LITTERA historica

Nr 4

2016

LITTERA historica

Nr 4

2016

Littera/Historica
Wersja elektroniczna czasopisma jest wersją pierwotną

RADA NAUKOWA
Prof. dr hab. Andrzej Borowski
Dr hab. Roman Dąbrowski
Prof. dr hab. Bogusław Dopart
Prof. dr hab. Marian Stala
Dr hab. Agnieszka Ziołowicz, prof. UJ

REDAKTOR NACZELNY
Katarzyna Michalik

REDAKTORZY TEMATYCZNI NUMERU
Natalia Charysz / Maciej Gaździcki

SKŁAD ZESPOŁU REDAKCYJNEGO
Natalia Charysz / Maciej Gaździcki
Aneta Kwiatek / Klaudyna Szewczyk
Bogusław Wajzer

OPRACOWANIE GRAFICZNE
Marta Woszczak

KONCEPCJA OKŁADKI
Bogusław Wajzer

KOREKTA
Sekcja Redakcyjna Koła Naukowego Edytorów UJ
Przewodniczący zespołu: Magdalena Merchut / Wojciech Zielonka / Urszula Żupnik
Skład zespołu: Joanna Klimsza / Anna Kuncewicz / Olga Radziszewska / Michalina Wendlandt

SKŁAD
Klaudyna Szewczyk

ADRES REDAKCJI
Littera/Historica
Wydział Polonistyki
ul. Gołębia 16
31-007 Kraków
litterahistorica@gmail.com

WYDAWCA
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki
ul. Gołębia 16
31-007 Kraków

ISSN 2450-0240

Spis treści

7 / Słowo wstępne

Wywiady

10 / *Maciej Gaździcki*
Sienkiewicz: stale ważny punkt odniesienia – rozmowa z Profesorem Tadeuszem Bujnickim

19 / *Natalia Charysz*
„…Żyjemy w czasach wielkich przemian…" – rozmowa z Profesorem Bogusławem Dopartem

Rozprawy i szkice

23 / *Justyna Siwiec*
Dyskurs władzy w szlacheckich mitach etnogenetycznych na podstawie historiografii XVI i XVII wieku

38 *Maciej Gaździcki*
„Na Golgocie widziałem, jak Boga przybijali do krzyża…”. Wizerunek Chrystusa w *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza na tle ówczesnych obrazów Jezusa historycznego

63 *Mateusz Raj*
Szandor Kowacz Teodora Tomasza Jeża. Aspekty powieści

84 *Monika Piotrowska*
Rokokowe widowisko hrabiego, czyli literacka łamigłówka *Rękopisu znalezionego w Saragossie* Jana Potockiego. Rekonesans

Sprawozdania i recenzje

101 *Michał Gołębiowski*
Recenzja książki *Trzy traktaty o sztuce umierania*, przekł. i oprac. Maciej Włodarski

106 *Amelia Sarnowska*
Sprawozdanie z projektu naukowego *Śladami romantyczności lwowskiej*

112 *Anna Kasperek*
Sprawozdanie z konferencji *„Bo każda książka to czyn…” Sienkiewicz*

117 / Streszczenia w języku angielskim
Abstracts in English

Słowo wstępne

Szanowni Państwo,
z ogromną przyjemnością prezentujemy czwarty numer czasopisma „Littera/Historica", który równocześnie jest pierwszym numerem tematycznym. Mamy nadzieję, że spodoba się Państwu podjęta przez nas idea zeszytów oscylujących wokół wybranych zagadnień historycznoliterackich. Obecny numer to plon zakończonego niedawno Roku Sienkiewiczowskiego. Ogłaszając nabór tekstów, zapraszaliśmy do namysłu nie tylko nad twórczością autora *Trylogii*, ale również nad szeroko pojętymi narracjami historycznymi, cieszącymi się niesłabnącym zainteresowaniem badaczy i czytelników. Prezentowane w niniejszym numerze teksty pokazują szerokie spektrum problemów i wątków, które można w kontekście pisarstwa historycznego podjąć.

Numer otwierają rozmowy z wybitnymi historykami literatury – Prof. Tadeuszem Bujnickim oraz Prof. Bogusławem Dopartem. Wywiady te ukazują sensowność badań historycznoliterackich i potrzebę interdyscyplinarności, jak również ciągłą aktualność refleksji nad wciąż bardzo żywą tradycją sienkiewiczowską.

Pierwszy z proponowanych artykułów, autorstwa Justyny Siwiec (*Dyskurs władzy w szlacheckich mitach etnogenetycznych na podstawie historiografii XVI i XVII wieku*), to synteza zagadnienia dotyczącego uzasadnienia władzy szlacheckiej poprzez odwoływanie się do zawartych w narracjach historycznych mitów pochodzenia, wywodzących rodowód szlachty od Sarmatów i Wenedów. Sięgając m.in. do pism Macieja z Miechowa, Marcina i Joachima Bielskich, Marcina Kromera czy Jana Kochanowskiego, Autorka skupia się szczególnie na uprawomocnieniu sarmackiego mitu i jego krytyce oraz na pogłębiającym się podziale pomiędzy szczycącą się lepszym pochodzeniem szlachtą a traktowanymi jako gorsi plebejuszami. Tekst jest niewątpliwie wart uwagi również w kontekście badań nad obrazem szlachty w powieściach historycznych.

Rekonstrukcji obrazu Chrystusa w powieści Henryka Sienkiewicza *Quo vadis*, a także ukazania go na tle XIX-wiecznych dyskusji na temat *Jezusa historii* podjął się Maciej Gaździcki. Wnikliwa analiza przeprowadzona w artykule pt. *„Na Golgocie widziałem, jak Boga przybijali do krzyża…" Wizerunek Chrystusa w* Quo vadis *Henryka Sienkiewicza na tle ówczesnych obrazów Jezusa historycznego* poszukuje odpowiedzi na pytanie o to, do której z proponowanych wizji Mistrza z Nazaretu skłaniał się twórca *Trylogii*. Autor bada zależności obrazu wykreowanego przez Sienkiewicza wobec konceptów proponowanych przez historyków (E. Renana i in.).

W kolejnym artykule Mateusz Raj zajmuje się wybranymi aspektami powieści *Szandor Kowacz* pióra Teodora Tomasza Jeża. Szczególna uwaga poświęcona została dziejom konfliktu serbsko-węgierskiego. Artykuł stanowi próbę polemiki z dotychczasowymi ustaleniami oraz przedefiniowania znaczenia tekstu w literackim dorobku pisarza. W rozważaniach Autor dąży do przeanalizowania mechanizmów rządzących narodzinami nacjonalizmów oraz podejmuje się unaocznienia paraleli pomiędzy sytuacją powieściową a losami narodów Rzeczpospolitej pod zaborami.

Artykuł Moniki Piotrowskiej *Rokokowe widowisko hrabiego, czyli literacka łamigłówka* Rękopisu znalezionego w Saragossie *Jana Potockiego. Rekonesans* dotyczy powiązań jednej z najważniejszych powieści XVIII wieku z nurtem rokokowym. Autorka zwraca uwagę na charakterystyczny dla rokoka motyw zabawy i gry z czytelnikiem, który u Potockiego przekłada się na inscenizowaną przez Gomelezów maskaradę, angażującą van Wordena oraz wpisującą się w rozważania na temat prawdy i iluzji. Poruszone zostają też kwestie związków *Rękopisu* z literaturą fantastyczną i gotycką. Studium jest także cenne jako przybliżenie dotychczasowych badań nad *opus magnum* Potockiego.

