tejsze, *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 183. Janion wspomina w swym tekście liczne wydarzenia historyczne kładące się cieniem na stosunkach polsko-ukraińskich, najszerzej jednak píše o nich Dorota Sapa [w:] tejsze, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1998, analizując przedstawione w literaturze relacje Polaków z Ukraińcami od czasów Kozaczyzny, aż po okres międzywojenny.

postkolonialnemu zmieniana, wyraźnie osłabiana, co dostrzega Mykoła Riabczuk, uznając, że „podejście postkolonialne przewiduje demistyfikację stereotypów i ich stopniowe wyeliminowanie, a dokładniej – marginalizację w świadomości społecznej”¹⁴⁶. Dzięki temu możliwa okaże się zatem zmiana funkcji stereotypu, który nie będzie już służył przede wszystkim mobilizowaniu do walki i utwierdzaniu w przeświadczeniu o własnej narodowej wyższości, ale będzie stanowił punkt wyjścia do rozważań nad genezą jego zaistnienia¹⁴⁷. A nawet, jak zakłada Ireneusz Krzemiński, dzięki nie tylko wadom, ale także zaletom zawartym w stereotypowych obrazach, potraktowanym jako cechy wspólne, może stać się „źródłem wielkodusznego przebaczenia”¹⁴⁸.

Zauważyliśmy zatem, że działania postkolonialne w odniesieniu do literaturoznawstwa i – szerzej – kultury polskiej, muszą znajdować swe potwierdzenie w pracy nad wciąż żywą świadomością kresową, z jej polonocentrycznym punktem widzenia na relacje etniczne. Eugenia Prokop-Janiec uważa, że neutralizacja świadomości cywilizacyjnej i kulturowej wyższości a tym samym, zgodnie z tendencjami postkolonialnymi, współczesne uczynienie Innego bliższym, a przynajmniej lepiej rozumianym, możliwe jest dzięki zaczerpniętej z krytyki postkolonialnej właśnie koncepcji *contact zones*, stref kontaktu. Badaczka traktuje je jako przestrzenie ambiwalentne, w których nierówności i konflikty mieszać się będą z obrazami współdziałania i zgodnej koegzystencji, przekonując, że „przyjęcie modelu *contact zone* w badaniach nad kulturowymi kontaktami (...) pozwala przede wszystkim na bardziej zniuansowane ujęcie, nieredukujące ich ambiwalencji, złożoności i wielowymiarowości”¹⁴⁹. Pogląd ten prezentuje także w tekście *Kontakt i konflikt: polsko-żydowska „contact zone”*, pisząc:

Najogólniej mówiąc, przyjęcie *contact zone* jako kategorii analitycznej i interpretacyjnej sprzyja perspektywie, która nie redukuje złożoności i wielowymiarowości zjawisk, nie pomija istnienia napięć, sprzeczności, ambiwalencji, lecz – z jednej strony – powściąga skłonności do idealizacji i apoteozy pograniczności, z drugiej zaś – otamowuje tendencję do przedstawiania wyłącznie jej negatywnych aspektów i projektowania na całą polsko-żydowską przeszłość wizji ukształtowanej pod wpływem dramatycznych wydarzeń historycznych¹⁵⁰.

¹⁴⁶ M. Riabczuk, *Od „Małorosji” do „Indoeuropy”: stereotyp „narodu” w ukraińskiej społecznej świadomości i myśli społecznej*, przeł. A. Branny, [w:] *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995, s. 123.

¹⁴⁷ Zob. I. Krzemiński, *Narody i stereotypy*, [w:] *Narody & stereotypy 25 lat później. Nowe granice, nowe horyzonty*, red. R. Kusek, J. Purchla, J. Sanetra-Szeliga, Kraków 2015, s. 36.

¹⁴⁸ Tamże, s. 35.

¹⁴⁹ E. Prokop-Janiec, *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, [w:] *Polacy-Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. taż, Kraków 2014, s. 17.

¹⁵⁰ E. Prokop-Janiec, *Kontakt i konflikt: polsko-żydowska „contact zone”*, [w:] „Tematy i Konteksty” 2017, nr 7, s. 59.

Co prawda Prokop-Janiec koncepcję tę odnosiła jedynie do relacji polsko-żydowskich, jednak w kontekście występowania obecnie „wirtualnej kultury żydowskiej”, w której to przede wszystkim nie-Żydzi starają się realizować pewne formy kultury żydowskiej¹⁵¹, zasadnym wydaje się odniesienie jej także do znacznie bardziej żywych współcześnie kontaktów polsko-ukraińskich. Dlatego też na tym etapie pracy, wobec licznej obecności Ukraińców w Polsce, skupimy się na tym właśnie rodzaju kontaktów. Jest to tym bardziej zasadne, jeśli przypomnimy sobie ukazany w rozdziale II charakter stereotypizowania Ukraińców oraz – co niebagatelne – specyfikę Ukrainy jako państwa o wyraźnym wschodnim syndromie postkolonialnym, wciąż stojącego w obliczu wyboru między symbolicznym Wschodem i Zachodem, będącym „podmiotem trudnego wyboru cywilizacyjnego”¹⁵². Rozumienie współczesnej polsko-ukraińskiej czy ukraińsko-polskiej relacyjności wymaga jednak na wstępie analizy tego, co Dąbrowski nazywa „niezbywalnym aspektem dyskursu postkolonialnego”¹⁵³, czyli elementów społecznych, historycznych i politycznych.

4.6.1 Rys historyczny relacji polsko-ukraińskich¹⁵⁴

Dzisiejsze postrzeganie stosunków polsko-ukraińskich związane jest z dominującymi w XX wieku koncepcjami ojczyzny narodowej i ojczyzny państwowej. Jerzy Bartmiński zauważył, iż modele te za punkt wyjścia przyjmują więzy krwi oraz wartości wynikające z przynależności do jednego rodu czy też plemienia – narodu. Rodzi to poczucie wspólnotowe oparte na opozycji *swój* – *obcy* i na przeżywaniu swojskości etnicznej, co prowadzi do chęci zapewnienia siły swojej grupie, a w rezultacie do wytworzenia państwa jako instytucji wobec innych państw. Wówczas to dobro państwa stanowić ma prawo najwyższe, ponad interesami grup społecznych¹⁵⁵.

¹⁵¹ Pisząc o „wirtualnej kulturze żydowskiej” Prokop-Janiec odwołuje się do badań Ruth Ellen Gruber, dla której *virtual Jewishness* jest próbą odzyskania bądź kontynuacji zniszczonej kultury żydowskiej przez stylizacje czy rekonstrukcje; zob. R. E. Gruber, *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, przeł. A. Nowakowska, Sejny 2004, s. 24, cyt. za: E. Prokop-Janiec, *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, dz. cyt., s. 15.

¹⁵² O Ukrainie jako miejscu wyraźnie pogranicznym, gdzie ścierają się pierwiastki euroatlantyckie i euroazjatyckie, łacińsko-katolickie i bizantyńsko-prawosławne pisze szeroko Mykoła Riabczuk w zbiorze esejów *Ukraina. Syndrom postkolonialny*, Wrocław-Wojnowice 2015, s. 8–19.

¹⁵³ M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁵⁴ Dla głębszego poznania ukraińskości, a w konsekwencji do lepszego zrozumienia polsko-ukraińskich relacji, warto odwołać się do książki Anny Reid, *Pogranicze. Podróż przez historię Ukrainy 988–2015*, przeł. W. Tyszka, Kraków 2016. Wartością tej publikacji jest także fakt, iż jest pisana z perspektywy człowieka Zachodu, a więc wolna od polskich stereotypów i resentymentów.

¹⁵⁵ Zob. J. Bartmiński, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. tenże, Lublin 1993, s. 36–37.

Wykształcenie się tożsamości narodowej i państwa prowadzić może do powstania nacjonalizmów¹⁵⁶. Nie ominęły one, niestety, wierchowińskiego etnikonu czy – szerzej – Galicji, zamieniając mit Arkadii szczęśliwej w obejmujący całą Ukrainę mit Inferna, którego urealnienie – poprzez śmierć i cierpienie – staje się materią toposu Golgoty. Toposu tym tragiczniejszego, iż na symbolicznej Drodze Krzyżowej spotykają się wszystkie bez wyjątku społeczności będące podmiotem naszych rozważań. Jako że kontakty polsko-żydowskie opisane zostaną niezależnie, uzasadnijmy to w odniesieniu do relacji polsko-ukraińskich.

Najwcześniejszymi przykładami konfliktowych wydarzeń w historii polsko-ukraińskich relacji, mającymi swe odzwierciedlenie także w literaturze, są: kozackie powstanie z połowy XVII wieku i wiek późniejsza tzw. hajdamaczyzna. Już na ich przykładzie widać, jak skrajnie odmienna może być interpretacja wspólnej historii, w zależności od punktu widzenia. Jak zauważa Dorota Sapa, najczęściej „Kozacy pokazani są jako niezdolni do wysiłku intelektualnego, kierujący się niskimi instynktami”¹⁵⁷, natomiast dla Ukraińców *Ogniem i mieczem*, jedna z najważniejszych przecież powieści w historii polskiej literatury, jest niczym innym, jak „polskim pamfletem agitacyjnym”, w którym pierwsza ludowa rewolucja ukazana jest jedynie jako „ślepy bunt ślepej czerni”¹⁵⁸. Przywołane przykłady nie będą tu szerzej analizowane, mają one tylko zaświadczyć o wielowiekowych antagonizmach polsko-ukraińskich, znacznie ważniejszymi zaś dla dzisiejszego wzajemnego postrzegania się obydwu narodów są bez wątpienia wydarzenia mające miejsce w dwudziestoleciu międzywojennym i w czasie II wojny światowej oraz tuż po niej. Otóż w młodym organizmie państwowym, jaki w latach dwudziestych ubiegłego stulecia stanowiła Polska, ścierały się dwie główne wizje rozwoju i funkcjonowania państwa, kreowane przez obóz piłsudczykowski i endeków Romana Dmowskiego. Pragnieniem Narodowej Demokracji było stworzenie jednonarodowego państwa polskiego na drodze przymusowej asymilacji wszystkich nie-Polaków (w sensie przybliżonej wcześniej przynależności etnicznej). Starając się rozszerzyć polski stan posiadania na Kresach

¹⁵⁶ Nacjonalizm pojmuję w myśl definicji stworzonej przez G. Babińskiego. Według niego cechą charakterystyczną nacjonalizmu jest jednoznacznie pozytywne wartościowanie swego narodu, dokonujące się na tle stosunku do innych narodów. Nacjonalizm nie musi oznaczać – choć tak się często dzieje – negatywnego stosunku do innych narodów, ale zawsze jest stawianiem interesu własnego narodu ponad interesami innych narodów, czy nawet wbrew jego interesom; zob. G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność – różnicowanie religijne – tożsamość*, Kraków 1997, s. 90.

¹⁵⁷ D. Sapa, dz. cyt., s. 16.

¹⁵⁸ B. Osadczyk, *Ukraina, Polska, świat. Wybór reportaży i artykułów*, Sejny 2000, cytaty odpowiednio: s. 29 i 28. Według Osadczyka, początek kłopotów w relacjach polsko-ukraińskich miał miejsce jeszcze za czasów jagiellońskich: „Najdotkliwszym ciosem zadanym Rusinom-Ukraińcom było nieuznanie tej części «imperium» jagiellońskiego za autonomiczny człon, równy Koronie i Litwie. Kolejnymi tragicznymi rozdziałami było zlekceważenie prawosławia i niezrozumienie roli Kościoła rzymskokatolickiego. W rezultacie ekspansji Kościoła rzymskokatolickiego, w danym wypadku identycznej z dominacją polską, Ukraina utraciła wielką część swojej arystokracji”, tamże, s. 41.

Wschodnich, endecy nie wahali się wykorzystywać różnych metod, w tym także fałszowania danych o składzie społecznym i przeszłości historycznej, a nawet stosowania przemocy. Niestety, w dążeniu do swych celów nie chcieli zauważyć jednej fundamentalnej kwestii: poczynszy od czasów I wojny światowej i nieudanej próby utrzymania państwowości, nieprzerwanie postępował proces wzrostu świadomości narodowej Ukraińców, coraz częściej i coraz głośniej upominających się o własne państwo. Czynnika tego politycy endeccy nie chcieli brać pod uwagę, toteż ich cel, jak się okazało, był mało realny, a podejmowane działania doprowadziły tylko do eskalacji wzajemnej nienawiści, przemocy, gwałtów i mordów i przyczyniły się do powstania bariery utrudniającej (a nieraz uniemożliwiającej) polsko-ukraińskie porozumienie. Pośród mnogości przykładów to potwierdzających warto przywołać zaledwie jeden, dotyczący pacyfikacji ludności ukraińskiej w powiecie tarnopolskim, będący formą retorsji za sabotażowe działania Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów: „Kazaliśmy (polscy podoficerowie – przyp. M.C.) ogłosić sołtysowi, że za godzinę ma być dwieście kur białych z czerwonymi grzebieniami... jak nie, to chłosta. No i naturalnie była chłosta. Jeden rezun po drugim brał pod cerkwią w rzyć, aż iskry leciały”¹⁵⁹. Bestialskie upokarzanie ludności cywilnej na oczach całej wsi było bez wątpienia jednym z tych błędów polityki polskiej, który w perspektywie nie mógł ujść bezkarnie.

Plan postępowania z mniejszościami narodowymi opracowany przez Józefa Piłsudskiego był znacznie bardziej elastyczny. Zarówno Marszałek, jak i jego zwolennicy rozumieli konieczność rozwiązania kwestii ukraińskiej, z którą niebezpiecznie wiązali dalszy los Polski. Wizja federacji, którą nazwać też można ideą jagiellońską, była „kwintesencją myślenia międzynarodowego tego obozu”¹⁶⁰ i zakładała zorganizowanie Rzeczypospolitej w granicach sprzed 1772 roku. Wszystkie mniejszości narodowe mogły dobrowolnie przystąpić do tej federacji i otrzymać równe prawa¹⁶¹. Plan był racjonalny (przypomnijmy, że tradycja jagiellońska była niezwykle bliska również Stanisławowi Vincenzowi, czego dowody widoczne są w *Na wysokiej połoninie* na każdym kroku), jednak wojna polsko-sowiecka 1919–1920 roku i postanowienia traktatu ryskiego zniweczyły

¹⁵⁹ Wspomnienie Jana Józefa Szczepańskiego przywołał Bohdan Skaradziński (Kazimierz Podlaski) w swym tekście *Ukraińcom: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”? [w:] Nie jesteśmy ukrainofilami. Polska myśl polityczna wobec Ukraińców i Ukrainy*, red. P. Kowal, J. Ołdakowski, M. Zuchniak, Wrocław 2008, s. 409.

¹⁶⁰ J. Kwiatkowski, *Poezja J. Iwaszkiewicza na tle dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1975, s. 305, cyt. za: S. Uliasz, dz. cyt., s. 166.

¹⁶¹ O koncepcji endeckiej i piłsudczykowskiej zob. T. Mackiw, *Stosunki ukraińsko-polskie w Galicji Wschodniej*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992, s. 137, M. Kuczerępa, *Polityka narodowościowa Drugiej Rzeczypospolitej wobec Ukraińców w latach 1919–1939*, [w:] *Polska – Ukraina: trudne pytania*, t. 1–2, red. R. Niedzielko, Warszawa 1998, s. 30, A. Chojnowski, J. J. Bruski, *Ukraina*, Warszawa 2006, s. 77–87.

możliwość federacji¹⁶². Ukształtowanie granicy między Polską a ZSRR, dzielącej ukraińskie terytorium etniczne i pozostawiającej po stronie polskiej ten obszar, na którym najbujniej rozwinęła się ukraińska tożsamość, niosło ze sobą stygmat zagrożenia i stało się katalizatorem przyszłych krwawych konfliktów.

Zarzewie ich nie tkwiło jednakże tylko w postępowaniu Polaków. Z dyskryminacją narodową ukraińskiej (czy jeszcze wówczas rusińskiej) grupy etnicznej spotkać można się już w wieku XIX. Powodowały ją władze austriackie, dla których podsycanie antagonizmów stało się sposobem utrzymania bezpieczeństwa wewnętrznego na wielkich połaciach Cesarstwa. Wykorzystano w tym celu fakt, iż wielka własność ziemska znajdowała się wówczas w rękach polskich, a w miastach przeważali – zależnie od okolicy – Polacy lub Żydzi. Antagonizmy między ukraińską wsią a polskim dworem, wsią a polskim lub żydowskim miastem wywoływane przez Austrię osiągnęły pożądaný rezultat: wzrost wpływów nacjonalizmu, w myśl którego zarówno Polacy, jak i Żydzi uznawani byli za śmiertelnych wrogów Ukraińców.

Wobec mnogości spięć i incydentów, podstępów, mordów i walk między poszczególnymi grupami etnicznymi, stanowiących materiał na odrębną, obszerną rozprawę, zasadnym wydaje się znalezienie kompromisu między dokładnością a obszernością. Spróbujemy osiągnąć go prostą metodą wypunktowania przypadków najbardziej – w naszym przekonaniu – reprezentatywnych.

Polacy – Ukraińcy:

- piętrzenie trudności w sprawie powstania uniwersytetu ukraińskiego we Lwowie, akcje polskiej młodzieży niedopuszczającej do studiów tych, którzy nie służyli w wojsku polskim w latach 1918–1921 (młodzież ukraińska służyła, rzecz jasna, w wojsku ukraińskim),
- ustawa o osadnictwie wojskowym (XII 1920) i przydzielanie, mimo wielkiego głodu ziemi Ukraińców, ogromnych działek na Kresach Wschodnich byłym oficerom i żołnierzom,
- wytyczne polityki emigracyjnej ułatwiające stałą emigrację Ukraińcom,
- celowe hamowanie rozwoju ukraińskiego szkolnictwa podstawowego: likwidacja szkół, dyskryminujące ustawy dotyczące nauki mniejszości w językach ojczystych,

¹⁶² Co ciekawe, *Na wysokiej połoninie* zawiera opisy negatywnych bohaterów, których prototypami byli sanacyjni pułkownicy. Według relacji syna pisarza, Andrzeja, wynikało to z kłopotów Vincenza w prowadzeniu interesów i procesu, który został mu wytoczony. Stanisław Vincenz twierdził, że cała sprawa ma charakter polityczny i wynika z konfliktu z obozem piłsudczykowskim odnośnie stosunku do mniejszości narodowych; zob. M. Ołdakowska-Kufłowa, *Stanisław Vincenz. Pisarz...*, dz. cyt., s. 161.

- przyjmowanie zasady odpowiedzialności zbiorowej wobec antypolskich akcji OUN (Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów), np. po zamordowaniu Tadeusza Hołówki (1931) i ministra Bronisława Pierackiego (1934),
- traktowanie Ukraińców jako „materiału etnograficznego”, a ich języka jako „bolszewickiego wymysłu”.

Ukraińcy – Polacy:

- skierowane przeciwko Polsce akcje organizacji terrorystycznych, głównie OUN. Nurt polityczny przez nie reprezentowany odrzucał legalizm i propagował zbrojną walkę o wyzwolenie oraz zjednoczenie ziem ukraińskich. W latach trzydziestych wzorował się na ruchu hitlerowskim¹⁶³.