Ostatnią część numeru otwiera przygotowana przez Michała Gołębiowskiego recenzja książki *Trzy traktaty o sztuce umierania* w tłumaczeniu i opracowaniu Prof. Macieja Włodarskiego. Następnie przedstawiamy sprawozdanie z projektu naukowego *Śladami romantyczności lwowskiej*, w którym udział wzięli studenci należący do Koła Naukowego Romantyzmu UJ. Inicjatywa młodych adeptów historii literatury romantyzmu umożliwia rozwijanie ich zainteresowań badawczych poprzez odkrywanie rzeczywistości, która wielokrotnie była inspiracją dla najwybitniejszych twórców. Numer zamyka sprawozdanie Anny Kasperek z konferencji *„Bo każda książka to czyn…" Sienkiewicz*, która odbyła się 14 listopada 2016 roku – w przededniu 100. rocznicy śmierci Henryka Sienkiewicza – na Wydziale Polonistyki UJ.

Mamy nadzieję, że lektura czwartego już numeru czasopisma „Littera/Historica" będzie dla Czytelników nie tylko intelektualną przyjemnością, ale także inspiracją do rozważań oraz zachętą do współtworzenia kolejnych odsłon naszego periodyku. Życzymy Państwu miłej lektury.

Redaktorzy tematyczni numeru
Natalia Charysz i Maciej Gaździcki

Profesor Tadeusz Bujnicki

historyk literatury polskiej, emerytowany profesor Wydziału Polonistyki UJ, znawca twórczości Henryka Sienkiewicza. Wykładał na Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie Śląskim, WSP w Rzeszowie i Uniwersytecie Wileńskim. Obecnie profesor Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik PB „Henryk Sienkiewicz. Obecność w kulturze polskiej XX wieku. Polskość i nowoczesność. Recepcja i nowe odczytania". Członek krakowskiego Oddziału Historycznoliterackiego PAN oraz kolegium redakcyjnego Ruchu Literackiego.

Sienkiewicz: stale ważny punkt odniesienia – rozmowa z Profesorem Tadeuszem Bujnickim

„Uznany powszechnie za twórcę „krzepiącego" Sienkiewicz początkowo nie zamierzał pisać *Trylogii* – dzieła „dla pokrzepienia serc". Miał w planach powieść, raczej „standardową", podobną do tych jakie tworzyli inni pisarze. W liście do redaktora krakowskiego „Czasu" Stanisława Smolki wyznawał, że jego dzieło może być widziane jako „szorstkie czasów odbicie". Byłby to zatem obraz krytyczny, może nawet pesymistyczny. (...) Funkcja „krzepiąca" tworzyła się w trakcie pisania *Trylogii*. Sienkiewicz wyraźnie odżegnywał się od historycznej szkoły krakowskiej, właśnie ze względu na jej ponurą wizję upadku Rzeczpospolitej jako winy własnej społeczeństwa polskiego. Pisarz się na taki obraz przeszłości nie zgadzał i w rozkładzie blasków i cieni istotną rolę wyznaczał „blaskom"."

Maciej Gaździcki

Sienkiewicz: stale ważny punkt odniesienia – rozmowa z Profesorem Tadeuszem Bujnickim

Maciej Gaździcki, „Littera/Historica": Dobiegający końca rok jubileuszowy przyniósł sporo inicjatyw związanych z Sienkiewiczem – naukowych oraz popularyzatorskich. Jako ekspert i znawca uczestniczył Pan w wielu z nich. Które uważa Pan za najciekawsze?

Profesor Tadeusz Bujnicki: Spotkań, zarówno w kraju, jak i za granicą, było dużo. Największą z dotychczasowych inicjatyw była konferencja *Sienkiewicz – tekst, lektura i społeczna praxis*, zorganizowana we wrześniu przez Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza i oddział Muzeum Narodowego w Kielcach. Zgromadziła ona wielu recenzentów, a ponadto wzięli w niej udział pisarze, twórcy powieści historycznej (m.in. Olga Tokarczuk), co było bardzo ciekawe i poszerzało problematykę sesji. Wagę tego spotkania ocenimy właściwie dopiero po ukazaniu się książki pokonferencyjnej. Jednak już teraz mogę powiedzieć, że – chociaż zwykle nieco obawiam się spotkań jubileuszowych ze względu na ich ceremonialną otoczkę (która Sienkiewiczowi nie zawsze musi dobrze służyć) – tym razem mieliśmy szereg interesujących referatów poszerzających naszą wiedzę o pisarzu. Spotkanie z współczesnymi autorami było o tyle istotne, że zadawano im pytania o dziedzictwo współczesnej powieści historycznej. W ich odpowiedziach można było zaobserwować z jednej strony silny opór wobec tradycji, zwłaszcza tej którą reprezentuje twórczość Sienkiewicza, z drugiej jednak to, że stale istnieje on jako ważny punkt odniesienia. Nawet wówczas gdy autor współczesnej powieści historycznej stosuje inne metody, inaczej podchodzi do źródeł, zmienia zasady komponowania fabuł czy formowania narracji. Sienkiewicza zatem nie sposób wymazać z „pamięci gatunku".

To o dzisiejszych powieściopisarzach. A czy dostrzega Pan jakieś zmiany we współczesnych badaniach sienkiewiczologów?

Obecnie w spojrzeniu na Sienkiewicza widać wyraźną dwutorowość. Po ukończeniu edycji korespondencji pisarza, sumiennie opracowanej przez prof. Marię Bokszczanin, badacze otrzymali znakomite dodatkowe źródło do biografii pisarza oraz interpretacji jego twórczości. Był okres kiedy lekceważono życiorys autora skupiając się na jego dziełach. Obecnie nastąpiła zmiana i mamy do czynienia z sytuacją łączoną: przez biografię tłumaczy się pewne aspekty twórczości, a równocześnie twórczość staje się aspektem biografii pisarza. Biografia Sienkiewicza, inaczej niż biografie wielu innych literatów tamtej epoki, jest na swój sposób ciekawa, bogata, wielowątkowa, ukazuje twórcę w różnych sytuacjach życiowych oraz w ruchu i zmianie. Tym bardziej nadaje się do takich „dwuwarstwowych" opracowań. Zwłaszcza teraz (po zamknięciu korespondencji) przed badaczami staje najpoważniejsze zadanie; trzeba mianowicie przygotować wreszcie wydanie krytyczne dzieł Sienkiewicza. Dysponujemy co prawda 60-tomową edycją Juliana Krzyżanowskiego, ale jest już ona zdecydowanie przestarzała. Tym bardziej, że została opracowana pobieżnie, zupełnie świadomie zresztą, z uwagi na konieczność dostarczenia pracy w terminie; aparat krytyczny jest w niej bardzo wąski. Z drugiej strony ostatnie lata przyniosły szereg nowych interpretacji; zmienił się obszar zainteresowań Sienkiewiczem i zgodnie z nowymi metodologiami powstały odmienne niż tradycyjne ujęcia jego twórczości. Dopiero teraz dokładniej zanalizowano rękopisy, które są tak ważne przy edycji oraz znalazły się teksty, których u Krzyżanowskiego nie ma. Przede wszystkim odnaleziono i przypomniano szereg tekstów publicystycznych, w tym ważny anglojęzyczny artykuł o Rosji opublikowany w Stanach Zjednoczonych. Jednym słowem mamy w tej chwili impuls zarówno do działań naukowo-badawczych, jak i podjęcia ważnych prac edytorskich. Myślę, że jeśli taka motywacja się utrzyma, to jubileusz nie będzie stracony jako jeszcze jedna rocznicowa uroczystość, która się odbyła i na tym koniec.

Jedną z imprez jubileuszowych była kolejna, piąta już edycja Narodowego Czytania. Spośród wielu proponowanych autorów wybrano Sienkiewicza. Co Pan sądzi o dokonanym wyborze, także tytułu (*Quo vadis*) oraz samej inicjatywie, która nierzadko bywa krytykowana jako sztuczna i nieefektywna?

Rozumiem jej intencję i to, że w sytuacji, w której kwestia czytelnictwa staje się punktem newralgicznym, a inne typy przekazu opanowują rynek kultury, jest

próbą ponownego przywołania słowa czytanego i bezpośredniego obcowania z dziełem pisarza. Czy jednak jest to najlepszy sposób? Mam pewne wątpliwości, aczkolwiek uważam, że nie należy się specjalnie temu pomysłowi przeciwstawiać. Chociaż tworzenie z „narodowego czytania" masowej imprezy to moim zdaniem za dużo. Można było kameralnie nieco ją zawęzić i uniknąć czytania jednego dzieła lub cyklu; dwa lata temu jak wiadomo „czytano" *Trylogię*. Dobrze byłoby, gdyby przy tej okazji prezentowano jednak kilka tekstów, zwłaszcza tych, które zostały zepchnięte na margines. Bo Sienkiewicz nadal jest dla nas autorem kilku powieści historycznych i paru nowel, które narzuciła nam nauka szkolna. Oczywiście badacze znają twórczość pisarza z różnych stron i w większym zakresie, ale szereg wybitnych dzieł Sienkiewicza nie istnieje w szerszym obiegu, zaczynając od znanych jedynie z fragmentów *Listów z podróży do Ameryki*; one zwłaszcza wymagają upowszechnienia. Z powieści współczesnych bardzo wysoko cenię *Bez dogmatu*, które traktuje się często jako utwór gorszy i etycznie „wątpliwy" (także ze względów światopoglądowych, choć nie tylko). Bez wątpienia przysłużyłaby się tej nowatorskiej powieści odnowiona, głębsza lektura. Takich zapoznanych utworów można znaleźć w twórczości Sienkiewicza sporo. Także ciągle brakuje nam tego, co nazwałbym nowym odczytywaniem pisarza w szerszym kontekście kulturowym. A przecież, wiele jego dzieł wchodzi w różne relacje z innymi dziedzinami sztuki. W kwietniu br. współorganizowałem z Akademią Jana Długosza sesję pn. *Twórczość Henryka Sienkiewicza a korespondencja sztuk i obecność w mediach*. Okazało się, że nie ma miejsca w sferze medialnej, w którym autora *Quo vadis* jakoś nie było. Ten fakt wymaga osobnej refleksji i współpracy z badaczami kultury i sztuki. Równocześnie jednak ten kierunek interpretacji nie może przesłonić tego, że podstawą zawsze będzie Sienkiewiczowska sztuka słowa; jej styl i narracja oraz umiejętność angażowania czytelniczej wyobraźni. Jeśli naukowe inicjatywy, które powstały w okresie jubileuszu, będą kontynuowane to niewykluczone, że w ostatecznym rozrachunku można go uznać za udany.

Wspomniał Pan o innych mediach. Sienkiewicz przez pewien czas funkcjonował jako „autor gotowych scenariuszy", którego powieści idealnie nadają się do przenoszenia na ekran; potem pojawiła się krytyka. Czy kino już wyeksploatowało pisarza? Ostatnia ekranizacja to *Quo vadis* Jerzego Kawalerowicza sprzed piętnastu lat…

Warto wspomnieć o serialach telewizyjnych jako kolejnym etapie i naturalnym przedłużeniu ujęć filmowych. Sienkiewicz jako twórca bardzo wartkich, dobrze kompozycyjnie uformowanych akcji rzeczywiście nadaje się do ekranizowania,

ale wiadomo, że wtedy wykorzystuje się zasadniczo tylko jeden aspekt – wizualny. Do minimum ogranicza się narrację, dialogi są z reguły zmieniane, by dostosować się do wymagań odbiorczych widza, który nie rozumie archaizacji, a skupia się głównie na wartkiej akcji.

Wspomniana krytyka dotyczyła właśnie m.in. anachronicznego języka – w rozmowie z Zygmuntem Kałużyńskim Tomasz Raczek zżymał się, że bohaterowie nie mogą sobie powiedzieć, że się kochają, tylko, że się miłują.

Ale całkowite „unowocześnienie" prowadziłoby też do śmieszności. Dlatego chodzi o stworzenie czegoś pośredniego pomiędzy „światem" starym i nowym. Miał tego świadomość sam Sienkiewicz, który stylizował w ten sposób, że nie odnosił się bezpośrednio do języka XVII- czy XVI-wiecznego, tylko go przekształcał. Miał swoją metodę – umieszczał słowo postaci między językiem staropolskim a współczesnym. Bardzo ważna była dla niego budowa zdania, leksykę dość mocno ograniczał, a to co dziś może robić na nas wrażenie „dawności", w połowie XIX wieku było językiem dziadków i występowało jeszcze w użyciu powszechnym. Kontakt z czytelnikiem był więc o wiele łatwiejszy niż wydaje się to z dzisiejszego punktu widzenia. Wracając do filmów wydaje się, że elementem szkodliwym dla Sienkiewiczowskiej wizji jest jednoznaczne narzucanie obrazu postaci i przestrzeni. To, co miało być zadaniem dla wyobraźni czytelnika przestaje istnieć. Widzimy Olbrychskiego i wiemy, że taki ma być Kmicic, widzimy Łomnickiego i mamy „gotową" postać Wołodyjowskiego, i tak dalej. Rzecz może się czasami komplikować, gdy tę samą postać gra dwóch lub trzech aktorów, jak było na przykład z Zagłobą, ale to drobiazg. Ten bardzo narzucający się, i w gruncie rzeczy dość jednoznaczny obraz, jest – moim zdaniem – znacznym zubożeniem odbioru i narzuceniem stereotypu. Ma to jednak swoje inne zalety. Nie jestem przeciwko filmowaniu Sienkiewicza i myślę, że kinematografia zachodnioeuropejska wskazuje nam dwie możliwości operowania fabułą historyczną. Po pierwsze wzorem mogą być kolejne francuskie adaptacje *Trzech muszkieterów* i angielskie produkcje o Robin Hoodzie. Ten model filmu przygodowego może być z powodzeniem wyzyskany przy ekranizacjach *Trylogii* czy *Krzyżaków*. Można jednak także wybrać bardziej ambitną opcję angielską, pewien swoisty sposób adaptowania szekspirowskich fabuł, w których pogłębia się strona historiozoficzna, a na plan pierwszy wysuwają się wielkie procesy polityczne i społeczne. Uwydatnia się przy tym tragizm wielkiej, uwikłanej w nie jednostki. Sądzę, że i z twórczością Sienkiewicza można w ten sposób postępować. Nam przydarzył się Jerzy Hoffman, który zmonopolizował w pewnym

momencie Sienkiewiczowskie fabuły. Wcześniej był Aleksander Ford, który nakręcił *Krzyżaków* i od tamtej pory nie mamy kolejnej ekranizacji tej powieści…

Swego czasu, około roku 2000, planowano aż dwie – w reżyserii Jarosława Żamojdy i Bogusława Lindy – ale skończyło się na niczym.