Tak wielkie nagromadzenie wzajemnych pretensji oraz przeświadczenie Ukraińców o skali krzywd wyrządzonych przez Polaków spowodowały, że klęska wojsk polskich w wojnie obronnej roku 1939 wywołała wśród ludności ukraińskiej sporą satysfakcję. Skaradziński pisał o tym następująco:

Gdy działania wojenne wtoczyły się na obszary, gdzie Ukraińcy stanowili siłę, powstał oni zbrojnie i doszło do krwawych starć. (...) Największe jednak echo w Polsce – nie zanikło całkiem do dziś – ma z tamtych dni udział w dorzynaniu, czasem, niestety, najzupełniej dosłownie, resztek Wojska Polskiego, przebijającego się przez Niemców i Rosjan ku południowej granicy. Zemsta wydawała się być motywem głównym, wobec którego na drugi plan schodziła chęć na broń i ekwipunek. Lepiej już było w sytuacji bez wyjścia trafić w ręce Niemców, a nawet Rosjan. Mordowano, bywało, szeregowych, wędrujących do domów, a rozbrojonych już i wypuszczonych w innej wsi ukraińskiej. (...) Wkraczali wraz z Niemcami zorganizowani Ukraińcy, w mundurach Wehrmachtu¹⁶⁴.

Ogromne szkody dla współczesnych stosunków polsko-ukraińskich spowodowała także działalność ukraińskiego batalionu „Nachtigall”, aktywnie biorącego udział w pacyfikacji Lwowa w 1941 roku i współodpowiedzialnego za mord lwowskich profesorów w lipcu tego roku. Rzecz jasna w mieście, w którym panował wojenny chaos, trudno o jednoznaczne wskazanie winnych, niemniej bezspornym jest fakt, iż listy proskrypcyjne, na podstawie

¹⁶³ Do tekstów, na podstawie których zostało wykonane powyższe zestawienie walk i animozji pomiędzy Polakami i Ukraińcami należą: J. Tomaszewski, *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985, J. Tomaszewski, *Ojczyzna nie tylko Polaków*, Warszawa 1985, A. Chojnowski, J. J. Bruski, dz. cyt., B. Skaradziński, dz. cyt., P. Kowal, *Przyczynki do dziejów „sprawy ukraińskiej” w Polsce* i W. Bączkowski, *Nie jesteśmy ukrainofilami*, [w:] *Nie jesteśmy ukrainofilami. Polska myśl polityczna wobec Ukraińców i Ukrainy*, dz. cyt., B. Osadczuk, dz. cyt., B. Hud, *Ukraińcy i Polacy na Naddnieprzu, Wołyniu i w Galicji Wschodniej w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, przeł. A. Korzeniowska-Bihun, M. Hud, Warszawa 2013, *Miedzy soba. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, Lublin 2000, M. Klimecki, *Ukraina w XX w. Na wschód od Polski i na zachód od Rosji* i W. Filar, *Kwestia ukraińska w okresie międzywojennym*, [w:] *Stosunki polsko-ukraińskie. Historia i pamięć*, red. J. Marszałek-Kawa, Z. Karpus, Toruń 2008, D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, przeł. K. Rutkowski, Lublin 2005, M. Janion, dz. cyt., B. Kerski, A. S. Kowalczyk, *Polska i Ukraina. Rozmowy z Bohdanem Osadczukiem*, Wrocław 2008, T. Mackiw, dz. cyt., M. Kuczerepa, dz. cyt.

¹⁶⁴ B. Skaradziński, dz. cyt., s. 410.

których dokonywano aresztowań, zostały przygotowane przez członków i sympatyków OUN. No i wreszcie niewyobrażalna masakra ludności polskiej na Wołyniu, a następnie na Podolu i Huculszczyźnie, stawiająca pod znakiem zapytania elementarne człowieczeństwo mordujących. Nienawiść do ludności polskiej wybuchła wówczas z tak wielką siłą, że bestialsko zabijano nie tylko mężczyzn, ale również kobiety i dzieci, a liczba ofiar szacowana jest od ok. 50–60 tysięcy aż do nawet 100 tysięcy¹⁶⁵. W ramach działań odwetowych zabito wówczas kilka tysięcy Ukraińców, a teoria „błędnego koła” sformułowana literacko przez Tadeusza Konwickiego, została jeszcze pełniej wcielona w życie tuż po zakończeniu wojny, kiedy to Polacy przeprowadzili akcję „Wisła”, pacyfikując bojkowskie i łemkowskie wsie i mordując bądź przesiedlając w głąb Polski ludność ukraińskojęzyczną.

Jak łatwo zauważyć, interakcyjność stosunków polsko-ukraińskich miała wyraźnie niesymetryczny charakter. Wielowiekowe postrzeganie Ukraińców jako nacji młodszej od Polaków w hierarchii narodów słowiańskich sankcjonowało przekonanie o prawie Polski do terytorium kresowego, a w konsekwencji wykształcenie się motywu „ukraińskiego bękarta” – narodu „z nieprawego łoża”. Podobne spłylenie problematyki, ograniczenie jej do walk o prawo do ziemi, widoczne jest także w literaturze, czego najlepszym przykładem jest wspominane już *Zasypie wszystko, zawieje...* Włodzimierza Odojewskiego. Przypomnijmy tylko, że Ukraińcy przedstawieni u Odojewskiego to „masa degeneratów, mająca zakodowany w genach instynkt zbrodni”, a historia Kresów w takim kształcie, przenikająca do współczesności, jest „naznaczona fatum bratobójczych rzezi, powtarzających się z pokolenia na pokolenie, gdzie wina jest obopólna i wszyscy zabijają wszystkich, jakby los Ukrainy był zdeterminowany bratobójstwem”¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Tamże, s. 414. Skaradziński tyleż lakonicznie, co dosadnie opisuje metodyczną eksterminację ludności polskiej na Wołyniu w roku 1943: „Pozostawała ludność polska. (...) Ale na główny problem doraźny wyrastała dla UPA (Ukraińska Powstańcza Armia – przyp. M.C.). Uderzenie w nią leżało w granicach możliwości technicznych, bo była – dość długo – zupełnie bezbronna, a i osłabiona dwiema intensywnymi okupacjami. Uderzenie w nią niszczyło wreszcie polskość, depolonizowało sporny obszar, w intencjach Ukraińców, raz na zawsze, na wszelkie późniejsze ewentualne plebiscyty, głosowania, bądź znowu walki. I UPA zaczęła działać. Nie dysponowała obozami, eszelonami, umowami z zagranicą, własnymi pustymi terenami. Nawet z karabinami różnie bywało. Chwycono za siekiery, widły, sznury, żagwie...”, tamże. To między innymi dlatego w ocenie Ukraińców dochodzi do stereotypowych uproszczeń ukazanych przez Czesława Miłosza na przykładzie triady: „Grekokatolicy *ergo* Ukraińcy *ergo* faszysty”, tegoż, *La Combe*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003, s. 21.

¹⁶⁶ D. Sapa, dz. cyt., s. 221. Autorka przywołuje także sugestywną opinię Tomasza Burka na temat postaci kresowych w powieściach Odojewskiego: „Oni są mieszkańcami albo bękartami i cały ten świat jest światem mieszańców, Kainowego przekleństwa, bratobójczej wojny, światem rozpaczliwie poszukującym własnej tożsamości. Poszukuje jej bękart Gawryluk, syn białego Rosjanina i ukraińskiej wieśniaczki, poszukuje jej Piotr Czerestwiński, syn tegoż Rosjanina i Polki, zawieszony między dwiema ojczyznami”, T. Burek, *Włodzimierz Odojewski*, „Współczesność” 1964, nr 6, s. 10.

Ograniczyliśmy tymczasem implikujące topos Golgoty, relacje etniczne na Kresach przede wszystkim do stosunków polsko-ukraińskich. Takie postępowanie uzasadnione jest z historycznego punktu widzenia, ma także swe niewielkie co prawda, ale występujące odzwierciedlenie w tetralogii Strykowskiego. I nie chodzi w tym przypadku o egzemplifikowany w rozdziale drugim stereotyp Rusina (Ukraińca) jako złodzieja i prostego chłopca, ale o ich zachowanie wobec wojsk rosyjskich w czasie I wojny światowej. Ukazuje to *Austeria*, w której Rusini przedstawieni są jako fałszywi sąsiedzi, gotowi do zdrady i niełojalni. Polacy i Żydzi, ukazani przez Strykowskiego jako potrafiący się zjednoczyć w obliczu spraw najistotniejszych, widzą w nich zdrajców, którzy natychmiast porozumieli się ze śmiertelnym wrogiem – wojskami rosyjskimi. Nie tylko pomagają oddziałowi kozackiemu w pacyfikacji miasteczka, ale także deklarują wspólność etniczną, co widać w momencie poszukiwań Szymona jako zabójcy jednego z Kozaków: „Kozak z czubem odpędzał kobiety, rozpychał koniem gromadki mężczyzn i szukał Szymona. Pytał, czy go kto nie widział. «My nyczo ne znajem» – mówili Rusini. – «My nyczo ne baczyły». A jeden powiedział: «my braty, my by skazały»”¹⁶⁷.

Na wysokiej połoninie z oczywistych, wielokrotnie przytaczanych względów mityzuje relacje polsko-ukraińskie ukryte w huculskości. Jednak wykraczając poza perspektywę historyczną, daje nam możliwość odnalezienia nie tylko wyeksponowanych już w powieści symptomów i antecedenencji męczeństwa narodu żydowskiego, ale także skuteczniej niż czyni to czwórksiąg Strykowskiego zanalizowania szans na współczesne polsko-żydowskie porozumienie. I nie ma tu większego znaczenia fakt, iż obecnie społeczność żydowska w Polsce liczy zaledwie kilkadziesiąt tysięcy osób, gdyż, po pierwsze – żydowskie życie kulturalne i religijne sukcesywnie się odradza, a po drugie – siła antyżydowskich stereotypów jest wciąż tak wielka, że idea wzajemnego zrozumienia, tak ważna dla Vincenza, może pomóc pojąć „wirtualnych Żydów” i zneutralizować te stereotypy.

4.7 Stanisława Vincenza filozofia współistnienia w perspektywie powojennych stosunków polsko-żydowskich¹⁶⁸

W *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza mamy do czynienia z mitem koegzystencji narodów, wynikającym z idealizacji przeszłości. Huculszczyzna, jako część mityzowanych Kresów Wschodnich, przynosi niemal baśniowy świat zgodnego współistnienia

¹⁶⁷ *Austeria*, s. 314.

¹⁶⁸ Podrozdział ten, z niewielkimi zmianami, znajduje się także [w:] „Tematy i Konteksty”, dz. cyt., s. 222–239.

narodowości i kultur tak przecież różniących się od siebie – Polaków, Hucułów (Ukraińców) i Żydów. Vincenz w tetralogii wykreował rzeczywistość, w której każda nacja funduje podstawy wspólnej egzystencji, a wartości przez nie wnoszone: poszanowanie praw natury i godności człowieka stanowią wspólne dobro¹⁶⁹.

Józef Olejniczak uważa jednak, że Vincenz dokonuje w *Na wysokiej połoninie* aktu kreacji Arkadii po spełnionej apokalipsie, uznając równocześnie ów akt za wyraźnie dominujący w powieści nad całą zawartą w niej wiedzą etnograficzną i folklorystyczną¹⁷⁰. Sens słów zdaje się być oczywisty: spełnieniem apokalipsy jest dla autora czwórksięgu unicestwienie arkadyjskiej rzeczywistości kresowej zapamiętanej przez Vincenza w przedwojennym kształcie, ze szczególnym uwzględnieniem dokonanej wojennej eksterminacji narodu żydowskiego, a literackim celem – ponowne ustanowienie kresowej Arkadii, nawet jeśli możliwe byłoby to tylko w micie. Jako że znana jest wielka życzliwość Vincenza do Żydów, nie dziwi jego pełna osobistego bólu reakcja odbijająca się także w twórczości, niemniej jednak charakter podjętych w tym miejscu obserwacji zmusza do przyjęcia innej perspektywy spojrzenia na doświadczenie Zagłady. Istotne stanie się prześledzenie najczęściej spotykanych polskich reakcji na *Szoah* oraz ich zmian na przestrzeni dziesięcioleci po zakończeniu II wojny światowej. Jest to ważne i trudne zarazem, wymagające wzniesienia się ponad obiegowe sądy i prywatne opinie, gdyż należy pamiętać, iż „pytanie o polskie reakcje na Zagładę jest pytaniem o skutki bezprecedensowego zbiorowego traumatycznego doświadczenia na płaszczyźnie psychologicznej i moralnej”¹⁷¹. Dodajmy – traumatycznego tak dla Polaków, jak i Żydów, odżywającego w coraz to nowych wcieleniach, często nadmiernie emocjonalnych czy wręcz obciążonych ideologicznym bądź politycznym balastem. Świadomość kontrowersji nie upoważnia jednak do badawczego asekuranctwa, tym bardziej, że jest to bodaj jedyny sposób, aby w pełni rozpoznać mechanizmy wpływające na charakter powojennych kontaktów polsko-żydowskich.

¹⁶⁹ D. Sapa, dz. cyt., s. 90–92.

¹⁷⁰ Zob. J. Olejniczak, *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Kraków 1992, s. 151. Andrzej Stanisław Kowalczyk rzeczywistość taką nazywa „arkadią naznaczoną bólem”; zob. tegoż, „*Stepowa Hellada*”..., dz. cyt., s. 83.

¹⁷¹ M. C. Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, przeł. A. Tomaszewska, Warszawa 2001, s. 11.

4.7.1 Żydostwo jako problem

Generalizacja postaw, z którą mamy niewątpliwie do czynienia w stosunkach polsko-żydowskich w końcowej fazie wojny i tuż po jej zakończeniu¹⁷² wyklucza rzetelność ocen, niemniej jednak w oskarżycielskich gestach Polaków można odnaleźć pewną dozę słuszności. Faktem jest, że w nowej Polsce Żydzi traktowani byli dużo lepiej, choćby poprzez dopuszczanie do udziału w rządzie, zdającym się być jedyną siłą zdolną bronić żydowskich praw i mienia po wojnie. Za symbol oficjalnego stanowiska władz posłużyć może wzniesienie monumentu upamiętniającego powstanie w getcie w sytuacji, gdy pośród gruzów Warszawy stał jeszcze tylko jeden tego typu obiekt – pomnik poległych żołnierzy radzieckich. Oczywiście bohaterski zryw powstańczy ludności żydowskiej zasługiwał na upamiętnienie, nie można jednak zapomnieć, że Powstanie Warszawskie jeszcze przez czterdzieści lat stanowiło temat trudny i niechętnie podejmowany, a Armię Krajową nazywano „zapłutym karłem reakcji”. Dla ludności polskiej symbolika tych faktów była bardzo czytelna: uhonorować Żydów, deprecjonując polską walkę narodową¹⁷³.

W ciągu kilku pierwszych powojennych lat ludność żydowska jako jedyna mniejszość narodowa cieszyła się oficjalnym poparciem, trudno jednak do końca dociec, jakie były źródła przychylnego traktowania¹⁷⁴. Nic więc dziwnego, że obraz Żyda w świadomości Polaka obciążany był coraz większym ładunkiem psychologicznym, by ostatecznie zamienić się we wrogość zastępującą polityczną awersję¹⁷⁵. Antykomunistyczna opozycja widziała zatem w Żydach zagrożenie, na które odpowiadano nie tylko otwartą niechęcią, lecz także aktami przemocy przeradzającymi się czasem w egzekucje i mordy. Odżyły zamrożone w trakcie traumatycznych wydarzeń wojennych ksenofobiczne nastroje, także te najbardziej absurdałne, np. średniowieczna w swej genezie wiara w mord rytualny, i to właśnie one stanowiły w drugiej połowie lat czterdziestych główny impuls zbiorowych wystąpień antyżydowskich¹⁷⁶.

¹⁷² Związana jest ona ze stereotypowym postrzeganiem Żydów jako tych, którzy sprzyjali władzy sowieckiej i zajmowali eksponowane stanowiska w administracji odradzającego się państwa. W pamięci Polaków mocno tkwiły wiernopoddane wiaty na cześć Armii Czerwonej, a nawet upokarzające całowanie radzieckich czołgów; zob. tamże, s. 49.

¹⁷³ Tamże, s. 64.

¹⁷⁴ Problemem tym zajmuje się A. Cała w swym artykule *Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresach przełomów politycznych (1944–1989)*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski, Kraków 2000.

¹⁷⁵ Fenomen zafascynowania komunizmem wśród Żydów szeroko opisuje krakowska badaczka Magdalena Ruta [w:] tejsze, *Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie*, Kraków-Budapeszt 2012, s. 257–324; zob. też M. C. Steinlauf, dz. cyt., s. 74.

¹⁷⁶ Alina Cała na podstawie swych badań określa liczbę zamordowanych osób narodowości żydowskiej w latach 1944–1947 na ponad 1000 osób; zob. tejsze, *Państwo i społeczeństwo polskie...*, dz. cyt., s. 345. Zbliżoną, lecz

Impuls ten był powodem jednego z najtragiczniejszych wydarzeń we wspólnej powojennej historii; pogromu ludności żydowskiej w Kielcach 4 lipca 1946 roku¹⁷⁷. Efektem tych dramatycznych wydarzeń był m.in. ogromny dystans, przede wszystkim świadomościowy, dzielący arkadyjskie wizje ponadetnicznej integracji, zrozumienia i przyjaźni tworzone w *Na wysokiej połoninie*¹⁷⁸ od brutalnej rzeczywistości powojennej, w której interesy państwa narodowego zdominowały całkowicie propagowaną przez Vincenza tradycję jagiellońską¹⁷⁹.

Wypadki kieleckie stają się ważne nie tylko poprzez ich tragizm – możemy w nich dostrzec niezwykle ciekawy proces rozgrywający się na płaszczyźnie socjologicznej. Kierowanie agresji w stronę osób wyglądających na Żydów wywołuje bowiem pytanie o mechanizmy ich definiowania, rodzaj przyjętego kryterium pozwalającego na kategoryzację. Wydaje się, iż najsensowniejsze będzie, jeśli przyjmiemy za Heleną Datner i Małgorzatą Melchior pogląd o względności określenia „Żyd”, którym naznać można każdego uznawanego za takiego przez otoczenie społeczne¹⁸⁰. Otrzymuje się dzięki temu formułę bez żadnych pierwotnie przypisanych znaczeń, wypełnianą indywidualnie w trakcie jednostkowych realizacji, zależną przede wszystkim od charakteru nastawień wobec Żydów. Im bardziej są one negatywne (a w skrajnym przypadku antysemityczne), tym bardziej abstrahuje się je od sensów przypisywanych tej identyfikacji przez samych Żydów, co w konsekwencji pozwala znacznie zwiększyć zakres osób określanych tym mianem. W ten sposób Żyd staje się nie tyle rozpoznawany, co odpoznawany, a wrogość wobec niego nie opiera się na jakichkolwiek racjonalnych przesłankach czy nawet ich cieniach, stając się organiczną. Na tej podstawie etykieta „Żyd” stosowana może być nie tylko wobec mających żydowskie korzenie, lecz także, a może przede wszystkim, wobec osób, które chce się zdyskredytować. Oznacza ona wówczas „inność” lub „gorszość” danej osoby, może być wyrazem chęci wykluczenia ze „swoich”, a w najlepszym wypadku ewokować „obcość” równoznaczną z obojętnością¹⁸¹.

nieduższą liczbę (1000–2000 zamordowanych) podaje J. Adelson, *W Polsce zwanej Ludową*, [w:] *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993, s. 393.

¹⁷⁷ Dokładny opis antyżydowskich ekscesów znaleźć można w książce opracowanej przez A. Całą i H. Datner-Śpiewak pt. *Dzieje Żydów w Polsce 1944–1968. Teksty źródłowe*, Warszawa 1997. Znajdują się tam również analizy wydarzeń z miast naszego regionu: Rzeszowa (VI 1945), Leżajska, Przeworska, Kańczuga, Sieniawy i Lubaczowa.

¹⁷⁸ Zob. J. Kolbuszewski, *Geografia Stanisława Vincenza*, [w:] *Świat Vincenza*, dz. cyt., s. 256–257.

¹⁷⁹ Jakże smutno w sytuacji tak krańcowego etnocentryzmu brzmi przesłanie Vincenza zaszczerpie opryskowi Doboszowi w *Prawdzie starowieku*: „Nie dawaj się porwać zemście i nienawiści” (*Prawda starowieku*, s. 225).

¹⁸⁰ Zob. H. Datner, M. Melchior, *Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997, s. 69.

¹⁸¹ Prowadzony wywód pokrywa się częściowo z obserwacjami Aleksandra Hertza, dokonującego rozróżnienia między „swoim”, „różnym” i „obcym”: „«Obcy» nie są «swojakami». Nasz stosunek do nich nie zawsze musi być jednak wyraźnie antagonistyczny. (...) Nigdy jednak nie jest on nacechowany tą intymnością, bliskością i ufnością, jaką nacechowany jest nasz stosunek do «swoich». (...) W każdym wypadku kategoryzacja jest stanowcza: «obcy» nie jest «swoim»”; zob. A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 55–70.

Znajdujemy się tym samym niezwykle blisko problemu, który możemy uznać za węzłowy. Postrzeganie przez pryzmat społecznej kategoryzacji i naznaczenia o znamionach uzurpacji pozwala uznać za Żydów wszystkich tych, którzy w ogólnym mniemaniu „szkodzą” czy „zagrożają”, przy czym ich liczebność może przybierać nieprawdopodobne rozmiary. Zmitologizowanie kategorii Żydów, nieodnoszącej się w istocie do nich samych, lecz obrazującej przekonania tych, którzy chcą wszędzie widzieć „Żydów”, powoduje zaś powstanie „rzeczywistości urojonej” i zerwanie kontekstu tworzonego przez *Na wysokiej połoninie* i jedną z naczelnych zasad przyświecających jej autorowi: „wspominać sprawiedliwie i ze zrozumieniem”¹⁸².

4.7.2 Odzyskiwanie wielkiego kontekstu

Na podstawie poczynionych dotychczas obserwacji można stwierdzić, że cechą charakterystyczną funkcjonowania społeczności żydowskiej w pierwszych latach po wojnie było życie w stanie iluzorycznego bezpieczeństwa gwarantowanego przez nowy ustrój, niemający wszakże szerszej społecznej akceptacji. Rok 1948 stanowił jednak kres nadziei radzieckich na objęcie swoimi wpływami nowo powstałego państwa izraelskiego, co pociągnęło za sobą reperkusje dotyczące także polskich Żydów¹⁸³, przejawiające się działaniami likwidującymi wszelki społeczny pluralizm. W krótkim czasie Żydzi nie tylko stracili przychyłność władz, lecz stali się wręcz celem represyjnych działań państwa. Objawiały się one zaborem mienia, upokarzającymi warunkami emigracji (w 1950 roku otwarto na rok granice, ale wyjeżdżający Żydzi zmuszani byli do zrzeczenia się obywatelstwa) i czystkami dotyczącymi wyższych rangą urzędników¹⁸⁴.

Traktowanie kwestii żydowskiej jako „wytrycha” odgrywającego istotną rolę w wewnątrzpartyjnych intrygach miało swe przełożenie także na poziom ogólnych nastrojów społeczeństwa wobec Żydów. Byli oni znowu napiętnowani, należy jednak zauważyć pewną zmianę „jakościową” w codziennych stosunkach polsko-żydowskich. Wciąż dochodziło do przypadków słownej i fizycznej agresji, pojawiały się plotki o „mordzie rytualnym”, ale przesąd ten, który w latach 40. był motorem antyżydowskich wystąpień, w połowie lat 50. nie posiadał

Doskonałym studium tego, jak można etykietować słowami, jest tom *Słowa w służbie nienawiści*, red. A. Bartuś, Oświęcim 2013.

¹⁸² S. Vincenz, *Rzeczywistość urojona?*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, t. 2, Warszawa 1983, s. 114.

¹⁸³ Szczegółowy opis antysemitycznych działań można znaleźć [w:] A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012, s. 419–510; zob. też H. Chałupczak, T. Browarek, *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*, Lublin 1998, s. 198.

¹⁸⁴ Zob. A. Cała, *Państwo i społeczeństwo polskie...*, dz. cyt., s. 346–347.

już siły kierowania agresją tłumu. Mimo że rozmiar akceptacji społecznej dla antysemityzmu nadal był tak duży, że stanowił dla władz zachętę do stosowania go jako zabiegu socjotechnicznego w polityce wewnętrznej, można w popaździernikowej odwilży odszukać źródła powolnego, ale stałego zbliżania się obydwu nacji.

Przełom w stosunkach polsko-żydowskich nastąpił w roku 1968, w trakcie tzw. „wydarzeń marcowych”, kiedy to otwarta konfrontacja władz z inteligencją i środowiskami twórczymi przerodziła się w strajki studenckie i rozruchy w wielu miastach Polski. Zaskoczona rozmiarami wystąpień władza rozpętała kampanię propagandową, w której wolnościowy zryw studentów usiłowano zdławić przy pomocy antyżydowskiej frazeologii. Inspiratorów protestów szukano głównie wśród Żydów i inteligencji, tworząc tym samym zbitkę pojęciową w dotychczasowych antysemickich nagonkach niespotykaną. W sytuacji, gdy antysemityzm był przykładem koniunkturalizmu, schemat „Żydzi – inteligencja” posiadał silne nacechowanie pejoratywne, stanowiąc kolejny przykład względności pojmowania określenia „Żyd”, mający w tym wypadku na celu przejaw deprecjacji przeciwnika¹⁸⁵.

Będące efektem Marca 68' wygnanie stanowiło swoisty „egzorcyzm” pozwalający poszukiwać żydowskiej przeszłości, jednak – jak pisze Michael C. Steinlauf –

te żydowskie poszukiwania były głęboko polskie, ponieważ stanowiły integralną część szerszego dążenia do odzyskania polskiej przeszłości. Ale jako fragment bardziej ogólnego polskiego przedsięwzięcia, żydowski ruch naznaczał go w szczególny sposób, potwierdzając jego pluralistyczny charakter. W następnych latach Żyd coraz częściej pojawiał się jako pełnoprawny, a nawet otaczany szacunkiem reprezentant nowej polskiej przeszłości¹⁸⁶.

Ten skrótowy i pobieżny rekonesans historyczny, charakteryzujący przemiany w społecznym pojmowaniu „kwestii żydowskiej” pozwolił określić, jak wielki bagaż zaszłości ciąży na dzisiejszych stosunkach polsko-żydowskich. Zawilości najnowszej historii Polski, odkrywanie wciąż nowych faktów, w tym także dotyczących ludności żydowskiej, rodzi coraz to nowe komplikacje moralne i psychologiczne, bez których rozwiązania organizowanie wzajemnego dyskursu wciąż będzie hamowane. Istnieje jednak realna szansa porozumienia, czego dowodem jest nie tylko reakcja społeczeństwa polskiego na wydarzenia marcowe, lecz także przemiany żydowskiej tożsamości, w której coraz częściej i powszechniej doszukuje się konwergencji z polską przeszłością, podnosząc zwłaszcza jej aspekt wspólnotowy. Taki sposób szukania porozumienia zgodny jest co prawda ze spostrzeżeniem Vincenza, iż „w czasach,

¹⁸⁵ Tamże, s. 349–350, zob. więcej: A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny?...*, dz. cyt., s. 483–510.

¹⁸⁶ M. C. Steinlauf, dz. cyt., s. 113.

kiedy zblakły utopie, tęsknota nasza zwraca się ku prastarej dawności”¹⁸⁷, niemniej jednak organizacja nowych form wspólnotowych nie może opierać się tylko na skończonej dawności. Potrzebne są działania, których charakter wydaje się określać stworzona przez Martina Bubera koncepcja „pradystansu”. Uznaje on, iż zasada bytu ludzkiego ma naturę dwoistą i opiera się na dwóch działaniach – „pradystansowaniu się” oraz na „wchodzeniu w relację” z inną jednostką ludzką. Pierwsze działanie warunkuje drugie, gdyż w relację można wejść tylko z tym bytem, wobec którego się wcześniej zdystansowało. „Pradystansowanie” przebiega przez czas dłuższy, stan dystansu trwa wiele lat, obejmując nie jedną osobę, ale wszystkich – najbliższe otoczenie, środowisko społeczne i mieszkańców kraju. „Wejście w relację” będzie niejako działaniem symetrycznym, „po części przekreśleniem, po części odbudową przeszłości, nawiązaniem związków z rodziną i całą «bliższą ojczyzną»”¹⁸⁸, którą traktować będziemy na złożony, Vincenzowski sposób.

4.7.3 Pojąć ojczyznę na nowo

Buberowska koncepcja „pradystansu” wymaga jednak komentarza odnośnie „wejścia w relację” – rodzi się pytanie, czy to właśnie przemiany społeczno-polityczne zapoczątkowane końcem lat 60. uznać można za umowną granicę, której przekroczenie umożliwi relacyjność i właściwe wykorzystanie wiedzy płynącej z przeszłości, czy też stanowią one zjawisko epizodyczne, niewpływające na całość stosunków polsko-żydowskich. Aby na nie odpowiedzieć, konieczna jest obserwacja tych wartości, idei i wzorów, które uznać można za konstytutywne dla kanonu kulturowego charakterystycznego dla polskiej grupy narodowej.

Z badań przeprowadzonych przez Andrzeja Szpocińskiego wynika, że uczestnictwo w kanonie kulturowym było sprawą publiczną, obywatelską, znajdującą swój wyraz tak w doborze elementów kanonu, jak i tradycji w jego ramach przekazywanych. Zawsze były to więc zdarzenia ważne z punktu widzenia narodu, co czyniło kanon „państwowym”, kształtowanym w dużej mierze przez oficjalną politykę władz i dającym im tym samym możliwość sterowania nastrojami społecznymi. Wyrazem upolitycznienia kanonu było wszechobecne w latach powojennych podkreślanie monoetniczności państwa polskiego, w którym inne nacje stanowiły element co najmniej niepożądany, a często nawet wrogi, oskarżany demagogicznie o antypolskie, zagrażające państwowości zamiary.

¹⁸⁷ Słowa te pochodzą z posłowie do pierwszego wydania *Prawdy starowieku* z roku 1936, cyt. za: A. Ziemilski, *Saga o Stanisławie Vincenzie*, „Wierchy” R. 48: 1979, s. 56.

¹⁸⁸ W. Próchnicki, *Człowiek i dialog...*, dz. cyt., s. 109.

Jak zauważył Szpociński, „kanon upowszechniany przez instytucje oświatowe (a więc wprowadzany w ramach obowiązkowej socjalizacji w kanon podstawowy) w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych różnił się na poziomie struktury dość istotnie od kanonu z okresów wcześniejszych”¹⁸⁹. Rozpoczął się odwrót od dominacji kanonu kulturowego budowanego z perspektywy zbiorowości narodowej i nastąpiła jego prywatyzacja, przejawiająca się wprowadzaniem w kanon postaci, zdarzeń, wzorów wywodzących się z „małej historii”, interesujących przede wszystkim dla osoby prywatnej, wzbogacających jej indywidualne doświadczenia, mało wszakże przydatnych w życiu publicznym.

Z procesem prywatyzacji kanonu skorelowana jest przemiana w pojmowaniu pojęcia ojczyzny. Coraz rzadziej traktuje się ją jako synonim państwa i narodu, odrzucając tym samym koncepcje popularyzowane w okresie PRL. Następuje wyraźna deideologizacja pojęcia, co prowadzi – jak zauważył Jerzy Bartmiński – „z jednej strony (...) do ostrego kontestowania ideologicznej idei ojczyzny, z drugiej zaś przeciwnie, do jej «intymizacji», powrotu do koncepcji małej ojczyzny, ojcowizny”¹⁹⁰. Konsekwencje tych tendencji są łatwo wychwytywalne: następuje zwężenie przestrzeni uważanej za ojczyznę, utożsamianej coraz częściej ze stronami rodzinnymi, okolicą czy też regionem, z którego się wywodzimy. Na znaczeniu tracą tym samym jakiejkolwiek pryncypia ideowe wypierane ze świadomości przez poczucie zakorzenienia i uczestnictwa w pewnej wspólnotcie, którą się współtworzy. Następuje zatem powrót do więzi najbardziej podstawowych, lokalnych i rodzinnych, odbijający się w stosunkach międzyludzkich co najwyżej sympatią lub niechęcią do sąsiada, ale nigdy zamiarem zakwestionowania jego prawa do istnienia¹⁹¹.

Zaobserwowane przemiany świadomościowe obejmujące po roku 1989¹⁹² coraz większą część polskiego społeczeństwa doprowadziły do odkrycia „najoczywistszej nieoczywistości”¹⁹³, faktu poprzez swą historyczność bezspornego. Zaczęto dostrzegać wokół siebie świadectwa obecności nie tylko Polaków, np. dawne cerkwie czy synagogi, czyli ten wymiar naszej wspólnoty, który dotychczas nie był uświadamiany. Aprobata dla dostrzeżonej różnorodności umożliwiała zaś nie tylko zgodę na relacyjność między poszczególnymi

¹⁸⁹ A. Szpociński, *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 2, s. 55.

¹⁹⁰ J. Bartmiński, dz. cyt., s. 23.

¹⁹¹ Niestety, sytuację tę zmieniają widoczne w ostatnich latach i coraz częstsze powroty do idei nacjonalistycznych, widoczne choćby w odradzaniu się struktur ONR-u. Pozostaje mieć nadzieję, że krzyk o „Wielkiej Polsce” nie wyruguje ze świadomości społecznej wartości koncepcji „małej ojczyzny”.

¹⁹² O sytuacji Żydów we wczesnych latach 80. przejmująco pisze Małgorzata Niezabitowska, nazywając ich życie „niewidoczną obecnością i utajonym przemijaniem, ich rezygnacją i powszechnym wokół milczeniem”; zob. tejsze, *(Nie)ostatni*, [w:] „Karta” 2014, nr 81, s. 38–56.

¹⁹³ W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996, s. 605.

komponentami kulturowymi, lecz także próbę dostrzeżenia szans współczesnej realizacji postulowanej przez Stanisława Vincenza filozofii współistnienia.

Tego rodzaju klimat ciągłego stykania się z „kulturowymi zagadkami” stwarzał okazję nie tylko do refleksji historycznej, lecz często także do poszukiwań wewnętrznych i studiów nad autentyczną przeszłością. Społeczeństwo wychowywane dotychczas w politycznie „słusznej” kulturalnej i etnicznej jednorodności zaczęło zagłębiać się w polską przeszłość, aby odkryć różnorodność i wielobarwność dostrzeganą w zapomnianych obrazach Żyda, pozornie egzotycznego, a w rzeczywistości zapomnianego sąsiada¹⁹⁴. Dla niektórych odpolitycznienie przeszłości nie ograniczało się tylko do kreowania nowego wizerunku polskiego Żyda – zainicjowany został wówczas proces odkrywania namacalnych pozostałości żydowskiej kultury, których, jak się okazało, wcale nie było mało. Zainteresowanie judaikami widoczne stało się także na księgarskich półkach, co skłoniło Jana Błońskiego do znamiennej wypowiedzi: „nigdy przedtem w powieści – a być może w całej polskiej literaturze – obecność żydowska nie była bardziej widoczna niż po Holocauście!”. Żydowska literatura po polsku „rozkwitła więc – jak najdosłowniej – na cmentarzu”¹⁹⁵.

Wydawać by się więc mogło, że wobec tak wielkiej popularności wszystkiego, co związane z judaizmem, mamy do czynienia z prawdziwym „żydowskim odrodzeniem”, za którym idzie włączenie w kanon i wyeksponowanie tolerancji, akceptacji, przyjaźni i poczucia wspólnotowego między obiema grupami etnicznymi, czyli wszystko to, co było tak cenne dla „geniusza przyjaźni” – Stanisława Vincenza. Czy jednak wspomniana aprobata dla inności równoznaczna jest z jej zrozumieniem, niezbędnym dla właściwego pojmowania problemu?

Starając się doszukiwać zbieżności między Vincenzową filozofią współistnienia a aktualnie występującymi tendencjami społecznymi należy pamiętać, że pokolenia odkrywające w ostatnich latach kulturę *jidysz* są pokoleniami powojennymi, przez socjologię określanymi jako „nowi Żydzi” i „nowi Polacy”. Ich zainteresowanie problematyką żydowską coraz rzadziej wiązane jest z aspektem historycznym, świadomości współistnienia towarzyszy natomiast silnie podkreślona „tutejszość” obydwu kultur sprawiając, że identyfikacja żydowska występuje obok identyfikacji z kulturą polską¹⁹⁶. Oczywiście powroty do żydostwa i poszukiwanie żydowskiej tożsamości za pośrednictwem kultury polskiej nie są błędem,

¹⁹⁴ O sąsiedzkich stosunkach polsko-żydowskich traktują m. in. następujące prace: A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992, M. Żuczek, *Żydzi w Rzeszowie. Obraz pozostały w pamięci starszych mieszkańców miasta*, „Fraza” 1997, nr 2, A. Hertz, dz. cyt., M. Stępień, *Tematy żydowskie*, „Zdanie” 1984, nr 10–11.

¹⁹⁵ J. Błoński, *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 2008, s. 88 i 108.

¹⁹⁶ Zob. H. Datner, M. Melchior, dz. cyt., s. 78–79.

niemniej jednak zacieranie granic między nimi wpływa na postrzeganie historycznych kontrowersji, w tym również na coraz mniej świadome podejście do Zagłady.

Wydaje się także, iż w odniesieniu do relacji zachodzących między „nowymi Polakami” i „nowymi Żydami” nie możemy mówić o tworzeniu nowych elementów kanonu kulturowego. Współczesne generacje dziedziczą co prawda po swoich poprzednikach niektóre wzory zachowań i style bycia, jednakże w tych grupach więź zdaje się nie przekraczać ram obecnie istniejącego pokolenia, a więc nie występuje podstawowa cecha kanonu – podatność na trwanie i chęć dziedziczenia¹⁹⁷. Co więcej, zainteresowanie kulturą żydowską ma charakter fascynacji, z natury subiektywnej i przemijającej, wykluczającej projekcję w przyszłość, a zatem przeciwnej kanonowi i właściwej chwilowej modzie. Powierzchnowość traktowania i skupianie się na eksponowaniu arbitralnie wybranych elementów żydowskości uniemożliwia zaś dostrzeżenie wieloaspektowości problematyki żydowskiej, wpływając tym samym na znaczne uproszczenie jej recepcji. Dlatego też, wbrew pozorom, wciąż istnieje problem niewiedzy o bogactwie życia Żydów na dawnych terenach Rzeczypospolitej, ich współczesnej historii, a zwłaszcza dokonanej zagłady.