Jest też *Quo vadis*, aczkolwiek ono ma różne wcześniejsze ekranizacje zagraniczne.

Mówiąc o narzucaniu wizji – o Sienkiewiczu myśli się często przy pomocy mitu twórcy piszącego (z premedytacją) ku pokrzepieniu serc. Czy to jednak na pewno mit?

Pamiętać trzeba, że powieść historyczna w tamtym okresie w taki sposób odnosiła się do przeszłości, aby tworzyć pocieszający wizerunek dawnej wielkiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów albo krytykować złe i prowadzące do upadku państwa jej strony. Krytycznie widział dawną Polskę Józef Ignacy Kraszewski przedstawiający w cyklu historycznym dzieje państwa i jego upadek. Krytycyzm pisarza nie był nihilistyczny – nie niszczył przeszłości, ale uwidaczniał jej wady, które musiały być wyplenione, by państwo mogło się odrodzić. Uznany powszechnie za twórcę „krzepiącego" Sienkiewicz początkowo nie zamierzał pisać *Trylogii* – dzieła „dla pokrzepienia serc". Miał w planach powieść, raczej „standardową", podobną do tych jakie tworzyli inni pisarze. W liście do redaktora krakowskiego „Czasu" Stanisława Smolki wyznawał, że jego dzieło może być widziane jako „szorstkie czasów odbicie". Byłby to zatem obraz krytyczny, może nawet pesymistyczny. Za takie bowiem może uchodzić zdanie kończące *Ogniem i mieczem*: „Nienawiść wrosła w serca i zatruła krew pobratymczą". Funkcja „krzepiąca" tworzyła się w trakcie pisania *Trylogii*. Sienkiewicz wyraźnie odżegnywał się od historycznej szkoły krakowskiej, właśnie ze względu na jej ponurą wizję upadku Rzeczpospolitej jako winy własnej społeczeństwa polskiego. Pisarz się na taki obraz przeszłości nie zgadzał i w rozkładzie blasków i cieni istotną rolę wyznaczał „blaskom". Dlatego w kolejnych częściach cyklu zmieniała się optyka historyczna. O ile przedstawiona w finale *Ogniem i mieczem* bitwa pod Beresteczkiem nie była w pełni „konsolacją", o tyle w *Potopie* wyraźny akcent pada na wychodzenie z klęsk. Jednak dopiero zakończenie *Pana Wołodyjowskiego* przynosi jednoznaczną formułę krzepiącą. Ale i tu budzą się wątpliwości. Upadku Kamieńca Podolskiego niezupełnie równoważą zwycięstwo chocimskie i wzmianka o *victorii* wiedeńskiej. Dlatego – moim zdaniem – nie sposób jednoznacznie zaakceptować tę formułę, aczkolwiek przyjął ją ogół odbiorców i tak ona funkcjonuje do dnia dzisiejszego.

Obok mitu „krzepiciela serc" istnieje inny, pisarza posługującego się stereotypami – „złego Niemca", „złego Szweda", „dobrego Polaka", „dobrego katolika". Czy jest szansa wyjścia z takiego myślenia?

Sienkiewicz, zwłaszcza przy powierzchownej lekturze, może być odczytany jako pisarz tworzący lub powtarzający te stereotypy. Gdy jednak spojrzy się trochę głębiej, to okaże się, że większość z nich opatrzył pisarz ironicznym nawiasem. W utworach Sienkiewicza, nawet w bardzo dramatycznych wątkach ciągle przewija się nić ironiczno-humorystyczna. I tak postacią reżyserującą wiele zdarzeń w *Trylogii* jest Zagłoba, bohater obdarzony szczególną *vis comica*. Postać w gruncie rzeczy utkana z wad, ale budząca sympatię dzięki humorystycznej otoczce. Czytelniczej aprobacie sprzyjają jego cechy pozytywne: towarzyskość i otwartość. Jego słynne fortele służą zwykle dobrym sprawom. Chociażby na tym przykładzie widać jak Sienkiewicz gra stereotypami. Jak przekształca je w swoje zaprzeczenia. Jednak w potocznym odbiorze, zwłaszcza wówczas, gdy formuła pisarza „wpasowuje się" w jakąś ideologię, staje się przedmiotem manipulacji, Sienkiewicz może „obsługiwać" różne, często sprzeczne światopoglądy. Jeżeli ktoś zatrzyma się na poziomie stereotypu to uzna autora za całkowicie schematycznego. Jeśli jednak czytelnik nie zatrzyma się na poziomie schematu i dostrzeże mechanizm wykorzystania stereotypu, odkryje w pisarzu postawę na wskroś nowoczesną. Co więcej zobaczy wieloznaczność postaci. Weźmy Podbipiętę. Jest to bohater, którego wypowiedzi i zachowania są zabawne i ośmieszane, bliski kreacji Don Kichota. Jego słynny ślub opatruje pisarz komentarzem Zagłoby: „Módl się waszmość nie o trzy głowy, tylko o jedną, a dobrą". Ale zarazem jest to postać traktowana serio, uwznioślona bohaterską śmiercią. Ten sposób konstruowania postaci nie jest wyjątkowy, raczej jest regułą; taki jest Rzędzian czy wachmistrz Soroka, a w *Krzyżakach* Zych ze Zgorzelic czy Lotaryńczyk De Lorche. Dlatego wydaje mi się, że sporo czytelników, którzy nie zauważają tych „gier" Sienkiewicza wiele traci. I nie jest prawdą, że Sienkiewicz to lektura dla „maluczkich" i prymitywnych czytelników. Przeciwnie, dla wielu wybitnych intelektualistów jest on pisarzem zastanawiającym. Że kryją się w jego twórczości, w jego stylu elementy nieoczekiwane. I dlatego może być Sienkiewicz również pisarzem dla elity. Pisarzem o nowoczesnym ironicznym dystansie. I dlatego, my, badacze możemy proponować różne sposoby lektury Sienkiewicza.

Tak jak Pan mówił, naszą rozmowę zdominował „Sienkiewicz – autor powieści historycznych". Na rynku wydawniczym popularnością cieszą się twórcy tego gatunku – Elżbieta Cherezińska, Mariusz Wollny, Jacek Komuda, częściowo An-

drzej Sapkowski. Stale wznawiane są stare dzieła – ostatnio na przykład *Srebrne orły* Parnickiego, *Królowie przeklęci* Druona czy *Lubonie* Kraszewskiego. Czy powieść historyczna dalej będzie cieszyła się takim zainteresowaniem, czy grozi jej wypalenie?