Stąd też zapewne pochodzi obserwowana polaryzacja postaw wśród młodzieży. Tłumom na festiwalach kultury towarzyszą nadal akty wandalizmu, prymitywne rysunki na murach przedstawiające gwiazdę Dawida na szubienicy bądź napisy „Żydzi do gazu”. Nieoczyszczone z naleciałości semantycznych, spadku po ustroju komunistycznym, pozostaje również określenie „Żyd”, niezmiennie funkcjonujące jako abstrakcyjne wyzwisko, którym obdarza się nie lubiane osoby lub wrogi klub piłkarski¹⁹⁸. Reasumując – w przypadku popularności tematyki żydowskiej z pewnością nie możemy mówić o rekonstrukcji tradycji, a raczej o chwilowej modzie, będącej – jak zauważył Marek Klecel – jedynie „protezą tradycji”¹⁹⁹, skupiającej się raczej na ukazaniu roli Żyda w polskości, niż w jego naturalnym środowisku, będącej efektem „paniki wizerunkowej”²⁰⁰.

Tego rodzaju postrzeganie więzi wspólnotowych jest całkowicie obce Stanisławowi Vincenzowi, znajdującemu w przeszłości wartości stanowiące o charakterze nie tylko

¹⁹⁷ Zob. A. Szpociński, dz. cyt., s. 47.

¹⁹⁸ Zob. A. Cała, *Państwo i społeczeństwo polskie...*, dz. cyt., s. 350.

¹⁹⁹ M. Klecel, dz. cyt., s. 139.

²⁰⁰ E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka? Polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Warszawa 2016, s. 15. Książka ta w niezwykle ciekawy sposób opisuje próby pogodzenia się Polaków z rzeczywistością Holokaustu dziejącego się na ziemiach polskich i (współ)odpowiedzialności za to wydarzenie. Współczesny stosunek Polaków do Żydów autorzy nazywają „przemocą filosemicką”, polegającą na fantazmatycznym postrzeganiu historii i kultury Żydów („Żydów wyobrażonych”) jedynie w wymiarach emocjonalnie akceptowalnych, niekontrowersyjnych (muzyka, kuchnia, chasydzkie opowieści). Według autorów jest to jednak tylko efekt dbałości o autowizerunek, stąd brak krytycznej refleksji na tematy, które stawiałyby Polaków w złym świetle.

teraźniejszości, lecz przede wszystkim przyszłości. Egzemplifikację poglądów „Homera Huculszczyny” bez problemów odnaleźć można w powieściowym reprezentancie młodego pokolenia, Foce Szumeju, który zawsze „powracał do dawności, odnawiał ją i odmładzał”²⁰¹, by poprzez jej przetworzenie i ukształtowanie „nie minął się cały człowiek, całe jego życie, ci, z którymi żył, aby była pamiątka”²⁰². Kultywowanie „prawdy starowieku”, wpisanie jej w ciągłość tradycji wiąże się u Vincenza ze specyficznym postrzeganiem kulturalnej odrębności, przejawiającej się wiarą w przenikalność kultur bez ich wzajemnej destrukcji i podporządkowywania. Dokonuje on w tetralogii całkowicie przeciwnych dzisiejszym dążeniom do uniformizacji kultur przewartościowań w postrzeganiu dychotomii przynależności i odrębności, akcentując konieczność obrony niezależności tradycji i zgodę na różność, która nie tylko, że nie destabilizuje wspólnoty, ale wręcz umacnia poczucie wzajemnych więzi i filiacji²⁰³.

Współczesny sposób organizowania relacji polsko-żydowskich niezgodny jest także z Vincenzowską wizją „słowiańskiej Atlantydy”, generującej „polimorficzność rozumianą jako wielopostaciowość i wielokształtność przy równoczesnej przynależności do jednej słowiańskiej wspólnoty historycznej”²⁰⁴. Tradycja jagiellońska podporządkowana jest dwuwarstwowemu traktowaniu przeszłości, dzieleniu jej tylko między Polaków i Żydów, katolicyzm i judaizm, podczas gdy – co stwierdza Stanisław Ułasz – „na tym terytorium spotykał się nie tylko Rzym i Konstantynopol, gdyż wspólny los sąsiedztwa dzieliło pięć głównych wyznań: rzymski katolicyzm, kościół grecko-ortodoksyjny, protestantyzm w różnych odmianach, islam, religie żydowskie”²⁰⁵. Tymczasem zainteresowanie judaikami nie idzie w parze z tolerancją dla innych grup wyznaniowych czy etnicznych, w stosunku do których nadal dostrzega się ksenofobię lub polską narodową megalomanię²⁰⁶. Problem ten dotyczy przede wszystkim Ukraińców, Litwinów i innych nacji, które współtworząc mityczną Rzeczpospolitą Kresów, stanowią obecnie samodzielne organizmy państwowe. Istotne jest dostrzeżenie symetryczności ich obcości, nierzadko wyrażającej się wręcz wrogością, uczuciami bardzo odległymi duchowości autora *Dialogów z Sowietami*.

²⁰¹ *Prawda starowieku*, s. 47.

²⁰² *Listy z nieba*, s. 143.

²⁰³ Przykładów podkreślających różność przy jednoczesnym poczuciu jedności między odmiennymi grupami etnicznymi odnaleźć można w *Na wysokiej połoninie* wiele, np. „Bo taka jest Boża ustanowa od początku świata dla nich, by byli Żydami, a dla nas – abyśmy byli chrześcijanami”, *Zwada*, s. 530.

²⁰⁴ S. Ułasz, dz. cyt., s. 27.

²⁰⁵ Tamże, s. 24.

²⁰⁶ Związane jest to z trwałością tzw. „mitu aneksyjnego”; zob. E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*, [w:] *Literatura i różnorodność...*, dz. cyt., s. 108.

Spółeczna optyka współczesnych kontaktów polsko-żydowskich ogniskuje się wokół terażniejszości, co uniemożliwia właściwe rozumienie poglądów Stanisława Vincenza i sprawia, iż propagowany przez niego uniwersalizm postrzegany może być jedynie jako uniformizm niwelujący różnice i na tej płaszczyźnie szukający sposobów porozumienia. Wynika on także z nie do końca właściwego pojmowania Holokaustu, stąd też wielką wartość posiada obowiązujące od Soboru Watykańskiego II stanowisko Kościoła katolickiego wobec religii niechrześcijańskich, po Vincenzowsku zmierzające do tego, by wszelkie międzywyznaniowe różnice oddzielały, ale nie dzieliły.

W *Prawdzie starowieku* znajdujemy następujące słowa:

Wtedy dowiedział się Dobosz, o czym i dziś wie ten i ów, że tam gdzieś obok jaskini jest granica przez samego Boga ustanowiona. Bo niedaleko jaskini wypada ze skał płaj, który tego, co ośmieli się nań wejść, zaprowadzi aż do Safed, do ziemi świętej. I choć widać, jak wynurza się ze skały, chrześcijaninowi nie wolno tam wchodzić za nic w świecie. Sam Bóg zachował go dla tamtej wiary, na powrót tędy lub tamtędy, (...) Bóg próbuje tych i tamtych po swojemu. Bez próby garnki pęknięte przeciekają²⁰⁷.

Możemy uznać je za jeden z najbardziej reprezentatywnych poglądów religijnych Vincenza, stanowią one jednak również doskonały skrót przeobrażeń, jakie od zakończenia wojny powoli, acz konsekwentnie następowały w rozumieniu zagadnień związanych z ekumenizmem. Dyskusja nad rolą Kościoła doprowadziła do zrozumienia oczywistości, że izolacja i poczucie wyższości jednej religii nad drugą także może prowadzić do tragedii, podczas gdy międzyreligijna współpraca daje możliwość uzgodnienia większości sporów i zagadnień społecznych, leżących często u podstaw konfliktów. Odświeżono dotychczasowe doświadczenia dwóch tysięcy lat, wspomnienie wzajemnych przesądów, dramatu Inkwizycji, wygnań i nietolerancji nie po to jednak, by znów prezentować religijny triumfalizm, lecz aby wyciągnąć nareszcie słuszne wnioski, zrozumieć błędy i umożliwić dialog.

Takie ożywcze poglądy dominowały na Soborze Watykańskim II. Narodził się wówczas nowy ekumenizm, widzący wszystkich ludzi równymi sobie w obliczu Boga i oparty na uniwersalizmie monoteizmu, a zatem obejmujący swym zasięgiem także judaizm. Zachęcał on do szukania raczej podobieństw aniżeli różnic, prawdy również w innych religiach. Stanowisko to znalazło swe potwierdzenie w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, której rozdział czwarty, zatytułowany *Nostra Aetate* „stanowił niejako akt konstytucyjny Kościoła wobec religii mojżeszowej”²⁰⁸.

²⁰⁷ *Prawda starowieku*, s. 273.

²⁰⁸ J. Lichten, *Kościół i judaizm w dialogu*, „Znak” 1983, nr 2–3, s. 240. Warto zauważyć, że ekumenizm zaproponowany na II Soborze Watykańskim stanowi jakby kalkę poglądów Vincenza, opartych przede wszystkim na chrześcijańskim widzeniu w każdym człowieku brata; zob. P. Nowaczyński, *O „Prawdzie starowieku” Vincenza. Struktura – mit – idee*, [w:] *Vincenz i krytycy...*, dz. cyt., s. 316–317.

Powstała również tzw. „teologia po Oświęcimiu”, której jednym z konstytutywnych czynników jest rozważanie istoty Zagłady i jej znaczenia nie tylko dla dalszej egzystencji Żydów – uświadamia ona mocno, jaką rolę odegrał wielowiekowy antysemityzm chrześcijański w przygotowaniu nazistowskiego planu „ostatecznego rozwiązania” kwestii żydowskiej. Ciągłe odnoszenie do *Szoah* rodzi dla Kościołów wciąż nowe wyzwania, zmuszające do retrospekcji i obiektywnej oceny, z których najważniejsze – jak uważa ksiądz Michał Czajkowski – jest „przyznanie się do starych win i bezwzględna walka z ciągle żywym antysemityzmem we własnych szeregach oraz z wszelkim nacjonalizmem i rasizmem w świecie”²⁰⁹.

Obecnie, niewyobrażalna tragedia Holokaustu daje asumpt nie tylko do współczesnych rozrachunków z przeszłością w łonie Kościoła, do uznania popełnionych błędów i chęci eksponowania wspólnego wielowiekowego dziedzictwa. Należy dodać, iż dramat Żydów w chrześcijańskiej Europie stał się także powodem żydowskich poszukiwań zbliżenia między wyznaniem, aktualnych zresztą aż po dziś dzień. Nie można bowiem zapomnieć, że wobec wszechobecnej śmierci, w sytuacji, gdy wszelkie miłosierdzie względem Żydów było przejawem absolutnego nonkonformizmu i powodowało niezwykle ostre sankcje (z karą śmierci włącznie) ze strony hitlerowców, wyznawcy judaizmu spotkali się z wieloma aktami pomocy niesionej przez katolickie duchowieństwo²¹⁰. Doświadczenie to okazało się tak mocne, że nieodwracalnie naznaczyło żydowską świadomość. Wdzięczność dla tak pięknie opisanych przez Lévinasa ludzi w sutannach powodowała odkrywanie innej, prawdziwej twarzy chrześcijaństwa, nie ekspansywnego, zaborczego i dążącego do prozelityzmu, lecz pełnego pokory, poświęcenia, odwagi i niezachwianej miłości do bliźniego²¹¹.

Zmiana oficjalnej polityki Kościoła po Soborze, ogromna rola nauki Jana Pawła II, wpływającej na przeobrażenia stosunku polskich katolików do Zagłady oraz przemiany żydowskiej świadomości religijnej – wszystko to sprawia, że Holokaust w relacjach polsko-żydowskich ma szansę nabrać zupełnie nowego wydźwięku. Nareszcie oczyszczony został z ideologicznych i politycznych naleciałości, dzięki czemu może stać się ważnym narzędziem, umożliwiającym faktyczne i trwałe, oparte na zrozumieniu harmonijne współistnienie.

²⁰⁹ M. Czajkowski, *Lévinas czytany po Soborze*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność...*, dz. cyt., s. 326.

²¹⁰ Emmanuel Lévinas w eseju *Mysł żydowska dzisiaj* tak pisał o pomocy udzielanej Żydom: „Przez cały okres nazistowskiego panowania, w świecie brunatnych koszul, czarna sutanna oznaczała schronienie i ludzkie przyjęcie. Wspaniałe duchowieństwo (...) zaskarbiło sobie niezaprzeczalne prawa do naszej wdzięczności”; zob. tegoż, *Trudna wolność...*, dz. cyt., s. 171.

²¹¹ W bardzo podobnym świetle ukazuje chrześcijaństwo Abraham Joshua Heschel, wielokrotnie podkreślający, że „to Kościół przyniósł poganom poznanie Boga Abrahama. Kościół udostępnił ludzkości hebrajską Biblię. My Żydzi musimy to uznać wdzięcznym sercem”; zob. J. Lichten, *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo*, „Znak” 1983, nr 2–3, s. 525.

Dążenie do zobaczenia przeszłości w prawdzie jest dla prowadzonych rozważań dodatkowo cenne, gdyż wykazuje daleko posunięte podobieństwa z poglądami Stanisława Vincenza, niezwerbalizowanymi co prawda w *Na wysokiej połoninie* bezpośrednio, niemniej jednak, przy zachowaniu badawczej czujności, dostrzegalnymi. Ich przykładem może być intymny dialog prowadzony przez Fokę i Joseńka z Rozdroża podczas butynowej uczty opisywanej w *Zwadzie*, który może funkcjonować w znacznie szerszym zakresie niż pierwotnie przypisany mu przez samych interlokutorów. Stąd też w słowach Joseńka: „Posłuchaj, tam u Nachmana jest takie słowo, jedna furtka taka, że trzeba choć raz w życiu powiedzieć komuś wszyściutko, przepraszam, nawet co w łóżku z własną żoną. Aby narodzić się na nowo, aby była wiosna”²¹² – możliwe staje się odkrycie dodatkowych znaczeń implikujących ideę pojednania – „wiosny”, jak również sposobów do niego prowadzących, koherentnych ze stanowiskiem reprezentowanym przez Kościół.

Dostrzeżenie przydatności sensów niesionych przez tetralogię, szans realizacji zasady *coincidentia oppositorum*, pełnej polsko-żydowskiej homeostazy i ich paraleli z nauką Kościoła stanowi wartość samą w sobie. Nie daje ono jednak jednoznacznej odpowiedzi, czy te szanse zostaną przez dzisiejszych Polaków wykorzystane i czy ich historyczna świadomość dojrzała już do aktów konfesji koniecznych do tego, aby w stosunkach polsko-żydowskich stała się „wiosna”.

Kulturowa podbudowa, służąca pełnemu zrozumieniu z pewnością istnieje, o czym świadczą „symboliczne wstrząsy lat 80.”²¹³, do których zaliczyć można m.in. film *Shoah* Claude’a Lanzmanna czy tekst Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*. Błoński wykorzystuje w tym celu dwa przejmujące wiersze Czesława Miłosza: *Campo di Fiori* i *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*. Powstały one w 1943 roku i opisują tę samą rzeczywistość, postrzeganą oczami autora jako naocznego świadka – rozgrywający się w warszawskim getcie dramat powstania i jego zdławienia przez niemieckie wojsko. Nie są to jednak wiersze czysto opisowe, ich wymowa niewolna jest od akcentów oskarżycielskich, poeta uważa bowiem, iż Holokaust nie da się sprowadzić do uznania winy jednostek i obciąża sumienie każdego chrześcijanina, gdyż „wobec takiej zbrodni nikt nie jest wolny od podejrzeń, każdy może być zaliczony «między pomocników śmierci»”²¹⁴.

Zarówno przypomniane wiersze Miłosza, jak i sam artykuł znakomitego krytyka literackiego stanowiły swego rodzaju katalizator dyskusji społecznej na temat Zagłady, będąc

²¹² *Zwada*, s. 363.

²¹³ E. Janicka, T. Żukowski, dz. cyt., s. 7.

²¹⁴ J. Świątek, *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Warszawa 1997, s. 130.

w niej zarazem głosem niezwykle istotnym. Błoński doszedł do wniosku, że narodowa pamięć i zbiorowa świadomość Polaków nie może nigdy o tym „krwawym znaku zapomnieć. Nie może zachować się tak, jakby go nie było”²¹⁵. Dlaczego? Błoński wyjaśnia:

Kraj ojczysty nie jest hotelem, w którym dość sprzątnąć brudy po przypadkowych gościach. Zbudowany jest przede wszystkim z pamięci, inaczej mówiąc, jesteśmy sobą tylko dzięki pamięci o przeszłości. Tą przeszłością nie możemy dowolnie rozporządzać, chociaż – jako jednostki – nie jesteśmy za tę przeszłość bezpośrednio odpowiedzialni. Musimy nosić ją w sobie, chociaż bywa to przykre czy bolesne. I winniśmy dążyć do tego, aby ją oczyścić²¹⁶.

Tekst wywołał niezwykle burzliwą i długotrwałą dyskusję, w której ścierały się krańcowo odmienne racje, zatracające nierzadko wręcz o antysemityzm²¹⁷. I chociaż większość komentarzy odrzucała tezy Błońskiego, wzywającego do odblokowania pamięci i odrzucenia przez Polaków postawy obronnej, wykluczającej pytania o współodpowiedzialność za *Szoah*, to właśnie owe komentarze – paradoksalnie – potwierdzają zasadność stawiania wciąż – mimo upływu lat – tego rodzaju pytań. Agresywność i zaciekłość replik na artykuł była niezwykle symptomatyczna, co świadczyło, i świadczy chyba nadal, o istnieniu w powszechnej świadomości moralnej zadry, niechcianego poczucia winy zrodzonego z faktu bycia mimowolnym świadkiem Zagłady, przytłumionego i zagrzebanego gdzieś w narodowej psychice²¹⁸. A stąd już, wbrew pozorom, bardzo blisko do zaakceptowania argumentacji Błońskiego o konieczności samooceny, wyznania winy i prośby o przebaczenie oraz uznania, że Macierz może również jawić się jako Kain, który przyczynił się do wyniszczenia współbraci²¹⁹. Dodajmy – przyczynił się nie w sposób bezpośredni, nie przez czynne uczestnictwo w eksterminacji, lecz przez grzech zaniechania wówczas, gdy krew żydowska wsiąkała w polską ziemię, piętnując ją nieusuwalnym znamieniem hekatombi.

Dokonanie analizy sposobów percepcji Holokaustu na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, oscylujących między ideologicznie sterowanym antysemityzmem,

²¹⁵J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2, s. 1. Artykuł drukowany w „Tygodniku Powszechnym” doczekał się po kilku latach kontynuacji i znacznego rozwinięcia w książce Błońskiego pod tym samym tytułem; zob. tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, dz. cyt. (wydanie I – 1996).

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Joanna Beata Michlic pisze o tym następująco: „W publicznej debacie na temat eseju Błońskiego wzięło udział ponad dwieście osób. Większość z nich zanegowała wnioski krakowskiego krytyka. Zarzucono mu stanowisko antypolskie, a nawet zdradę państwa i narodu. Pojawiły się także sugestie, aby oskarżyć Błońskiego o «szkalowanie narodu polskiego» na podstawie artykułów 178 i 270 ówczesnego kodeksu karnego. W wirze dyskusji głos Błońskiego był odosobniony”, tejże, *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*, przeł. A. Switzer, Warszawa 2015, s. 363.