To jest istotny problem i myślę, że nie ma na to jednej odpowiedzi. Być może jest to zapotrzebowanie motywowane pewną utrwaloną tradycją czytelniczą. Z moich obserwacji wynika, że istnieje dwojaki rodzaj szperania w historii. Z jednej strony można z faktów i przedmiotów historycznych stworzyć swoisty kolaż, a dokumenty, przedmioty i źródła pozornie nieważne mogą się stać podstawą budowania pewnych fabuł, a z drugiej – powtarzalne motywy i wątki, wtapia pisarz w inne konteksty i wyostrza zazwyczaj ich drastyczność i wpisuje w ramy horroru. Powieść historyczna działa w tym wypadku jak narracja sensacyjno-kryminalna, zresztą często korzysta z tego typu fabuł. Nadal bowiem jest popyt na opowieści zaskakujące, przygodowe, z wartką akcją i z tajemnicą, zaciekawiającą czytelnika. To nadal funkcjonuje zupełnie dobrze, a Sienkiewicz dostarcza pewnych wzorców, które nadal można wykorzystywać. Prowadzę obecnie grant dotyczący recepcji Sienkiewicza i moi koledzy zajmują się między innymi tą problematyką, ufam, że sformułujemy wspólnie jakieś wnioski.

Rozmawiamy po zakończeniu sesji *Bo każda książka to czyn*, którą Wydział Polonistyki UJ (a konkretnie Katedra Komparatystyki) zorganizował w przededniu setnej rocznicy śmierci pisarza. Jakie są Pana wrażenia? Który z podjętych tematów uważa Pan za szczególnie ważny?

Jestem bardzo zbudowany dzisiejszą konferencją. Uczestnicząc w imprezach tego typu obawiam się zawsze spotkania z binarnym podziałem na chwalców i krytyków Sienkiewicza. Tego zupełnie tutaj nie było. Przeważał pozytywny stosunek do pisarza, ale oparty o ciekawe i szczegółowe badania wsparte na materiale literackim i piśmienniczym. Odpowiada mi to, bo uważam, że dopiero wtedy można powiedzieć coś nowego i interesującego o Sienkiewiczu. Wysoko cenię dzisiejszych prelegentów, niezależnie od tego czy są sienkiewiczologami, czy nie. Wydaje mi się nawet, że jest dobrze, gdy Sienkiewicza interpretują badacze „nieskażeni" profesją Sienkiewiczowską. To daje nową perspektywę, świeży pogląd na sprawy, które się często stają powtarzalnymi „kliszami". Odkrywamy tym sposobem „nowe drogi" do warsztatu pisarza i nowe jego konteksty. Parę takich odkryć mieliśmy dzisiaj, np. w wystąpieniach prof. Ewy Skorupy, prof. Andrzeja Waśki, czy prof. Marii Korytowskiej. Interesujące, aczkolwiek

umieszczone na innej biograficznej płaszczyźnie, były referaty o związkach Sienkiewicza z Krakowem (prof. Franciszek Ziejka, dr Stanisław Dziedzic). Osobiście – trochę wbrew referentom – sądzę, że do Krakowa odnosił się Sienkiewicz dość ambiwalentnie – był nim zafascynowany, ale z niechęcią odnosił się do galicyjskich środowisk, zarzucając im hipokryzję i zachowawczość. Jestem więc bardzo zadowolony, że brałem udział w tej sesji, na której – nawet jako badacz zajmujący się Sienkiewiczem od dawna – usłyszałem rzeczy dla mnie nowe.

Kraków, 14.11.2016 r.

Profesor Bogusław Dopart

literaturoznawca, historyk kultury, opublikował ponad 200 prac naukowych. Kierownik Katedry Historii Literatury Oświecenia i Romantyzmu na Wydziale Polonistyki UJ. Członek Komisji Historycznoliterackiej PAN, Rady Redakcyjnej pisma „Wiek XIX'' i Rady Muzeum „Pana Tadeusza". Z-ca Przewodniczącego Komisji Kultury Słowian PAU, Prezes Krakowskiego Oddziału Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

„…Żyjemy w czasach wielkich przemian…" – rozmowa z Profesorem Bogusławem Dopartem

„Zajmuję się głównie dziełami o wysokiej randze artystycznej. Z tym nie może się nie wiązać myślenie w kategoriach swoistości, oryginalności, niepowtarzalności. Dla mnie badania nad *Dziadami* i *Panem Tadeuszem* tworzą dwa w ogromnej mierze odrębne uniwersa metodologiczne. To chyba Heine stwierdził, że pierwszy, który porównał kobietę do kwiatu, był wielkim poetą, ale ten drugi – już… powiedzmy, grafomanem. Niestety, czuję szczery strach przed taką grafomanią na obszarach na przykład mickiewiczologii…''.

Natalia Charysz

„… Żyjemy w czasach wielkich przemian…" – rozmowa z Profesorem Bogusławem Dopartem

Natalia Charysz, „Littera/Historica": Jak ocenia Pan Profesor kondycję współczesnych badań nad historią literatury?

Profesor Bogusław Dopart: Bardzo trudno o generalną opinię, o bilans. Nie wszystko mogę śledzić na bieżąco, nie każdą epokę literacką obserwuję z równą uwagą. W społeczności badaczy romantyzmu znajduję grono znakomitych twórców, którzy – jak mi się wydaje – pozostawią po sobie dorobek nie mniej świetny niż generacja Pigonia, Kleinera, Borowego, Szmydtowej, Krzyżanowskiego. Są to uczeni dojrzali od wczesnych etapów swej twórczości, skoncentrowani na ważnych tematach, budujący swe indywidualne metodologie i dyskursy badawcze. Łączą oni w swych procedurach niesłusznie separowane kompetencje filologiczne (historię, tekstologię, poetykę, komparatystykę, różne domeny wiedzy o kulturze). Nie dzielą metod na nowoczesne i anachroniczne, lecz na adekwatne i jałowe (tzn. przynoszące lub nie ważkie rezultaty poznawcze, estetyczne, humanistyczne). Mają świadomość, że żyjemy w czasach wielkich przemian – więc z ogromnym poczuciem odpowiedzialności rozwijają wiedzę i dokonują reintepretacji tekstów kanonicznych dla naszej wspólnoty symbolicznej.

Często mówi się o modach w badaniach historycznoliterackich, o nurtach, które w danym czasie zdają się być wiodące. Jaki wpływ mody te mają na współczesne badania, czy nie ograniczają badań, czy nie skupiają się jedynie na wyimkach literackiego dorobku?

Miałem szczęście uczęszczać na wieloletnie seminarium metodologiczne Profesora Henryka Markiewicza. To była szczegółowa i kompletna historia metod

literaturoznawczych. Wyniosłem z tej wielkiej przygody doktoranta otwartość na przemiany metodologii, świadomość, jak kreacje metodologiczne otwierają nowe horyzonty poznawcze. Przełom antypozytywistyczny czy dwudziestowieczna rywalizacja metod strukturalnych i hermeneutycznych (w kontekście nauk o człowieku i kulturze), także rozgałęzienia bliskiej mi sztuki interpretacji – to były niezwykle pouczające studia literaturoznawcze… Ale wyniosłem też przeświadczenie, że metodologia musi być bardzo starannie i subtelnie budowana z uwagi na przedmiot badań (instancję pierwotną) i jakość rezultatów poznawczych. Nie wydaje mi się też rzeczą prostą przenoszenie metod z jednego do drugiego obszaru kulturowego. Kiedyś konsultowałem procedurę adaptacji pewnej amerykańskiej ankiety w pracy z pogranicza nauk medycznych i społecznych; byłem pod ogromnym wrażeniem stawianych polskiemu autorowi wymagań. A przecież badania humanistyczne wydają się mniej zuniwersalizowane i „zalgorytmizowane", niż medycyna czy nawet socjologia, prawda? I jeszcze jedno. Zajmuję się głównie dziełami o wysokiej randze artystycznej. Z tym nie może się nie wiązać myślenie w kategoriach swoistości, oryginalności, niepowtarzalności. Dla mnie badania nad *Dziadami* i *Panem Tadeuszem* tworzą dwa w ogromnej mierze odrębne uniwersa metodologiczne. To chyba Heine stwierdził, że pierwszy, który porównał kobietę do kwiatu, był wielkim poetą, ale ten drugi – już… powiedzmy, grafomanem. Niestety, czuję szczery strach przed taką grafomanią na obszarach na przykład mickiewiczologii…

Rokrocznie Sejm i Senat RP podejmują uchwałę w sprawie ustanowienia kolejnego roku rokiem wielkiego polskiego pisarza. Jaki nadrzędny cel powinien przyświecać wydarzeniom związanym z osobą twórcy? Jaki wpływ wywoływać na kulturę, badaczy, czytelników?