²¹⁸ Świadczą o tym chociażby reakcje na zbrodnię w Jedwabnem czy społeczny odbiór filmu *Pokłosie*. M. C. Steinlauf uważa natomiast, że polska pamięć poczucia winy nie wynika z popełnienia jakiegokolwiek zbrodni, ale z nieszczęśliwego przecięcia się dwóch uwarunkowań: obecności podczas Zagłady w kontekście wyjątkowych dziejów stosunków polsko-żydowskich; zob. tegoż, dz. cyt., s. 130.

²¹⁹ Zob. S. Uliasz, dz. cyt., s. 21.

ludyzmem właściwym „nowym Polakom” i „nowym Żydom”, dostrzeganym chociażby w książce Janickiej i Żukowskiego – a głęboką refleksją teologiczną i uznaniem współwiny narodu polskiego, w naszym przekonaniu dookreśla filozofię polsko-żydowskiego współistnienia w powojennej perspektywie.

Ponadto w trakcie poczynionych obserwacji wielokrotnie dostrzec można było paralelność, a nierzadko wręcz prekursorski charakter poglądów Stanisława Vincenza wobec tendencji społecznych w danym okresie powojennej historii Polski. Niestety, rzeczywistość ostatnich kilku lat rodzi smutną konstatację, iż filozofia współistnienia propagowana przez autora *Na wysokiej połoninie* jest coraz mniej nośna. Coraz częściej spotkać się można z antysemickimi wypowiedziami, także w mediach, na które nie ma reakcji, rosną w siłę organizacje narodowe, np. ONR, nie jest wstydem przyznać się do niechęci etnicznej, wzrasta przemoc wobec cudzoziemców²²⁰. Tym samym konstytuujące poglądy Vincenza wartości, takie jak tolerancja, dialogowość, akceptacja inności i poczucie wspólnotowe coraz słabiej zaznaczają swą obecność w kanonie kulturowym.

Prowadzony dyskurs jawi się jednakże jako struktura pytań, na które bardzo trudno znaleźć jedyną i jednoznaczną odpowiedź. Tak jest i w tym przypadku, należy wszak pamiętać o zauważonej przez Szpocińskiego prywatyzacji kanonu, w coraz większym stopniu modelowanego przez relatywnie niewielkie grupy żyjące w konkretnych sytuacjach historycznych, kulturowych i społecznych²²¹. Dlatego też dostrzeżenie zaprzeczania filozofii „Vincenzowskiej z ducha” na szczęście nie upoważnia do uogólnień i przypisywania tej tendencji całemu społeczeństwu. Problem rodzi się jednak już na poziomie najbardziej elementarnym – percepcji Holokaustu, którego pełna świadomość niezbędna dla harmonijnego współżycia obydwu nacji (obydwu wyznań) wiąże się – co wynika choćby z badań Błońskiego – z koniecznością przewartościowania rozumienia pojęcia ojczyzny. Jak zatem widać, zgoda

²²⁰ Jakże odmiennie brzmią w tym kontekście optymistyczne ustalenia J. B. Michlic, która ostatni rozdział swej książki zatytułowała *Początek końca wizerunku Żyda jako obcego i wroga: 1989–2000*. Zaledwie kilkanaście lat temu prognozowała ona wzrost stopnia otwartości etnicznej, asekurując się wszakże, iż tego rodzaju przewidywania, nawet uprawomocniane aparatem naukowym, mogą okazać się nietrafione: „Historia uczy, że formułowanie dalekosiężnych prognoz na temat danego narodu i rozwoju pluralizmu oraz obywatelskiej kultury koncepcji narodu jest obciążone dużym ryzykiem błędu. Odnosi się to także do prognoz dotyczących przyszłości dwóch modeli polskości, etnicznego i obywatelskiego. Ale najnowsze dane pokazują, że układ sił pomiędzy etnicznym modelem Polski, który opowiada się za przedstawianiem Żydów jako «wrogich innych», a modelem obywatelskim, traktującym Żydów jako współobywateli (zarówno w przeszłości, jak i obecnie), stopniowo przesuwa się na korzyść tego drugiego. W ostatnich latach coraz większa część głównego nurtu elit politycznych i kulturalnych oraz zwykłych obywateli, szczególnie ludzi młodych, wydaje się opowiadać za takim modelem polskości, który akceptuje różne mniejszości kulturowe i wyznaniowe zamieszkujące w Polsce kiedyś i obecnie. (...). Oznacza to również możliwość włączenia w pamięć zbiorową wydarzeń z (etnicznie) polskiej «ciemnej przeszłości», w stosunku do Żydów i innych mniejszości”, tejże, dz. cyt., s. 369–370.

²²¹ Zob. A. Szpociński, dz. cyt., s. 47.

na fakt, iż Zagłada, czy się tego chce, czy nie, dokonała się w naszej ojczyźnie – dla wielu Polaków okazuje się być zbyt trudna i prowadzi do zafałszowań i niepotrzebnych upiększeń, uniemożliwiających zobaczenie przeszłości w prawdzie. Postawa taka wyklucza zaś możliwość wyeksponowania wartości bliskich Vincenzowi w kanonie właściwym tej części społeczeństwa.

Uzasadnione byłoby zatem zamknięcie tych rozważań prostym stwierdzeniem dychotomii stanowisk i uznaniem aktualności filozofii współlistnienia tylko dla pewnych grup społecznych. Postawić należy jednak jeszcze jedno pytanie: czy owa filozofia może stać się bardziej powszechną niż obecnie? Odpowiedź znajdujemy... u Vincenza, w jego koncepcji „bliższej ojczyzny”, różnej od narodu i państwa, będącej wynikiem „zrośnięcia się wpływów”, w której „najcenniejsze, najbardziej żywotne (...) jest jej pochodzenie z różnorodności sił z bliska i z daleka”²²². Nie posiadając przestrzennego centrum rozrastała się od regionalizmu po uniwersalizm, by stać się ostatecznie „ojczyzną człowieczą”, uniwersalną, bo oderwaną od polskich realiów, stopioną z różnych pierwiastków i stającą się w rezultacie „ojczyzną ojczyzn”²²³.

Oczywistym jest, że w obecnej polskiej rzeczywistości rozwiązanie takie jest skrajnie idealistyczne i trudne do zrealizowania, w perspektywie przyszłości i „długiego trwania” nie można go wszakże definitywnie wykluczyć. Piękno owego ideału kusi bowiem mocno i pozostaje mieć nadzieję, że Vincenzowa kreacja świata nabierze zupełnie nowych znaczeń i w tym sensie może stać się nadzieją niesioną z przeszłości dla przyszłości²²⁴, oby także z uwzględnieniem teraźniejszości.

²²² S. Vincenz, *Mała Itaka – dialog nocny*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, dz. cyt., s. 180.

²²³ J. A. Choroszy, *Huculszczyzny Homer czy Macpherson? Karpaty Wschodnie Vincenza na tle polskiej tradycji*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski. Wrocław 1992, s. 110.

²²⁴ Zob. B. Mamóń, *S. Vincenz – pisarz ładu i nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 43–44, s. 4.

ZAKOŃCZENIE

Problem Inności jest jednym z wielu wątków podejmowanych w tetralogiach Stanisława Vincenza i Juliana Strykowskiego. Pośród zagadnień związanych z lokalnym folklorem i kolorytem społeczeństw zamieszkujących wschodnią Galicję w czasach II Rzeczypospolitej, szeroko pojętą kresowością, pośród aspektów biograficznych, geograficznych a nawet teologicznych, jawi się on jednak jako specyficzny. Co prawda nie stanowi całkowitego *novum*, jako że nierzadko jest uzupełnieniem dla zauważonych powyżej, najczęściej eksplorowanych ujęć tekstów obydwu pisarzy, nosi jednak wyraźne cechy dystynktywne. Przede wszystkim zdaje się być zagadnieniem najbardziej adekwatnym współcześnie, wyraźnie aktualizuje się w świecie postępującej polaryzacji w relacjach międzyludzkich, coraz ostrożniejszych, nawet nieufnych czy wręcz wrogich w stosunku do jakiegokolwiek odrębności, Inności. Otwiera także nowe możliwości badań literaturoznawczych – aktualność problematyki daje szanse na wykorzystanie nowych narzędzi badawczych, skorzystanie z metodologii nieznanych bądź niedocenianych w czasach, gdy teksty Vincenza i Strykowskiego święciły największe literackie triumfy.

Jakkolwiek byśmy do tych tekstów nie podeszli, to jednak zawsze znajdziemy wspólny mianownik – nie tylko dla obydwu tetralogii, ale także literaturoznawczego, krytycznego dyskursu. Będzie nim pamięć o przeszłości, rozumiana zresztą bardzo szeroko. Nie tylko jako tworzywo literackich tekstów czy wspomnienie o czasach minionych i nawet jeśli emocjonalnie bliskich, to jednak temporalnie zamkniętych. Także jako źródło, które wciąż bije i poprzez analizę doświadczeń z przeszłości może dopełniać aktualny kanon kulturowy, czy – jak pisał Krzysztof D. Szatrawski – odnosić się do „doświadczeń kształtujących pamięć zbiorową i dylematów współczesności”¹.

W taki właśnie sposób podjęliśmy w niniejszej pracy występujący w analizowanych tekstach problem Inności. Służyła temu między innymi eksplikacja zagadnień kresowości, pograniczności czy kwestii „małych ojczyzn” jako tych, w których zetknięcie z wielowymiarową Innością (religijną, społeczną, etniczną itd.) ma charakter przede wszystkim mityzacyjny. Decyduje o tym występujące w twórczości obydwu pisarzy przeświadczenie o konieczności ocalenia od zapomnienia specyfiki świata, który przestał już istnieć. Wspomnienie rzeczywistości utraconej rodzi, przede wszystkim w *Na wysokiej poloninie*,

¹ K. D. Szatrawski, „Odkrywałem ślad po śladzie utracony...”. *Ideowe uwarunkowania twórczości Juliana Strykowskiego*, Olsztyn 2010, s. 307.

nostalgię za bezpowrotnie minionym, co skutkuje kreowaniem obrazów arkadyjskich, prezentacją Huculszczyny jako „zaczarowanego raj”², w którym wszystkie etnosy potrafią harmonijnie współistnieć, a konflikty nie niszczą koegzystencji, a jedynie ją wzbogacają, zmuszając do dialogu i szukania kompromisów. Nieco inaczej sytuacja wygląda w galicyjskiej tetralogii Strykowskiego. W niej to arkadyjskość, będąca jej immanentną częścią, wielokrotnie wystawiana jest na próbę, wykoślawiana, przejawskrawiana czy nawet degenerowana. Znacznie wyraźniej niż ma to miejsce w czwórksięgu Vincenza eksponowane są wewnętrzne problemy lokalnej społeczności – konflikty nie tylko między-, ale także wewnątrzgrupowe.

Pomimo różnic wynikających z odrębnych doświadczeń autorskich – sielankowego bytowania Vincenza w Czarnohorze i narastającego od dzieciństwa konfliktu Strykowskiego – Pesacha Starka z własnym środowiskiem kulturowym – „założycielskim mitem” obydwu cykli powieściowych była bez wątpienia arkadyjskość, co wobec mających mieć miejsce w przyszłości wydarzeń historycznych, niosło wielkie konsekwencje dla percepcji utworów. II wojna światowa, a zwłaszcza tragedia Holokaustu, nieodwołalnie zniszczyły świat pamiętany przez Vincenza i Strykowskiego i spowodowały dramatyczną w swej wymowie konstatację, iż „po zatopionej Atlantydzie można uronić łzę, nie ma już jednak do niej powrotu”³. Wojenna trauma, w tym także, a może przede wszystkim, eksterminacja Żydów, uczyniła pisarzy depozytariuszami pamięci o żydowskiej przeszłości i postawiła przed dylematem skuteczności jej zachowania. Dlatego wobec ogromu nieszczęść zarówno Vincenz, jak i Strykowski postanowili odejść od faktograficznego uwieczniania ofiar i skupili się na wyeksponowaniu aksjologii wieloetnicznego świata, upamiętnieniu norm i reguł stojących u podstaw systemów wartości, godnych zachowania dla następnych pokoleń. Etyka miała być zatem nośnikiem pamięci o świecie, który bezpowrotnie minął, pokonany przez mechanizmy wielkiej historii, ale także sposobem na ocalenie podstawowych prawd dla tych, którym przyszło żyć w rzeczywistości naznaczonej piętnem zbrodni.

Stąd też, na gruncie systemów aksjologicznych i zgodnie ze spostrzeżeniem K. D. Szatravskiego, możliwe było dostrzeżenie filiacji obydwu tetralogii ze współczesnością. Pojmować ją należy jako czasy po II wojnie światowej, gdyż to właśnie w ówczesnych, niejednoznacznych relacjach grup etnicznych składających się przed 1939 rokiem na społeczny i narodowy konglomerat, można upatrywać złożoności dzisiejszych stosunków.

Najlepszym przykładem tragicznego splątania stosunków polsko-żydowskich po II wojnie światowej zdaje się być wyeksplikowana w przestrzeni dysertacji reakcja na Zagładę,

² J. A. Choroszy, *Huculszczyna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, s. 217.

³ R. K. Przybylski, *Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej*, Poznań 1994, s. 181.

stanowiąca przecież również ważny czynnik tekstotwórczy interesujących nas czwórksięgów. To temat niezwykle obszerny, stanowiący materię IV rozdziału, wymaga on jednak skrótowego przypomnienia, by jeszcze mocniej podkreślić potencjalną wartość obydwu tetralogii dla czasów obecnych.

W sposób najbardziej syntetyczny problem polskiej reakcji na Zagładę widoczny jest chyba w emocjonalnej dyskusji między Janem Błońskim a Władysławem Siłą-Nowickim, mającej miejsce w styczniu i lutym 1987 roku na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Błoński, bolejąc nad hekatombą żydowskiej diaspory w Polsce, pisze o *Szoah*:

Jeśli tak się jednak stało, to dlatego, że chrześcijanie byli za mało chrześcijanami... (...) Myślę, że w naszym stosunku do żydowsko-polskiej przeszłości winniśmy (...) przestać się bronić, usprawiedliwiać, targować. Podkreślać, czego nie mogliśmy zrobić, za okupacji czy dawniej. (...) Powiedzieć najpierw: tak, jesteśmy winni. Przyjęliśmy Żydów do naszego domu, ale kazaliśmy im mieszkać w piwnicy. (...) Wreszcie straciliśmy dom i w tym domu okupant zaczął Żydów zabijać. Czyśmy im solidarnie pomogli? (...) Pomijam zwykłych zbójów; myślę o tych wcale licznych, co się po cichu cieszyli, że Hitler załatwił nam „problem” żydowski... Nie umieliśmy nawet powitać i uszanować niedobitków, cóż z tego, że rozgoryczonych, zbłąkanych, może i dokuczliwych⁴.

Chęci potępienia zachowań Polaków wobec Żydów Siła-Nowicki przeciwstawił się stanowczo, oskarżając Błońskiego o sprzyjanie antypolskiej propagandzie i przypomniał nie tylko o przychylności Żydom przez wieki, ale także o cierpieniu Polaków w czasie wojny i zagrożeniu karą śmierci za pomoc prześladowanym. Swój polemiczny artykuł zakończył następującą konkluzją: „Ja z postawy mego narodu, całościowo w okresie okupacji, włączając w tę całość również stosunek do tragedii narodu żydowskiego, jestem dumny. Ale nie jest to również w żadnej mierze tytułem do wstydu, a tym mniej do hańby. Po prostu stosunkowo bardzo niewiele mogliśmy zrobić więcej od tego, co zostało zrobione”⁵.

Nie da się jednak zaprzeczyć, że II wojna światowa wyostrzyła sposób postrzegania Żydów w polskim społeczeństwie, ich zniknięcie z życia publicznego nie było powszechnie opłakiwane, co ironicznie eksplikował Artur Sandauer, pisząc, iż po II wojnie „Żydzi stali się

⁴ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2, s. 4. Tu cyt. za: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 2008, s. 28–29.

⁵ W. Siła-Nowicki, *Janowi Błońskiemu w odpowiedzi*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 8, s. 5. Pojedyncze stanowisko prezentował natomiast w tej kwestii m.in. Jan Józef Lipski, który, stawiając niewygodne pytanie, czy Polacy rzeczywiście zrobili tyle, ile można było, by ratować Żydów, równocześnie twierdził, że „krzywdzi się (...) nieraz Polaków, wyciągając w świecie zbyt daleko idące uogólnienia ze zjawiska współpracy niektórych Polaków w tropieniu Żydów lub ich szantażowaniu”, tegoż, *Dwie ojczyzny i inne szkice*, Warszawa 1985, s. 113–114. Przykłady złożoności relacji między Polakami i Żydami przywołuje także Antony Polonsky, *Wstęp* do: J. T. Gross, *Upiorna dekada*, Kraków 2001, s. 9–17. Warto także zwrócić uwagę na rozdział tej książki pod wiele znaczącym tytułem „*Ten jest z Ojczyzny mojej...*”, ale go nie lubię, s. 25–60. Jest on przywołaniem tytułu wiersza Antoniego Słonimskiego i parafrazą tytułu wielkiego historiograficznego dzieła Władysława Bartoszewskiego i Zofii Lewinówny *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, Kraków 1966.

egzotyczni, ich wygląd, który dawniej drażnił i ranił, nabrał uroku”⁶. Należy jednak zauważyć, że w tym przypadku nie bez winy pozostawali także sami Żydzi, stereotypowo upraszczając odpowiedzialność za Holokaust i obciążając nią „gojów”, nie-Żydów⁷, a więc także Polaków, co wciąż pokutuje wśród przeciętnych wyznawców judaizmu, zwłaszcza w Izraelu i Stanach Zjednoczonych⁸.

Podobny „węzeł ludzkich dramatów” stanowiły wzajemne stosunki polsko-ukraińskie, podobnie jak w przypadku relacji polsko-żydowskich nabrzmiały niechęcią już przed wojną, a eksplodujące animozjami w jej trakcie. Poszukiwanie dróg do niepodległej Ukrainy w sojuszu z III Rzeszą i wroga pamięć o „polskich panach” okazały się być wybuchowym koktajlem, który na długie lata podzielił Polaków i Ukraińców w ocenie historii. Ukraiński terror z lat 1942-44, a przede wszystkim sprawa niewyobrażalnie okrutnej, wprost nieludzkiej rzezi wołyńskiej, jak również tużpowojenna akcja „Wisła” wytworzyły dwie rozbieżne narracje i skonfliktowały bliskie sobie przecież narody na lata⁹, co po dziś dzień skutkuje wzajemnymi pretensjami i resentymentami.

Uważamy, iż – choćby na koniec – warto było skrótowo przypomnieć genezę meandrów relacji między etnosami stanowiącymi społeczny fundament *Na wysokiej połoninie* i tetralogii galicyjskiej. Dzięki ukazaniu wydarzeń leżących u podstaw bezspornych przykładów wzajemnych niechęci i oskarżeń mocniej w przestrzeni pracy miał szanse zaistnieć uniwersalistyczny ton tekstów Vincenza i Strykowskiego. Konsekwentne upominanie się obydwu pisarzy o respektowanie wartości ponadczasowych i pamięć o niezbywalnych wartościach, zajmujące poczesne miejsce w logice interesujących nas tekstów ma szansę głośno wybrzmieć także dzisiaj, być formą drogowskazu ku empatycznemu dialogowi międzykulturowemu i międzyetniczemu. Stać się, używając stwierdzenia Vincenza, „wiedzą jesienną”, która nieść będzie aksjologiczny przekaz kolejnym pokoleniom czytelników. W czasie, gdy na powrót dostrzegamy fałszywy urok granic, szukamy sensu w odgradzaniu się, decydowaniu, kto ma prawo przebywać wśród nas, trzeźwiąco brzmi przekaz płynący z *Barwinkowego wianka*, w pełni zgodny także z pisarskimi intencjami Strykowskiego:

⁶ M. Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 190.

⁷ Jak zauważył Martin Buber, wyraz „goj” w powszechnym odbiorze „nabrał odcienia pogardliwego lub lekceważącego, choć w istocie określa jedynie tych, co nie są Żydami”, tegoż, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1986, s. 199.

⁸ Pisze o tym szerzej Shoshana Ronen, *Obraz Polski i Polaków we współczesnej prozie hebrajskiej. Stereotypy i kontr-stereotypy*, przeł. K. Solon, [w:] *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. E. Prokop-Janiec, M. Tuszewicki, Kraków 2014, s. 291–311.

⁹ Zob. A. Michnik, *Rana Wołynia*, [w:] *Stosunki polsko-ukraińskie. Historia i pamięć*, red. J. Marszałek-Kawa, Z. Karpus, Toruń 2008, s. 251–262.

(...) nie ma epok poodgradzanych parkanami, i człowieczeństwo, które możemy zrozumieć, bo jest nam bliskie pochodzeniem lub tradycją, przelewa się ku przyszłości, niosąc ze sobą zapowiedzi i nakazy. Posiadłości, domeny i domy rozsypują się w proch, a to co ludzkie, pozostaje i trzyma przyszłość w swych objęciach. Nie piszemy tutaj historii ani nie przywłaszczamy sobie zawodu uczonego dziejopisa, jedynie okruchy przekazane ze wspomnień przez babki, ciotki i niańki dodają nam smaku. Mogą nas otrzeźwić i ostrzec, że dzieje właściwie nigdy nie mijają zupełnie, bo są obecne prawie nieustannie¹⁰.

Popularność zarówno *Na wysokiej połoninie*, jak i tetralogii Strykowskiego: *Głosów w ciemności*, *Austerii*, *Snu Azrila* i *Echa*, wynikająca z dominujących w polskim literaturoznawstwie lat 80. i 90. XX wieku nurtów kresowych i „małoojczyźnianych”, osłabła znacznie wraz z wygasaniem owych literackich i czytelnicznych mód. Zakończył się wówczas – jak pisał Hans-Christian Trepte – prześniony polski sen o powrocie na utracone tereny wschodnie, a teksty, także Juliana Strykowskiego i Stanisława Vincenza, przestały w tak dużym stopniu pełnić funkcję terapeutyczną i powróciły do właściwego wymiaru – literackości¹¹. Jak się jednak okazuje, ich potencjał oddziaływania na odbiorcę nie został wyczerpany, wystarczy zmienić czytelniczne wektory, by dzieła Vincenza i Strykowskiego, ze szczególnym uwzględnieniem czwórksiągów, powróciły z literackiego lamusa i na powrót stały się tekstami aktualnymi i ważnymi. Tkwiący w nich uniwersalizm oparty na aksjologii zdaje się pozwalać na uaktualnienie ich w każdej przestrzeni i o każdym czasie, także, a może przede wszystkim, w obecnej polskiej rzeczywistości kulturowej, społecznej i politycznej, w której podejście do Inności od pewnego czasu konsekwentnie się radykalizuje. Inny, używając formuł B. Waldenfelsa, coraz rzadziej postrzegany jest jako ktoś, kto poszerza mój kulturowy paradygmat, znacznie częściej znów wolimy się od niego izolować, widząc w nim potencjalnego wroga.

Dlatego też warto eksponować głęboko humanistyczny charakter obydwu tetralogii, oparty na przeświadczeniu o ważności nie tyle ojczyzn lokalnych, sugerujących restrykcyjność granic, ale „ojczyzny człowieczej”, opartej na respektowaniu tych samych wartości. Zdaje się to być szczególnie istotne w kontekście tak bardzo skomplikowanych stosunków polsko-żydowsko-ukraińskich. Obecnie, w niepokojącym momencie historii, gdy deprecjonowanie Inności uważane bywa za akt patriotyzmu a ksenofobia nierzadko uchodzi za cnotę, należy w duchu Vincenza i Strykowskiego przypominać, że ksenofobia to nic innego, jak „choroba wystraszonych, cierpiących na kompleks niższości, przerażonych myślą, że przyjdzie im

¹⁰ Barwinkowy wianek, s. 37.

¹¹ Zob. H.-Ch. Trepte, *Od kresów wschodnich do kresów zachodnich. O narracyjnej tożsamości mitu kresowego w polskiej literaturze na obczyźnie*, przeł. J. Krzysztoforska-Doschek, [w:] *Między Galicją, Wiedniem i Europą. Aspekty twórczości literackiej Andrzeja Kuśniewicza*, red. A. Woldan, Wiedeń 2008, s. 166–167.

przeglądać się w zwierciadle kultury Innych”¹². Przyjęcie kulturowej perspektywy proponowanej przez obydwu pisarzy wymaga co prawda wysiłku konfrontacji polskiej pamięci z narracjami pamięci alternatywnych, żydowskich i ukraińskich, egzemplifikowanych choćby przez *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa czy nagrodzoną Oscarem *Idę* w reżyserii Pawła Pawlikowskiego¹³, ale umożliwia zarazem przeświadczenie, że przeszłość nie może być jedynym kryterium określania relacji współczesnych. Celną puentą tego spostrzeżenia są słowa Andrzeja Chciuka, który o trudnych relacjach polsko-żydowsko-ukraińskich pisał tak:

Patrzymy na siebie równocześnie i wszyscy jesteście bardzo zmęczeni. I życiem, i wspomnieniami, które by raz nareszcie trzeba jakoś wysortować, ułożyć w kupki, spisać, skreślić podobne pozycje po obu stronach jak w zapisie brydżowym i wreszcie, wreszcie podsumować i zapomnieć o tym rachunku. Już drugie pokolenie (autor kreślił te słowa w 1972 roku – przyp. M.C.) żyje w przeszłości, ma może jeszcze trzecie tak żyć? Czy nie można wyjść z tego przeklętego kręgu?¹⁴

Podjęte przez nas w niniejszej pracy działania badawcze uważamy za zaledwie przyczynek do analizy problematyki Inności w twórczości Stanisława Vincenza i Juliana Strykowski. Dalsza praca w tym zakresie możliwa jest zarówno na innym materiale tekstowym (np. eseistyka Vincenza, dopełniający problematykę diaspory *Przybysz z Narbony* Strykowski czy jego późne opowiadania), jak i z wykorzystaniem innych, bądź rozszerzeniem przyjętych założeń metodologicznych. Równocześnie zdajemy sobie sprawę, że kwestia Inności, reakcji na nią i możliwych jej interpretacji jest problemem współcześnie ważnym, palącym, zmuszającym do zajęcia stanowiska *hic et nunc*. Obie tetralogie mogą być w tym względzie niezwykle pomocne.

¹² R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 14.

¹³ Więcej na ten temat zob.: R. Pyrah, *Rola historii i pamięci kulturowej w budowaniu stereotypów. Kilka przykładów z Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:] *Narody & stereotypy 25 lat później. Nowe granice, nowe horyzonty*, red. R. Kusek, J. Purchla, J. Sanetra-Szeliga, Kraków 2015, s. 161–170.

¹⁴ A. Chciuk, *Ziemia księżycowa. Druga opowieść o Wielkim Księstwie Bałaku*, Warszawa 2002, s. 17, cyt. za: D. Lisak-Gębala, *Literackie świadectwa świadomości kresowej*, [w:] *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska, B. Małczyński, Opole-Wrocław 2010, s. 112. W odniesieniu do relacji polsko-ukraińskich, o konieczności wzajemnego zrozumienia pięknie pisał Tadeusz Konwicki: „Coś się stało między nimi a nami. Coś zaszło tragicznego między nimi a nami. I to wszystko, co legło milczkiem niczym góra lodu, oddziela nas, oddziela coraz bardziej, lecz temperatura lodu pozostaje ta sama, lód się nie topi, lód obrasta szronem obojętności. A ja, nie wiedzieć czemu, kocham Ukrainę. (...) Wiem, wiem, różnie w historii bywało. Najpierw myśmy byli winni, potem trochę oni, potem znowu my, potem oni i tak dalej i tak dalej. Nie warto liczyć po lichwiarsku tych krzywd, nie warto karbować w pamięci. (...) Dali nam rozbewstwoną magnaterię, dali nam przerażających warchołów. Dali nam bilet do Azji. Ale myślę, że obdarzyli nas również wyczuciem poezji, dojmującą, dziką nostalgią i tą stepową metafizyką, co uskrzydlała zawsze nasz zły los. Zniszczyli nas i podnieśli do nieba. Zabili i uczynili aniołami. Tak często za dnia albo pośrodku nocy tęsknię do pięknej, wolnej, przyjaznej nam Ukrainy. Ukrainy, którą my kiedyś zaraziłymi łacińskością, a ona nas Wielkim Wschodem”, tegoż, *Kalendarz i klepsydra*, Warszawa 2005, s. 128–129.

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu

1. Strykowski J., Azyl, „Znak” 1987, nr 11–12.
2. Strykowski J., *Echo*, Warszawa 1988.
3. Strykowski J., *Głosy w ciemności*, Warszawa 1986.
4. Strykowski J., *Sen Azrila, Austeria*, Warszawa 1995.
5. Strykowski J., *Syriusz. Wybór opowiadań*, Warszawa 1984.
6. Strykowski J., *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, Warszawa 1990.
7. Strykowski J., *Zamiast posłowie – przemówienie Juliana Strykowskiego, wygłoszone na wieczorne jubileuszowym osiemdziesięciolecie urodzin, urządzonym przez Towarzystwo Literatów im. A. Mickiewicza, Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego*, [w:] tegoż, *Juda Makabi*, Poznań 1986.
8. Vincenz S., *Dialogi z Sowietami*, Londyn 1966.
9. Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek. Epilog*, Warszawa 1983.
10. Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga pierwsza. Zwada*, Warszawa 1981.
11. Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga druga. Listy z nieba*, Warszawa 1982.
12. Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, Warszawa 1980.
13. Vincenz S., *Outopos. Zapiski z lat 1938–1944*, red. J. A. Choroszy, Wrocław 1992.
14. Vincenz S., *Po stronie dialogu*, t. 1–2, Warszawa 1983.
15. Vincenz S., *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993.
16. Vincenz S., *Z perspektywy podróży*, Kraków 1980.

Literatura przedmiotu

1. Abrahams I., *Życie codzienne Żydów w średniowieczu*, przeł. B. Gadomska, Warszawa 1996.
2. Abramowska J., *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 3, wyb. H. Markiewicz, Wrocław 1988.
3. Adamczyk K., *Doświadczenia polsko-żydowskie w literaturze emigracyjnej (1939–1980)*, Kraków 2008.
4. Adamczyk-Garbowska M., *Odcienie tożsamości: literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004.
5. Adelson J., *W Polsce zwanej Ludową*, [w:] *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993.
6. Appadurai A., *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.
7. Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność – różnicowanie etniczne – tożsamość*, Kraków 1997.
8. Babiński G., *Przemiany pograniczy narodowych i kulturowych – propozycje typologii*, [w:] *Polskie pogranicza a polityka zagraniczna u progu XXI wieku*, red. R. Stemplowski, Warszawa 2002.
9. Bałajewski A., *Mit Galicji a idea „mojej Europy” (Stasiuk – Andruchowycz – Topol)*, [w:] *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007.
10. Bakula B., *Anty-Kresy Daniela Beauvois*, „Odra” 2007, nr 4.
11. Bakula B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–33.
12. Bartał I., *„Porec” i arendarz. Portret Polaków w literaturze żydowskiej*, przeł. E. Padoł, [w:] *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. E. Prokop-Janiec, M. Tuszewicki, Kraków 2014.
13. Bartmiński J., *Ojczyzny europejskie duże i małe*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. tenże, Lublin 1993.
14. Bartoszewski W., Lewinówna Z., *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, Kraków 1966.
15. Beauvois D., *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1918*, przeł. K. Rutkowski, Lublin 2005.
16. Beinorius A., *Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych*, przeł. A. Jaroszyk, „Porównania” 2013, nr 12.
17. Bereza H., *Tradycja u Strykowskiego*, „Twórczość” 1972, nr 2.
18. Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 52.

19. Bhabha H., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.
20. Bhabha H., *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.
21. Biedrzycki K., *U siebie, nie u siebie, czyli wszędzie. Literacki obraz nowoczesnego Żyda jako antycypacja kondycji ponowoczesnej*, [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. Żurek, Kraków 2011.
22. Bielecki M., *Kłopoty z Innością*, Kraków 2012.
23. Bieńkowski Z., „Głosy w ciemności” Juliana Strykowski, „Twórczość” 1956, nr 2.
24. Biskupski K., *O sobie i o książkach. Rozmowa z Julianem Strykowskim*, „Odra” 1975, nr 4.
25. Błoński J., *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 2008.
26. Błoński J., *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2.
27. Błoński J., *Polski raj*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 51–52.
28. *Bogactwo kultury pogranicza. Dyskusja o kulturze ukraińskiej*, „Znak” 1988, nr 4.
29. Bocheński J. M., *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992.
30. Bokszański Z., *Stereotyp a kultura*, Wrocław 1997.
31. Bolecki W., *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
32. Borkowska G., *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Kraków 2011.
33. Borkowska G., *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
34. Borzymińska Z., *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych – XIX wiek*, Warszawa 1994.
35. Braudel F., *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, [w:] tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1971.
36. Brown K., *Kresy. Biografia krainy, której nie ma. Jak zniszczono wielokulturowe pogranicze*, przeł. A. Czwojdrak, Kraków 2013.
37. Buber M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004.
38. Buber M., *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
39. Buber M., *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1999.
40. Buber M., *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1986.
41. Buchholtz M., Konecniak G., *Postkolonie jako miejsca spotkań, czyli wokół postkolonialnej terminologii*, [w:] *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*, red. M. Buchholtz, Toruń 2009.
42. Bujnicki T., *Sienkiewiczowskie wyobrażenie kresów*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008.
43. Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
44. Burek T., *Włodzimierz Odojewski*, „Współczesność” 1964, nr 6.
45. Burszta W. J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
46. Buryła S., *Literatura pamięci: o pisarstwie Henryka Grynberga*, „Literaturoznawstwo: historia, teoria, metodologia, krytyka” 2007, nr 1.
47. Bysiecka A., *Bhabha poskromiony?*, „ER(R)GO. Teoria-literatura-kultura” 2007, nr 1.
48. Bystron J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1996.
49. Cała A., *Emancypacja Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989.
50. Cała A., *Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresach przełomów politycznych (1944 – 1989)*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski, Kraków 2000.
51. Cała A., *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.
52. Cała A., *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012.
53. Cała A., Datner-Śpiewak H., *Dzieje Żydów w Polsce 1944 – 1968. Teksty źródłowe*, Warszawa 1997.
54. Camon F., *Rozmowa z Primo Levim*, „Literatura” 1996, nr 6.
55. Cavanagh C., *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3.
56. Chałupczak H., Browarek T., *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*, Lublin 1998.
57. Chlebowczyk J., *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa-Kraków 1975.
58. Chłopecki J., *Galicja – skrzyżowanie dróg*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółeczeństwo i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995.
59. Cichowicz S., *W obronie Innych: Emmanuel Levinas*, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11–12.

60. Chmielewska K., *Tak i nie. Meandry polskiego dyskursu postkolonialnego i postzależnościowego*, [w:] *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk, E. Kraskowska, Kraków 2013.
61. Chojnowski A., Bruski J. J., *Ukraina*, Warszawa 2006.
62. Chomiuk A., *Integracja czy wykluczenie? Polski projekt kolonialny na wschodnich terenach II Rzeczypospolitej w optyce F. A. Ossendowskiego i J. Mackiewicza*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010.
63. Choroszy J. A., *Epitafium drugiego raju*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 14.
64. Choroszy J. A., *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991.
65. Choroszy J. A., *Huculszczyzny Homer czy Macpherson? Karpaty Wschodnie Vincenza na tle polskiej tradycji*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992.
66. Choroszy J. A., *Stanisław Vincenz – rzecznik słowiańskiej Atlantydy*, „Fraza” 1993, nr 3–4.
67. Chrzanowski T., *Kresy, czyli obszary tęsknot*, Kraków 2009.
68. Czaplejewicz E., *Czym jest literatura kresowa?*, [w:] *Kresy w literaturze*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.
69. Czaplejewicz E., *Jakie Kresy? Jaka literatura kresowa? (Perspektywa współczesna)*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, nr 6.
70. Czaplejewicz E., *Kresowe balagury*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 1.
71. Czaplejewicz E., *Kresowy świat różnorodności*, [w:] *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.
72. Czaplejewicz E., *Kresy i Europa*, [w:] *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.
73. Czaplejewicz E., *Zagadka genologiczna Stanisława Vincenza – „Na wysokiej połoninie”*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003.
74. Czapliński P., *Literatura polska 1976–1988. Przewodnik po prozie i poezji*, Kraków 1999.
75. Czapliński P., *Poruszona mapa*, Kraków 2016.
76. Czapliński P., *Posłowie*, [w:] A. D. Liskowacki, *Eine kleine. Quasi una allemanda*, Szczecin 2009.
77. Czapliński P., *Przerabianie nostalgii albo proza lat dziewięćdziesiątych w poszukiwaniu utraconej teraźniejszości*, „Kresy” 1999, nr 1.
78. Czapliński P., *Wzniosłe tęsknoty*, Kraków 2001.
79. Czarnik M., *Chasydyzm jako temat kulturowy. W kontekście „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza*, maszynopis, Rzeszów 2002.
80. Czarnik M., *Jak ująć treści regionalne w edukacji?*, [w:] „Dydaktyka Polonistyczna” 2015, nr 1.
81. Czarnik M., *Jaka pamięć o Przybosiu? Strzyżowskie reminiscencje*, [w:] *Przyboś dzisiaj*, red. Z. Ożóg, J. Pasternski, M. Rabizo-Birek, Rzeszów 2017.
82. Czarnik M., *Stanisława Vincenza filozofia współistnienia w perspektywie powojennych stosunków polsko-żydowskich*, [w:] „Tematy i Konteksty” 2017, nr 7.
83. Czarnik M., *Stereotyp a typologia postaw wobec Żydów w „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza*, [w:] *Obszary polonistyki 3. Inny/Obcy w literaturze, kulturze i języku*, red. A. Myszk, E. Oronowicz-Kida, J. Pasternska, Rzeszów 2017.
84. Czerniak S., *Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego*, [w:] B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002.
85. Datner H., Melchior M., *Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997.
86. Dąbrowski B., *Postpamięć i trauma. Myśleć inaczej o literaturze małych ojczyzn (na przykładzie powieści Pawła Huellego i Stefana Chwina)*, [w:] *Nowe dwudziestolecie (1989–2009). Rozpoznania, hierarchie, perspektywy*, red. H. Gosk, Warszawa 2010.
87. Dąbrowski M., *Dwa wątki*, Warszawa 2015.
88. Dąbrowski M., *Fantazmatyka Kuśniewicza*, [w:] *Między Galicją, Wiedniem i Europą. Aspekty twórczości literackiej Andrzeja Kuśniewicza*, red. A. Woldan, Wiedeń 2008.
89. Dąbrowski M., *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5.
90. Dąbrowski M., *Wstęp. Fantazmat żydowski w literaturze polskiej*, [w:] *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku. Przybliżenia*, red. M. Dąbrowski, A. Molisak, Warszawa 2006.
91. Delaperrière M., *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6.
92. Domańska E., *Badania postkolonialne, posłowie do: Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008.
93. Drewnowski T., *Literatura polska 1944–1989. Próba scalenia*, Kraków 2004.
94. Drohobycz wielokulturowy, red. M. Dąbrowski, W. Meniok, Warszawa 2005, s. 15.
95. Dutka E., *Zapisywanie miejsca. Szkice o Śląsku w literaturze przełomu wieków XX i XXI*, Katowice 2011.