Minęła rocznica Henryka Sienkiewicza, mamy obchody roku Josepha Conrada Korzeniowskiego (bardzo to ciekawe, ile uwagi zostanie poświęcone conradowskiej etyczności). Jubileusz Sienkiewiczowski okazał się wielkim sukcesem, bo ta znakomita literatura, znakomita polszczyzna na wiele sposobów pojawiła się w przestrzeni życia kulturalnego dzisiejszej Polski (kraju, który odnotowuje zawstydzająco niskie wskaźniki czytelnictwa). Dzięki zainteresowaniu biografią autora *Trylogii* przypomniano także nam wszystkim, czym mógł być i bywał autor mający wysokie wyobrażenia o powołaniu pisarskim. Przeprowadzono też wiele rewizji wiedzy o pisarstwie twórcy *Bez dogmatu* – z reguły podnoszących wartość tego *oeuvre*. Czy powróci, i w jakim zakresie, sienkiewiczowska mitologia polskości, tego dzisiaj nie wiemy. Przy takich obchodach możliwe

są, oczywiście, ideologiczne wulgaryzacje czy polityczne nadużycia – chyba ich uniknięto w roku Sienkiewicza.

7 października, Kazimiera Szczuka odczytała na Kongresie Kultury list Marii Janion. Badaczka używa w nim mocnych słów odnoszących się do romantyzmu, martyrologii i współczesności:

> „Dziś obserwujemy oczywisty, centralnie planowany zwrot ku kulturze upadłego, epigońskiego romantyzmu – kanon stereotypów bogoojczyźnianych i Smoleńsk jako nowy mesjanistyczny mit mają scalać i koić skrzywdzonych i poniżonych przez poprzednią władzę. Jakże niewydolny i szkodliwy jest dominujący w Polsce wzorzec martyrologiczny! Powiem wprost – mesjanizm, a już zwłaszcza państwowo-klerykalna jego wersja, jest przekleństwem, zgubą dla Polski. Szczerze nienawidzę naszego mesjanizmu."

Czy zechciałby się Pan Profesor ustosunkować do słów Marii Janion?

Może Pani pamięta, że ja również zachowuję dystans wobec niemądrych aktualizacji mesjanizmu. Przede wszystkim cierpliwie wyjaśniam, że horrendalny mit „Polska mesjaszem narodów" przypisano *Dziadom* drezdeńskim u schyłku wieku XIX; zadziwiające zresztą, jakim sposobem taki gnostycki koncept przyplątał się do dzieła, które sam autor uważał za jednoznacznie chrześcijańskie. W niezwykle dramatycznym momencie naszej historii (po klęsce powstania listopadowego nastrój *finis Poloniae* był może nawet powszechniejszy niż po III rozbiorze) mesjanizm odegrał niezastąpioną rolę integrującej, teleologicznej historiozofii, a także mitu powinnościowego i konsolacyjnego. Jako taki zasługuje po prostu na spokojne, obiektywne historyczne badanie – i w swych wybitnych wariantach wyjdzie z tego badania obronną ręką. Repliki jakichkolwiek dawnych mitów nie spełnią dziś oczekiwanej roli politycznej. Także mesjanizm, który, jeśli trafnie obserwuję, nawiedza raczej umysły poszukujące szerszych koncepcji metapolitycznych. Wspólnoty polityczne jednak potrzebują swych fundamentalnych uzasadnień i teleologii, nie wystarczy im tępe administrowanie rutyną i banałem… Z kolei literackie stylizacje dawnych tematów sądziłbym za każdym razem według ich pisarskiej fortunności; kto wie, jaki potencjał kryje się w XIX-wiecznych mitach? A jeszcze czymś innym są ekspresje doświadczenia zbiorowego, które można zaliczyć do swoistych popkulturowych koniunktur czy wręcz folkloru środowiskowego. Także tu widzę pole do nieuprzedzonej obserwacji i sumiennego namysłu.

Kraków, 22.11.2016 r.

Justyna Siwiec

doktorantka w Katedrze Literatury Staropolskiej Wydziału Polonistyki UJ. Interesuje się kwestią stygmatyzacji chłopskości w dyskursach szlacheckich, bada pod tym kątem piśmiennictwo XVI i XVII wieku. W swoich odczytaniach posługuje się krytyczną analizą dyskursu. Obecnie pod opieką prof. dr. hab. Wacława Waleckiego przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą tej problematyce.

Dyskurs władzy w szlacheckich mitach etnogenetycznych na podstawie historiografii XVI i XVII wieku

mity etnogenetyczne, historiografia, dyskurs, władza, podział stanowy

Artykuł stanowi próbę scharakteryzowania mitów etnogenetycznych zawartych w kronikach XVI- i XVII-wiecznych pod kątem konstruowania i umacniania przez nie dyskursu władzy szlachty. Zgodnie z Foucaultowskim rozumieniem obustronnej relacji wiedzy i władzy poszczególne narracje mityczne rozpatrywać można jako rodzaj „pisanej ceremonii, która winna wytworzyć w rzeczywistości uzasadnienie dla władzy i jej umocnienie". W artykule szczególną uwagę poświęcono zagadnieniu budowania bariery heterogeniczności pomiędzy szlachtą a stanami plebejskimi, polegającym na podkreślaniu różnic stanowych, które miały legitymizować panowanie szlachty nad niższymi warstwami społeczeństwa. W takich kategoriach rozpatrywać można m.in. mit palemoński (zakładający odmienne etnicznie pochodzenie stanów nieszlacheckich) bądź biblijno-mityczną genealogię plebejuszy (pochodzenie od przeklętego przez ojca Chama).