96. Eberhardt P., *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa 1998.
97. Eisenbach A., *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich*, Warszawa 1988.
98. Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.
99. Eliade M., *Świat, miasto, dom*, [w:] tegoż, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.
100. Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków-Budapeszt 2009.
101. *Encyclopaedia Judaica*, CD – ROM edition, Judaica multimedia (Israel) Ltd.
102. Feliksiak E., *Hermeneutyka*, „Tygodnik Kulturalny” 1979, nr 9
103. Fiut A., *Spotkania z Innym*, Kraków 2006.
104. Flusser D., *Bubera „Dwa typy wiary”*, [w:] M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
105. Fras Z., *Kresy i pogranicza*, [w:] *Kresy i pogranicza. Historia, kultura, obyczaje*, red. Z. Fras, A. Staniszewski, Olsztyn 1995.
106. Fuks M., *Żydzi w Polsce w latach 1918–1939*, [w:] *Naród, kościół, kultura. Szkice z historii Polski*, red. A. Chruszczewski, Lublin 1986.
107. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1, Kraków 2009.
108. Gadacz T., *Surowa powaga dobroci. Levinas – Rosenzweig*, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002.
109. Gałkowski J. W., *Mysł społeczno-polityczna Stanisława Vincenza*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.
110. Gandhi L., *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008.
111. Gawrychowska M., *Dom i droga w prozie Juliana Strykowski*, [w:] *Ethos literatury w niespokojnym świecie*, red. E. Feliksiak, Białystok 1989.
112. Gąsowski T., *Galicja – „żydowski macecznik”*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółeczeństwo i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995.
113. Gebert K., *Szabat – święto świąt* [w:] *Religia i kultura żydowska – materiały z Sesji Judaistycznej*, red. B. Wodecki, E. Śliwka, Pieniężno 1986.
114. Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
115. Głowacka I., *Degradacja, resentyment, wina – relacja z innym w perspektywie badań postkolonialnych*, [w:] *Literackie portrety Innego*, red. P. Cieliczko, P. Kuciński, Warszawa 2008.
116. Głowacka-Grajper M., *Spółeczna i indywidualna kontynuacja pamięci ojczyzn kresowych*, [w:] *Pamięć utraconych ojczyzn*, red. E. Nowicka, A. Bilewicz, Warszawa 2012.
117. Goethe J. W., *Faust*, przeł. E. Zegadłowicz, Toruń 1994.
118. Golka M., *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010.
119. Gosk H., *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010.
120. Gosk H., *Polski dyskurs kresowy w niefikcjonalnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6.
121. Gosk H., *Polskie opowieści w dyskurs postkolonialny ujęte*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008.
122. Gosk H., *Zamiast końca historii. Rozumienie oraz prezentacja procesu historycznego w polskiej prozie XX i XXI wieku podejmującej tematy współczesne*, Warszawa 2005.
123. Górka U., *Galicja jako przestrzeń mentalna. Próba uchwycenia specyfiki tego regionu z perspektywy żydowskiej „Luftexistenz”*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010.
124. Grochowski G., *Stereotypy – komunikacja – literatura*, [w:] *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)*, red. W. Bolecki, G. Gazda, Warszawa 2003.
125. Grözinger K. E., *Cadyk i baal szem w chasydyzmie wschodnioeuropejskim*, przeł. J. Galas, [w:] *Duchowość żydowska w Polsce*, red. M. Galas, Kraków 2000.
126. Hadaczek B., *Historia literatury kresowej*, Kraków 2011.
127. Hadaczek B., *O literaturze kresowej (jej mitach i metodologii)*, „Ruch Literacki” 1998, z. 4.
128. Handke K., *Pojęcie „region” a symbolika „środka”*, [w:] *Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość*, red. też, Warszawa 1993.
129. Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, „Teksty” 1974, nr 6.
130. Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2004.
131. Hersch J., *Stach Vincenz: orędownik zaginionego świata*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 2.
132. Hirsch M., *Pokolenie postpamięci*, „Didaskalia” 2011, t. 18, nr 105.
133. Hirsch M., *Żaloba i postpamięć*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010.
134. Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2003.

135. Hnatiuk M., *Ukraińsko-żydowskie stosunki kulturalne w Galicji: koncepcja Iwana Franki*, przeł. O. Weretiuk, [w:] *Pogranicze kulturowe (odrębność-wymiana-przenikanie-dialog)*. Studia i szkice, red. O. Weretiuk, J. Wolski, G. Jaśkiewicz, Rzeszów 2009.
136. Hoffman E., *Sztetl. Świat Żydów polskich*, przeł. M. Ronikier, Warszawa 2001.
137. Hud B., *Ukraińcy i Polacy na Naddnieprzu, Wołyniu i w Galicji Wschodniej w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, przeł. A. Korzeniowska-Bihun, M. Hud, Warszawa 2013.
138. Janicka E., Żukowski T., *Przemoc filosemicka? Polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Warszawa 2016.
139. Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.
140. Janion M., *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991.
141. Janion M., *Wobec zła*, Chotomów 1989.
142. Japola J., *Tekst czy głos? Waltera J. Onga antropologia literatury*, Lublin 1998.
143. Jarzębski J., *Pogranicze polsko-żydowskie*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
144. Jędraszewski M., *Ja i Inny. Levinas i Buber*, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002.
145. Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu: J.-P. Sartre, E. Levinas*, Kraków 1994.
146. Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacja międzypodmiotowa w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990.
147. Jędrzejek M., *Teologia śmierci Boga – 50 lat później*, „Znak” 2016, nr 10.
148. Jurasz W., *Kto ty jesteś?*, „Res Publica” 1989, nr 5.
149. Józef Czapski o Stanisławie Vincenzie, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 2.
150. Kabzińska I., *Pamięć, nostalgia i zazdrość o „dawne, dobre czasy”*, [w:] „Etnografia Polska”, 2006, z. 1–2.
151. Kaczmarek M., *Narratologia pamięci. Casus Stanisława Vincenza*, „Teksty Drugie” 2006, nr 5.
152. Kancewicz-Hoffmanowa N., *Azril – pomocą mi Bóg*, „Więź” 1976, nr 3.
153. Kaniowska K., „Memoria” i „postpamięć” a antropologiczne badanie wspólnoty, [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 43, Łódź 2004.
154. Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2006.
155. Kasperski E., *Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje*, [w:] *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałężny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007.
156. Kasperski E., *Geopoetyka. Ku nowej przestrzeni – pierwszy krok w chmurach...*, [w:] *Geografia wyobrażona regionu. Literackie formy przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014.
157. Kasperski E., *Kategoria pogranicza w badaniach literackich. Problemy metodologiczne*, [w:] *Pogranicze kulturowe (odrębność – wymiana – przenikanie – dialog)*. Studia i szkice, red. O. Weretiuk, J. Wolski, G. Jaśkiewicz, Rzeszów 2009.
158. Kasperski E., *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*, [w:] *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.
159. Kasperski E., *Kresy w perspektywie metodologii*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008.
160. Kasperski E., *Legitymizacja: najważniejszy problem powieści (o „epopei” W. Odojewskiego „Zasypie wszystko, zawieje...”)*, [w:] *Literatura i różnorodność – kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.
161. Kaszyński S. H., *Summa vitae Austriacae. Szkice o literaturze austriackiej*, Poznań 1999.
162. Kaźmierska K., *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej*, Warszawa 1999.
163. Kerski B., Kowalczyk A. S., *Polska i Ukraina. Rozmowy z Bohdanem Osadczukiem*, Wrocław 2008.
164. Kieniewicz J., *Polskie pogranicza: próba interpretacji kolonialnej*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
165. Kisielowa J., *Karczma, arka Noego i labirynt losu. O „Austerii” Juliana Strykowski*, [w:] *Między Kadenem a Andrzejewskim. W kręgu powieści polskiej XX wieku*, red. W. Wójcik, Katowice 1995.
166. Klecel M., *Na przełomie czasów. Mit i historia w cyklu Vincenza „Na wysokiej poloninie”*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin-Rzym 1994.
167. Klecel M., *Obecność Vincenza w kulturze polskiej XX wieku, albo czy Stanisław Vincenz może być kultowym postmodernistą w wieku XXI*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.
168. Kłoskowska A., *Kresy – od pojęcia zamkniętego do otwartego sąsiedztwa*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997.
169. Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012.

170. Kłoskowska A., *Wielokulturowość regionów pogranicza*, [w:] *Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1993.
171. Kobylińska E., „Być wiernym żydowskiemu narodowi...”. Rozmowa z Julianem Strykowskiem, „Kontakt” 1987, nr 6.
172. Kobylińska E., *Wobec końca świata (o trylogii galicyjskiej Juliana Strykowskiego)*, „Kontakt” 1988, nr 4.
173. Kolbuszewski J., *Geografia Stanisława Vincenza*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, Wrocław 1992.
174. Kolbuszewski J., *Koniec dawności (Stanisław Vincenz, „Na wysokiej połoninie”)*, „Wierchy”, R. 53: 1984.
175. Kolbuszewski J., *Kresy*, Wrocław 2006.
176. Kolbuszewski J., *Kresy. Szkic o dziejach pojęcia*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008.
177. Kolbuszewski J., *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX w.*, [w:] *Między Polską etniczną a historyczną. Polska myśl polityczna XIX i XX w.*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1988.
178. Kołodziejczyk D., *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Kraków 2011.
179. Kołodziejczyk D., *Trawerses przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji*, „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura” 2004, nr 1(8).
180. *Komunizm, Kościół i czarownice. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Adam Michnik*, „Gazeta Wyborcza” 1992, nr 274.
181. Konieczna J., *Polska – Ukraina, Wzajemny wizerunek*, [w:] *Obraz Polski i Polaków w Europie*, red. L. Kolarska-Bobińska, Warszawa 2003.
182. Konwicky T., *Kalendarz i klepsydra*, Warszawa 2005.
183. Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
184. Korek J., *Postkolonializm a Europa Środkowo-Wschodnia*, „Porównania” 2008, nr 5.
185. Kosman M., *O Kresach w historii i legendzie. Studia i szkice z dziejów polskiej granicy wschodniej*, cz. I, Poznań 2011.
186. Kot W., *Julian Strykowski*, Poznań 1997.
187. Kot W., *Koniec żydowskiego świata w wersji Juliana Strykowskiego*, [w:] *Wizje końca świata w literaturze. Materiały z konferencji „Obrazy końca świata w literaturze”*, red. M. Lalak, Szczecin 1992.
188. Kot W., *Wyznania ocalonego*, „W drodze” 1992, nr 11.
189. Kotula F., *Tamten Rzeszów*, Rzeszów 1986.
190. Kowal P., *Przyczynki do dziejów „sprawy ukraińskiej” w Polsce* i W. Bączkowski, *Nie jesteśmy ukraińofilami*, [w:] *Nie jesteśmy ukraińofilami. Polska myśl polityczna wobec Ukraińców i Ukrainy*, red. P. Kowal, J. Ołdakowski, M. Zuchniak, Wrocław 2008.
191. Kowalczyk A. S., *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz — Stempowski — Miłosz)*, Warszawa 1990.
192. Kowalczyk A. S., *Stanisław Vincenz – szkic do biogramu*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, Wrocław 1992.
193. Kowalczyk A. S., *Stanisław Vincenz wobec Zagłady*, [w:] *Literatura polska wobec Zagłady*, red. A. Brodzka-Wald, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa 2000.
194. Kowalczyk A. S., „Stepowa Hellada”. *Ukraina w eseistyce i epistolografii Jerzego Stempowskiego*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997.
195. Kowalski P., *Granice i mediacje. Uwagi o antropologicznej lekturze świata*, [w:] *Góry – literatura – kultura*, t. 1, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1996.
196. Kozak S., *Huculski czas i przestrzeń według Stanisława Vincenza*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.
197. Krajkowski M., *Polacy, Galicjanie i Inni. Konstrukcje tożsamościowe w piśmiennictwie galicyjskim w początkowym okresie autonomii*, [w:] *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk, E. Kraskowska, Kraków 2013.
198. Krzemiński I., *Narody i stereotypy*, [w:] *Narody & stereotypy 25 lat później. Nowe granice, nowe horyzonty*, red. R. Kusek, J. Purchla, J. Sanetra-Szeliga, Kraków 2015.
199. Krzyżanowski J., *U źródeł powieści Sienkiewicza*, [w:] *Prace o literaturze i teatrze ofiarowane Zygmuntovi Szweykowskiemu*, praca zbiorowa, Wrocław 1966.
200. Kuczerępa M., *Polityka narodowościowa Drugiej Rzeczypospolitej wobec Ukraińców w latach 1919–1939*, [w:] *Polska – Ukraina: trudne pytania*, t. 1–2, red. R. Niedzielko, Warszawa 1998.
201. Kuncewicz P., *Mędrzec z połoniny*, „Przegląd Tygodniowy” 1988, nr 10.

202. Kuźma E., *Kategoria mitu w badaniach literackich*, [w:] *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1992.
203. Langer J., *9 bram do tajemnic chasydów*, przeł. A. Golewska, Kraków 1989.
204. Legeżyńska A., *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, Warszawa 1996.
205. Leoni D., *Chasydyzm: historia i duchowość*, [w:] D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów*, przeł. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998.
206. Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
207. Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
208. Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1994.
209. Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991.
210. Lichten J., *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo*, „Znak” 1983, nr 2–3.
211. Lichten J., *Kościół i judaizm w dialogu*, „Znak” 1983, nr 2–3.
212. Lifschitz D., *Z mądrości chasydów*, przeł. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998.
213. Lipski J. J., *Dwie ojczyzny i inne szkice*, Warszawa 1985.
214. Lisak-Gębała D., *Literackie świadectwa kresowej melancholii*, [w:] *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska, B. Małczyński, Opole-Wrocław 2010.
215. Łesiów M., *Elementy języka ukraińskiego w twórczości literackiej Stanisława Vincenza*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.
216. Łozowska K. R., *Rosjanie, Żydzi, Niemcy. Portrety „obcych” w prozie o I wojnie światowej*, [w:] *Literackie Kresy i bezkresy. Księga ofiarowana Profesorowi Bolesławowi Hadaczkowi*, red. K. R. Łozowska, E. Tierling, Szczecin 2000.
217. Ługowska J., *Folklorystyczne formy gatunkowe w strukturze literackiego dyskursu*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003.
218. Ługowska J., *Huculi wobec doświadczenia kulturowej obcości i odmienności*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.
219. Łużny R., *Stanisława Vincenza powracanie do literatury ojczystej*, „Odra” 1989, nr 10.
220. Łużny R., *Vincenz a kultura ludowa Rusinów*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003.
221. Maciąg W., *Nasz wiek XX: przewodnie idee literatury polskiej 1918–1980*, Wrocław 1992.
222. Mackiw T., *Stosunki ukraińsko-polskie w Galicji Wschodniej*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992.
223. Madyda A., *Od filologii do antropologii. Szkice*, Toruń 2015.
224. Magierska S., *Swój i obcy – relacja poznawcza*, [w:] *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, red. E. Rzewuska, Lublin 1997.
225. Magris C., *O demokracji, pamięci i Europie Środkowej*, przeł. J. Ugniewska, Kraków 2016.
226. *Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Bydgoszcz 1994.
227. Mamoń B., S. Vincenz – *pisarz ładu i nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 43–44.
228. Marzec A., *Ojczyzna pamięci Juliana Strykowski*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 8.
229. Mencwel A., *Wstęp: wyobrażenia antropologiczne*, [w:] *Wiedza o kulturze, cz.1. Antropologia kultury*, red. tenże, Warszawa 1995.
230. Mickiewicz A., *Pan Tadeusz*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994.
231. Michlic J. B., *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*, przeł. A. Switzer, Warszawa 2015.
232. Michnik A., *Rana Wołynia*, [w:] *Stosunki polsko-ukraińskie. Historia i pamięć*, red. J. Marszałek-Kawa, Z. Karpus, Toruń 2008.
233. *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, Lublin 2000.
234. Miłułka K., „Tacy sami, a ściana między nami” – *spotkania z Innością w regionach przygranicznych. Wizerunek sąsiadów w oczach Polaków*, [w:] *Pogranicze kulturowe (odrębność – wymiana – przenikanie – dialog). Studia i szkice*, red. O. Weretiuk, J. Wolski, G. Jaśkiewicz, Rzeszów 2009.
235. Mikołajczak M., *Geografia wyobrażona regionu – wstęp do regionalnej komparatystyki*, [w:] *Geografia wyobrażona regionu. Literackie formy przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014.
236. Miłosz Cz., *La Combe*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003.
237. Miłosz Cz., *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1996.
238. Miłosz Cz., Venclova T., *Dialog o Wilnie*, Paryż 1979.
239. Molisak A., *Zdrada kultury, religii, środowiska. „Głosy w ciemności” Juliana Strykowski*, [w:] *Obraz zdrajcy i szpiega w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1999.
240. Mrugański Michał, *Aktualność Dantego i Kresy Vincenza. Teologia i styl „Na wysokiej połoninie”*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008.