Justyna Siwiec

Dyskurs władzy w szlacheckich mitach etnogenetycznych na podstawie historiografii XVI i XVII wieku

„Niewiele było w historii epok tak świadomie historyzujących, tj. tworzących własną, współczesną lub minioną, rzeczywistą czy urojoną legendę dziejową, jak złoty okres Odrodzenia”[1] – konstatował w jednej ze swych pamiętnych publikacji Tadeusz Ulewicz. Twierdzenie powyższe, choć wygłoszone przed niemal siedemdziesięciu laty, nie straciło na aktualności, będąc ciągle istotną częścią składową opinii historyków literatury na temat polskiego *cinquecento*[2]. Powszechne upodobanie do historiografii, tak charakterystyczne dla wieku XVI, nie zniknęło bynajmniej także w XVII stuleciu, które w zbiorowej *Historii nauki polskiej* określone zostało mianem „epoki rozkwitu i powszechnego rozmiłowania w dziejopisarstwie”[3]. O szczególnym uznaniu dla nauki o przeszłości w sposób najbardziej dosadny przekonuje *Oratio de studio historico*, wygłoszona w marcu 1604 roku przez Jana Firleja na Uniwersytecie Heidelberskim. Autor, szafując hojnie figurą hiperboli, przekonywał audytorium o „niezaprzeczonej wyższości historii w zespole nauk, najwyższego pożytku jako najpewniejszej podstawy całej wiedzy ludzkości” [podkr. moje – J.S.][4]. W tym niezwykle wyrazistym wywodzie za niedocenianie historii skrytykowani zostali nawet Platon i Arystoteles, jednak w całej przemowie najbardziej zaskakuje określenie owej dziedziny wiedzy „najpewniejszą ze wszystkich”[5]. Tak pozytywnego epistemologicznie stanowiska, będącego zapewne w dużej mierze owocem przesadni, nie wygłosiliby

1 T. Ulewicz, *Świadomość słowiańska Jana Kochanowskiego. Z zagadnień psychiki polskiego renesansu*, Kraków 1948, s. 94 (Prace z Historii Literatury Polskiej, nr 8).
2 Por. *Z duchem w rozmawianiu. Szesnastowieczna proza polska*, wstęp i oprac. W. Walecki, Kraków 1991, s. 11.
3 *Historia nauki polskiej*, t. 2, pod red. B. Suchodolskiego, Wrocław 1970, s. 155.
4 Tamże, s. 165.
5 Tamże, s. 164/165.

raczej praktycy tej gałęzi nauki – kronikarze, annaliści i dziejopisarze – a zwłaszcza zaś ci, którzy borykają się z trudnym zadaniem opisania legendarnych dziejów państwa, z natury rzeczy uwikłanym w problematykę władzy. Jak zauważał swego czasu Michel Foucault:

> Dyskurs historyczny, dyskurs historyków, ta praca, która polega na opowiadaniu historii, przez długi czas pozostał tym, czym zapewne był w Starożytności i jeszcze w Średniowieczu, mianowicie przez długi czas pozostał spokrewniony z rytuałami władzy. Wydaje mi się, że można rozumieć dyskurs historyka jako rodzaj mówionej lub pisanej ceremonii, która winna wytworzyć w rzeczywistości uzasadnienie dla władzy i jej umocnienie[6].

Konstruowanie genealogii władców (czy też, jak w przypadku nowożytnej historiografii polskiej, genealogii stanu panującego – zbiorowego suwerena) było jednym z najistotniejszych elementów owej dyskursywnej ceremonii władzy. Wiedza o przodkach

> powinna była wypowiedzieć dawność prawa; pokazać nieprzerwany charakter prawa suwerena, a w konsekwencji ukazać niezbywalną siłę, jaką posiada on jeszcze w teraźniejszości; wreszcie genealogia winna opromienić imię królów i książąt chwałą wszystkich czynów, jakie ich poprzedziły[7].

Legendy, mity i rozmaite toposy heroiczne mogły się stawać, i stawały się, budulcem genealogii władzy, uzyskując tym większą funkcjonalność, im skuteczniej nadano im status prawomocnej wiedzy historycznej. Niniejszy szkic jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób szlacheckie mity etnogenetyczne z kronik XVI i XVII wieku przyczyniły się do ukonstytuowania i umocnienia dyskursu władzy szlachty w I Rzeczypospolitej.

Jeden z istotnych dla identyfikacji stanowej szlachty polskiej mit sarmacki, zakorzeniony jeszcze w nazewnictwie dziejopisarstwa średniowiecznego, wprowadziło w nowożytny obieg naukowy znane i docenione w Europie dzieło Macieja Miechowity *Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis eis* (1517). Traktat krakowskiego uczonego do dziś uznawany jest za przełomowy z punktu widzenia popularyzacji rzetelnej wiedzy geograficznej i etnograficznej o ziemiach Europy Wschodniej[8]; obalał bowiem legendarną, na poły fantastycz-

6 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, 1976, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 72.

7 Tamże, s. 73.

8 Por. H. Barycz, *Wstęp* [w:] M. Miechowita, *Opis sarmacji azjatyckiej i europejskiej*, przeł. T. Bieńkowski, posł. W. Voisé, Wrocław 1972, s. 7; T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, koment. T. Bałuk-Ulewiczowa, Kraków 2006 (Biblioteka Tradycji. Seria Druga, nr 46); *Z duchem w rozmawianiu…* , s. 75.

ną wiedzę starożytnych na temat ziem sarmackich, równocześnie na trwałe wiążąc pojęcie Sarmacji i współczesnych sobie obywateli Rzeczypospolitej dzięki autorytetowi dawnego dziejopisarstwa. Uczynił to jednak niebezpośrednio i, paradoksalnie, nie poprzez wywody etnogenetyczne, uznawane za najbardziej chaotyczną część pracy Miechowity[9]. Rektor Akademii bowiem w jednym miejscu utożsamiał Sarmację z Wandalią, w innym zaś zaprzeczył, jakoby Wandalowie byli spokrewnieni z plemionami Sarmatów i Scytów[10]. Sukces naukowy dzieła, które zostało docenione przede wszystkim jako pierwszy ogólny i syntetyczny opis Europy Wschodniej[11], sprawił jednak, iż mimo wewnętrznej sprzeczności wywodów genealogicznych Słowian późniejsi dziejopisarze, od bliskiego Miechowicie Decjusza począwszy, powoływali się na *Tractatus…* przy opisie Polski jako prowincji Sarmacji Europejskiej[12], w konsekwencji utożsamiając polską szlachtę ze starożytnym, wojowniczym plemieniem.

Znaczącą rolę w utrwalaniu mitów etnogenetycznych w nauce odegrała kronika biskupa warmińskiego Marcina Kromera, uznawana do dziś za jedno z najbardziej profesjonalnych dzieł historiograficznych w XVI wieku. Tę pozytywną ocenę autor *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* (1555) zawdzięcza, jak należy przypuszczać, przede wszystkim zgodności swego dzieła z ówczesnymi europejskimi kanonami naukowego dyskursu historycznego[13]. Kromer wprowadził, bodaj jako pierwszy w dziejopisarstwie polskim, przyczynowo-skutkowy układ wywodu oraz krytykę źródeł historycznych, a także (deklaratywny) prymat dokumentów i zeznań świadków nad uwagami historyków[14]. Rozbudowany aparat naukowy autor zastosował najefektowniej w pierwszej księdze, zwłaszcza we fragmentach obalających genealogię jafetycką, dalmacką i wandalską. Kronikarz w pierwszej kolejności wyłuszczył teorie swoich adwersarzy: pierwsza z nich opierała się na fałszywej genealogii biblijnej, druga zakładała bałkańską kolebkę Słowian (a zatem i pokrewieństwo z Dalmatami i Ilirami), trzecia zaś (obalana przez Kromera) myliła Słowian z Wandalami ze względu na tożsamość zajmowanych terytoriów oraz podobieństwo nazw – Wandalowie i Wenedowie (właśnie tych ostatnich autor uznaje za właściwych, spokrewnionych z Sarmatami, protoplastów Słowian). Dziejopis zbijał fałszywe poglądy poprzednich oraz współczesnych sobie kronikarzy, stwierdzając, iż na potwierdzenie pierwszej