241. Nachman z Bracławia, *Puste krzesło*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996.
242. Nasalska A., *Tematy żydowskie Vincenza*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin-Rzym 1994.
243. Nasiłowska A., *Strykowski*, „Znak” 1992, nr 9.
244. Nicieja S. S., *Kresowa Atlantyda. Historia i mitologia miast kresowych*, t. IV, Opole 2014.
245. Niecikowski J., *Zawsze zaczynam od nowa*, „Współczesność” 1971, nr 22.
246. Niezabitowska M., (Nie)ostatni, [w:] „Karta” 2014, nr 81.
247. Nikitorowicz J., *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok 1995.
248. Nora P., *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7.
249. Nowaczyński P., *O „Prawdzie starowieku”. Struktura – mit – idee*, [w:] *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. tenże, Lublin 2003.
250. Nowakowski J., *Wizja „Galicji szczęśliwej” w twórczości A. Kuśniewicza*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997.
251. Nowicka E., *Kresy romantyków*, [w:] „Polonistyka” 1997, nr 4.
252. Nowy leksykon judaistyczny, red. J. H. Schoeps, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2007.
253. Nycz R., *Możliwa historia literatury*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
254. Nyczek T., *Reb Tojwie i świat*, „Teksty” 1973, nr 4.
255. *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, red. T. Pilch, Warszawa 2000.
256. Ochman J., *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997.
257. Olejniczak J., *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Kraków 1992.
258. Olejniczak J., *Autobiografia i fantazmaty*, [w:] *Fantazmaty i fetysze w literaturze polskiej XX (i XXI) wieku*, red. J. Wierzejska, T. Wójcik, A. Zieniewicz, Warszawa 2011.
259. Ołdakowska-Kuflowa M., *Eschatologia chasydów według Stanisława Vincenza*, [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. S. Uliasz, Rzeszów 1998.
260. Ołdakowska-Kuflowa M., *Stanisław Vincenz. Pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów*, Lublin 2006.
261. Ołdakowska-Kuflowa M., *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Lublin 1997.
262. Osadczuk B., *Ukraina, Polska, świat. Wybór reportaży i artykułów*, Sejny 2000.
263. Ossendowski F. A., *Huculszczyzna: Gorgany i Czarnohora*, Poznań [1936], (reprint – Wrocław 1990).
264. Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986.
265. Ossowski S., *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, [w:] *Dzieła*, t. III, Warszawa 1967.
266. Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.
267. Ostaszewski R., *Lokalni hodowcy „korzeni”*, „Dekada Literacka” 2002, nr 7–8.
268. Paclawski J., *Kronikarz żydowskiego losu. Szkice o twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1993.
269. Paclawski J., *O twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1986.
270. Paclawski J., *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, Kielce 1999.
271. Panas W., *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, Warszawa 1995, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996.
272. Panas W., *Pismo i rana*, Lublin 1996.
273. Pawłyczko D., „Na wysokiej połoninie” – *dzieło Stanisława Vincenza*, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.
274. Petrovsky-Shtern Y., *Sztetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2014.
275. Piekarski I., „Chwilowy” tłumacz i recenzent – *Julian Strykowski*, „Pamiętnik Literacki” 2006, z. 2.
276. Piekarski I., *Dialog polsko-żydowski?*, [w:] *Dialog międzykulturowy w (o) literaturze polskiej*, red. M. Skwara, K. Krasoń, J. Kazimierski, Szczecin 2008.
277. Piekarski I., *Falszywy mesjasz. O jednym toposie żydowskim w twórczości Juliana Strykowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 2008, z. 2.
278. Piekarski I., *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010.
279. Piekarski I., *Zanim rozległy się „Głosy w ciemności”. Albo o relacjach między tekstami jednego autora. Czyli tam i z powrotem*, „Teksty Drugie” 2006, nr 5.
280. Pieszak E., *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Poznań 2003.
281. Pieszczachowicz J., *Austeria szeroka jak świat*, „Życie Literackie” 1966, nr 49.
282. Pieszczachowicz J., *Od realności do mitu. Koncepcja natury i kultury w twórczości Stanisława Vincenza*, „Odra” 1989, nr 10.
283. Pihan-Kijasowa A., *Wielojęzyczność a wielokulturowość Kresów Wschodnich*, [w:], *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007.

284. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań 1991.
285. Pollack M., *Po Galicji*, przeł. A. Kopacki, Wołowiec 2007.
286. Polonsky A., *Wstęp do: J. T. Gross, Upiorna dekada*, Kraków 2001.
287. Posern-Zieliński A., *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005.
288. Prokop-Janiec E., *Kontakt i konflikt: polsko-żydowska „contact zone”*, [w:] „Tematy i Konteksty” 2017, nr 7.
289. Prokop-Janiec E., *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, [w:] *Polacy-Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. E. Prokop-Janiec, Kraków 2014.
290. Prokop-Janiec E., *Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze*, [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. Żurek, Kraków 2011.
291. Prokop-Janiec E., *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.
292. Prokop-Janiec E., „*Na wysokiej połoninie. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*”: motywy żydowskie wobec literatury Dwudziestolecia, [w:] *Stanisław Vincenz – humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kufłowa, Lublin 2002.
293. Prokop-Janiec E., *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury*, [w:] *Jidyszland – polskie przestrzenie*, red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008.
294. Prokop-Janiec E., *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków 2013.
295. Próchnicki W., *Człowiek i dialog. „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza*, Kraków 1994.
296. Próchnicki W., *Pogranicza bez granic*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
297. Przybylski R. K., *Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej*, Poznań 1994.
298. Przybyła Z., *Kategoria „pogranicza” w badaniach nad edukacją kulturową*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997.
299. Przymuszała B., *Literatura polsko-żydowska a literatura Holocaustu – kwestia badań kulturowych*, [w:] *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, red. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010.
300. Pucek Z., *Galicjskie doświadczenie wielokulturowości a problem więzi społecznej*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółeczeństwo i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995.
301. Puszyk S., *Vincenz i współczesna proza ukraińska*, przeł. I. Łuczków, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992.
302. Pyrah R., *Rola historii i pamięci kulturowej w budowaniu stereotypów. Kilka przykładów z Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:] *Narody & stereotypy 25 lat później. Nowe granice, nowe horyzonty*, red. R. Kusek, J. Purchla, J. Sanetra-Szeliga, Kraków 2015.
303. Riabczuk M., *Od „Małorosji” do „Indoeuropy”: stereotyp „narodu” w ukraińskiej społecznej świadomości i myśli społecznej*, przeł. P. Tomanek, [w:] *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995.
304. Riabczuk M., *Ukraina. Syndrom postkolonialny*, Wrocław-Wojnowice 2015.
305. Reid A., *Pogranicze. Podróż przez historię Ukrainy 988–2015*, przeł. W. Tyszka, Kraków 2016.
306. Ronen S., *Obraz Polski i Polaków we współczesnej prozie hebrajskiej. Stereotypy i kontr-stereotypy*, przeł. K. Solon, [w:] *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. E. Prokop-Janiec, M. Tuszewicki, Kraków 2014.
307. Roskies D. G., *Ukraińcy i Polacy w żydowskiej pamięci zbiorowej*, [w:] *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. E. Prokop-Janiec, M. Tuszewicki, Kraków 2014.
308. Ruta M., *Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie*, Kraków-Budapeszt 2012.
309. Rychter E., „*Adieu*”. *Derrida o śmierci (u) Levinasa*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga.
310. Rybicka E., *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2010.
311. Rybicka E., *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014.
312. Rybicka E., *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4.
313. Sadowska M., *Rasa przekłeta. O prozie Juliana Strykowski*, [w:] *Ciało, pleć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Hornung, M. Jędrzejczak, T. Korsak, Warszawa 2001.
314. Sadowski A., Czerniawska Mirosława, *Tożsamość Polaków na pograniczach*, Białystok 1999.

- 315.Said E. W., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- 316.Said E. W., *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Poznań 2005.
- 317.Sapa D., *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1988.
- 318.Sarnowska-Temeriusz E., *W kręgu badań tematologicznych*, [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1976.
- 319.Sawicki S., *Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Lublin 1992.
- 320.Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- 321.Scholem G., *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007.
- 322.Sikora I., *Tetralogia huculska Stanisław Vincenza*, „Odra” 1985, nr 2.
- 323.Siła-Nowicki W., *Janowi Błońskiemu w odpowiedzi*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 8.
- 324.Skaradziński B. (Kazimierz Podlaski), *Ukraińcom: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”? [w:] Nie jesteścieśmy ukrainofilami. Polska myśl polityczna wobec Ukraińców i Ukrainy*, red. P. Kowal, J. Ołdakowski, M. Zuchniak, Wrocław 2008.
- 325.Skórczewski D., *Melancholia dyskursu kresoznawczego*, „Porównania” 2012, nr 11.
- 326.Skórczewski D., *Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec „innej Europy*, „Porównania” 2009, nr 6.
- 327.Skórczewski D., *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2.
- 328.Skórczewski D., *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013.
- 329.Skórczewski D., *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji i postmodernizmu. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2.
- 330.Słowa w służbie nienawiści, red. A. Bartuś, Oświęcim 2013.
- 331.Spivak G. Ch., *Strategie postkolonialne*, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011.
- 332.Sobolewska A., *Kabalista z Czarnohory. Tematy żydowskie w twórczości Stanisława Vincenza*, [w:] *też, Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992.
- 333.Sobolewska A., *Ostatnia nitka wiary. poszukiwania religijne w powieściach Juliana Strykowski*, [w:] *też, Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992.
- 334.Solon-Serek K., *„Centrum, w którym skupia się światło” – obraz polsko-żydowskiego miasteczka w prozie Piotra Szewca*, [w:] *Polacy-Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. E. Prokop-Janiec, Kraków 2014.
- 335.Sokołowska B., *Aksjologia „małej ojczyzny” w kontekście rozważań o pisarstwie Stanisława Vincenza*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997.
- 336.Sosnowska D., *Inna Galicja*, Warszawa 2008.
- 337.Sprusiński M., *Między prawdą a zmyśleniem. Szkice o nowszej prozie polskiej*, Kraków 1978.
- 338.Steinlauf M. C., *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, przeł. A. Tomaszewska, Warszawa 2001.
- 339.Stempowski J., *W dolinie Dniestru*, [w:] *też, Eseje*, Kraków 1984.
- 340.Stępień M., *Tematy żydowskie*, „Zdanie” 1984, nr 10.
- 341.Stokłosa T., *Od kolonializmu do literatury postkolonialnej*, „Anuari de Filologia. Llengües i Literatures Modernes” 2013, nr 3.
- 342.Stosunki polsko-ukraińskie. *Historia i pamięć*, red. J. Marszałek-Kawa, Z. Karpus, Toruń 2008.
- 343.Strzemski M., *Izrael ben Eleazar, czyli Baal Szem Tob (1700–1760)*, „Znak” 1980, nr 11.
- 344.Surynt I., *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”. Niemieckie konstrukcje narodowo-kolonialne XIX wieku*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
- 345.Swoi i obcy w literaturze i kulturze, red. E. Rzewuska, Lublin 1997.
- 346.Szadkowski W., *Od „Austerii” do krematoriów*, [w:] *też, Penetracje i komentarze. Notatnik recenzenta 1960–1965*, Warszawa 1967.
- 347.Szatrawski K. D., *Życie i tradycja Żydów w powieściach galicyjskich Juliana Strykowski*, [w:] *Kresy i pogranicza: religia, kultura, obyczaje*, red. Z. Fras, A. Staniszewski, Olsztyn 1995.
- 348.Szatrawski K. D., *„Odkrywam ślad po śladzie utracony...”*. *Ideowe uwarunkowania twórczości Juliana Strykowski*, Olsztyn 2010.
- 349.Szczepański J. J., *List do Juliana Strykowski*, „Twórczość” 1974, nr 11.
- 350.Szewe P., *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991.
- 351.Szewe P., *Syn kapłana*, Warszawa 2001.
- 352.Szpociński A., *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 2.
- 353.Szymańska A., *rec. Ocalonego na Wschodzie*, „Przegląd Powszechny” 1992, nr 4.
- 354.Śliwa M., *Obcy czy swoi? Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku*, Kraków 1997.

- 355.Świątek A., *Przypadek „gente Rutheni, natione Poloni” w Galicji*, [w:] „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2017, z. 2.
- 356.Świątek J., *Kresy i centrum*, [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. S. Uliasz, Rzeszów 1998.
- 357.Świątek J., *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Warszawa 1997.
- 358.Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1993.
- 359.Taranienko Z., *Realizm mistyczny*. „Literatura” 1972, nr 35.
- 360.Taranienko Z., *Rozmowy z pisarzami*, Warszawa 1986.
- 361.Tarjać micwot. 613 przykazań judaizmu, przeł. E. Gordon, Kraków 2000.
- 362.Tazbir J., *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.
- 363.Tazbir J., *Rola Kresów Wschodnich w dziejach Rzeczypospolitej*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008.
- 364.Tazbir J., *Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władysław, Warszawa 1994.
- 365.Thompson E. M., *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000.
- 366.Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- 367.Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1971.
- 368.Tomaszewski J., *Ojczyzna nie tylko Polaków*, Warszawa 1985.
- 369.Tomaszewski J., *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985.
- 370.Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- 371.Trepte H.-Ch., *Od kresów wschodnich do kresów zachodnich. O narracyjnej tożsamości mitu kresowego w polskiej literaturze na obczyźnie*, przeł. J. Krzysztoforska-Doschek, [w:] *Między Galicją, Wiedniem i Europą: aspekty twórczości literackiej Andrzeja Kuśniewicza*, red. A. Woldan, Wiedeń 2008.
- 372.Trylogia Henryka Sienkiewicza. *Studia, szkice i polemiki*, oprac. T. Jodełka-Burzecki, Warszawa 1962.
- 373.Tuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987.
- 374.Tuwim J., *My, Żydzi polscy*, oprac. Ch. Shmeruk, Warszawa 1993.
- 375.Ubertowska A., *Paradoksy Innego*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1–2.
- 376.Uliasz S., *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Rzeszów 1994.
- 377.Uliasz S., *O kategorii pogranicza kultur*, [w:] *Pogranicze kultur*, red. Cz. Kłak, Rzeszów 1997.
- 378.Uliasz S., *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, Rzeszów 2001.
- 379.Uliasz S., *Topografia symboliczna pogranicza wschodniego w twórczości Włodzimierza Paźniewskiego*, [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. tenże, Rzeszów 1998.
- 380.Uliasz S., *Współczesne zainteresowania problematyką pogranicza*, [w:] *Pogranicza (nie tylko) Podkarpacia*, red. J. Pastarska, S. Uliasz, A. Luboń, Rzeszów 2016.
- 381.Uniłowski K., *„Małe ojczyzny” i co dalej? Krytyka, rewizje i nawiązania do nurtu z lat dziewięćdziesiątych*, [w:] *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007.
- 382.Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994.
- 383.Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989.
- 384.Ury S., *„Pod szubienicami...”: Polityka asymilacji w Warszawie przełomu wieków*, przeł. J. Galas, [w:] *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka*, red. M. Galas, Kraków 2000.
- 385.Vardy P., Grosch P., *Etyka*, przeł. J. Łoziński, Poznań 1995.
- 386.Vincenz A., *Posłowie do: S. Vincenz, Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek. Epilog*, Warszawa 1983.
- 387.Vincenz A., *Stanisław Vincenz w kręgu metropolity Andrzeja Szeptyckiego*, [w:] *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, red. A. A. Zięba, Kraków 1994.
- 388.Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009.
- 389.Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- 390.Wallas A. A., *Dzieciństwo w Galicji*, przeł. Z. Słupiński, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Spółeczeństwo i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995.
- 391.Wapiński Roman, *Kresy: alternatywa czy zależność?* [w:] *Między Polską etniczną a historyczną. Polska myśl polityczna XIX i XX w.*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1988.
- 392.Webber J., *Współczesne tożsamości żydowskie*, przeł. B. Traciewicz, [w:] *Sytuacje mniejszościowe i tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Kraków 1992.
- 393.Weil S., *Zakorzenie*, [w:] *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Warszawa 1983.
- 394.Weil S., *Zakorzenie. Wstęp do deklaracji obowiązków wobec istoty ludzkiej*, [w:] *też, Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, przeł. A. Wielowieyski, Warszawa 1961.

395. Weinfeld D., *Stanisław Vincenz o chasydyzmie: między perspektywą osobistą i perspektywą ogólną*, [w:] *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992.
396. Wiegandt E., *Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988.
397. Wiegandt E., „*Jak trwoga to do Boga*”. *Wybrane przykłady świadomości kryzysowej z twórczości Józefa Wittlina, Juliana Strykowski, Tadeusza Różewicza i Mirona Białoszewskiego*, [w:] *Niepokoje literatury. Studia o prozie polskiej XX wieku*, Poznań 2010.
398. Wiegandt E., *Kresy we współczesnych badaniach literackich*, [w:] „Prace Filologiczne. Seria literaturoznawcza”, tom LV, Warszawa 2008.
399. Wiegandt E., *Literackie formy świadomości kresowej*, „Polonistyka” 1997, nr 4.
400. Wiegandt E., „*Pogranicze*” jako kategoria interpretacyjna literatury małych ojczyzn, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
401. Wiegandt E., *Temat „małych ojczyzn” a mityzacja powieści*, [w:] *Wariacje na temat. Studia i szkice*, red. J. Abramowska, A. Czyżak, Z. Kopeć, Poznań 2003.
402. Więclawska K., *Zmartwychwstałe miasteczko... Literackie oblicza szteti*, Lublin 2005.
403. Wittlin J., *Sól ziemi*, Warszawa 1988.
404. Woldan A., *Wielki tekst huculski jako pole transgresji między literaturami narodowymi*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
405. Wódz J., Wódz K., *Galiczyjska tożsamość mozaikowa czy mozaika tożsamości galicyjskich?*, [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 2, *Społeczeństwo i gospodarka*, red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów 1995.
406. Wóycicki K., *Kodeks Azrila*, „Więź” 1976, nr 3.
407. Wróbel J., *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Kraków 1991.
408. Young R. J. C., *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przeł. M. Król, Kraków 2012.
409. Zajas K., *Polska literatura nieobecna*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
410. Zajas K., *Stanisław Vincenz i Europa kultur*, [w:] *Od polityki do poetyki. Prace ofiarowane Stanisławowi Jaworskiemu*, red. C. Zalewski, Kraków 2010.
411. Zaleski M., *Formy pamięci*, Gdańsk 2004.
412. Zaleski M., *Naprzód w przeszłość, czyli pamięć wielonarodowej Rzeczypospolitej w literaturze po roku 1939*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władyka, Warszawa 1994.
413. Zaleski M., *Nieortodoksyjna religijność Vincenza*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin-Rzym 1994.
414. Zaleski M., *O twórczości Juliana Strykowski*, „Twórczość” 1986, nr 5.
415. Zaworska H., *Ciemności*, „Twórczość” 1975, nr 12.
416. Zieliński M., *Ucieczka na Kresy*, „Kresy” 1992, nr 9–10.
417. Ziemiński A., *Saga o Stanisławie Vincenzie*, „Wierchy” R. 48: 1979.
418. Zych T., *Obraz Żyda w świadomości chłopca galicyjskiego*, „Fraza” 1996, nr 11–12.
419. Żuczek M., *Żydzi w Rzeszowie. Obraz pozostały w pamięci starszych mieszkańców miasta*, „Fraza” 1997, nr 2.
420. Żuk A., *Główne idee chasydyzmu Żydów polskich*, [w:] *Religia i kultura żydowska – materiały z Sesji Judaistycznej*, red. B. Wodecki, E. Śliwka, Pieniężno 1986.

Źródła internetowe

1. Golinczak M., *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć!*, http://katalog.czasopism.pl/index.php/Recykling_Idei_-_Michalina_Golinczak_POSTKOLONIALIZM:_PRZED_U%C5%BBYCIEM_WSTRZ%C4%84SN%C4%84%C4%86! (dostęp: 15.11.2017).
2. <http://literat.ug.edu.pl/czchwc/050.htm> (dostęp: 22.09.2016).
3. [http://www.jhi.pl/psj/Rokeach_\(Rokach\)_Szalom_\(Szolem\)_z_Belza](http://www.jhi.pl/psj/Rokeach_(Rokach)_Szalom_(Szolem)_z_Belza) (dostęp: 11.10.2017).
4. http://www.zydziwpolisce.edu.pl/biblioteka/zrodla/r3_4c.html (dostęp: 07.11.2017).