9 Por. T. Ulewicz, *Sarmacja…*, s. 68.
10 Por. tamże, s. 68.
11 Por. tamże, s. 75.
12 Por. tamże, s. 83.
13 Por. L. Finkel, *Marcin Kromer historyk polski XVI wieku. Rozbiór krytyczny*, Kraków 1883, s. 390.
14 Por. tamże, s. 390.

teorii nie przytoczono żadnych źródeł, co już na wstępie całkowicie ją dyskwalifikowało, pozostałe zaś dwie obalał w pierwszej kolejności argumentem logicznym:

> (…) nie potrzeba Słowaki z Dalmatami, Ilirykami i Wandalami za jeden naród dla tego tylko liczyć, iż oni niekiedy miejsca ich osiadali i teraz osiadają. (…) Owo zgoła nie zawsze własne narody przy własnych się otrzymywają dzierżawach, (…) owszem, jedne od drugich abo wypędzone, abo wygładzone bywają, a podczas dobrowolnie do inszych się krain wynoszą[15].

Dalsze krytyczne wywody Kromer oparł na konfrontacji obalanych teorii z relacjami kronikarskimi historyków, zarówno nowszych – jak np. Flavio Biondo – jak i starożytnych – głównie Prokopiusza z Cezarei. Relacje tego ostatniego miały dla Kromera szczególną wartość ze względu na jego status bezpośredniego świadka. Prokopiusz bywał razem z cesarzem Justynianem w Dalmacji i Ilirii podczas wojen ze Słowianami – „przetoż najpewniejszym świadkiem rzeczy tych"[16]. Autor nie kończy jednak na tym swojej polemiki. By ostatecznie w niej zwyciężyć, zastosował celny argument, dotyczący różnic obyczajowych, a zwłaszcza językowych, pomiędzy Słowianami i mylnie kojarzonymi z nimi ludami wandalskimi[17]. Całe rozumowanie skonstruowane przez Kromera w przytoczonym wywodzie spełnia wymogi krytycznych i w gruncie rzeczy po dziś dzień aprobowanych narzędzi badawczych (tok przyczynowo-skutkowy, obiektywizacja źródeł, relacja naocznego świadka, w końcu argumenty etnograficzne). Ten swoisty popis metodologiczny, jakim jest początek pierwszej księgi *De origine et rebus gestis Polonorum…*, nie charakteryzuje jednak całej pracy. Przeważająca jej część zawiera obszerne fragmenty oparte na kronice Długosza, co z formalnego punktu widzenia sytuuje ją w paradygmacie historiografii literackiej[18]. Wyraźnie dostrzegalne zacięcie polemiczno-krytyczne przysporzyło jednak kronice Kromera międzynarodowej sławy przenikliwego dzieła o naukowym charakterze. Powyższe rozróżnienie dwóch paradygmatów historiograficznych (krytycznego i literackiego), choć oczywiście nie ma charakteru waloryzującego (nieuzasadnione byłoby ocenianie

15 M. Kromer, *O sprawach, dziejach i wszystkich inszych potocznościach koronnych polskich ksiąg XXX*, przeł. M. Błażowski, Kraków 1611, s. 4. Wszystkie cytaty z kronik (jeżeli nie zaznaczono inaczej) ze względu na brak nowoczesnych wydań krytycznych przytaczam za pierwodrukami. Tekst *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* podaję w pierwszym tłumaczeniu staropolskim Marcina Błażowskiego.

16 Tamże, s. 6.

17 Por. tamże, s. 8.

18 H.-J. Bömelburg, *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500–1700)*, przeł. Z. Owczarek, wprow. A. Lawaty, Kraków 2011, s. 189.

XVI-wiecznej kroniki z punktu widzenia współczesnych standardów obiektywności naukowej[19]), pozwala jednak zauważyć, że to właśnie znamienna dla dzieła Kromera osmoza legendy i dyskursu naukowego przyczyniła się do instytucjonalnego uprawomocnienia mitów etnogenetycznych. Status najbardziej krytycznej spośród ówczesnych kronik sprawił, iż pozytywne wywody o sarmackiej i wendeckiej genealogii Słowian, mimo iż oparte na tych samych założeniach metodologicznych, które Kromer celnie zbija u swoich adwersarzy, zyskały rangę oficjalnych naukowych hipotez. Jak zwięźle ujął to Tadeusz Ulewicz: „Krytyczny i uczony ton jego wywodów, rozgłos, sława i wpływ ich autora zrobiły swoje"[20]. Autorytetem tekstu naukowego zostało poparte nie tylko „alternatywne" biblijne pochodzenie mieszkańców Sarmacji (z tą wyłącznie różnicą, że nie od Jafeta, lecz od Sema poprzez Asarmatę), lecz także legendarny wywód genealogii władzy łączący początki państwowości polskiej z powrotną wędrówką Lecha do najdawniejszych siedlisk sarmackich.

Dyskursywne uprawomocnienie mitów etnogenetycznych, choć zaważyło istotnie na ich statusie, nie oznaczało automatycznie ich popularyzacji, zwłaszcza iż *De origine et rebus gestis Polonorum…* w pierwszych latach po ogłoszeniu drukiem nie zyskała zbytniej aprobaty wśród szlachty polskiej, m.in. z powodu politycznych inklinacji jej autora[21]. Na polu upowszechnienia mitu wśród masowego odbiorcy palmę pierwszeństwa dzierży *Kronika wszytkiego świata* (1551) Marcina Bielskiego, przeredagowana i uzupełniona przez jego syna Joachima, który w 1597 roku wydał ją pt. *Kronika polska*. Napisana jako pierwsze dzieło historyczne w języku ojczystym, szafuje określeniami „Sarmacja", „Sarmaci" i poprzedza je w dodatku najczęściej zaimkiem „my", stwarzając tym samym ogromny potencjał identyfikacyjny[22]. Dzieło Bielskiego seniora charakteryzuje eklektyzm genologiczny właściwy historiografii średniowiecznej – listy, biografie, fikcyjne dokumenty czy narracje romansowe to tylko niektóre spośród gatunków wchodzących w skład kroniki. Niejednoznaczne są również jego wywody etnogenetyczne. W rozdziale pierwszym, poświęconym pradawnym dziejom Słowian i Polaków, autor brał za dobrą monetę nie tylko uświęcony średniowieczną tradycją wywód biblijny Sarmatów (od Jafeta) oraz ich bliskie pokrewieństwo z Wandalami, Wenedami, Dalmatami, Ilirami, w drugim i trzecim wydaniu podejmując w tej

19 Por. uwagi D. Śnieżko, *„Kronika wszytkiego świata" Marcina Bielskiego. Pogranicze dyskursów*, Szczecin 2004, s. 11 (Rozprawy i Studia – Uniwersytet Szczeciński, t. 503).
20 T. Ulewicz, *Sarmacja…*, s. 114.
21 H.-J. Bömelburg, *Polska myśl historyczna…*, s. 202.
22 Tamże, s. 179.

mierze otwartą polemikę z dziełem Kromera, ale także odwoływał się do często już wówczas kwestionowanego źródła, jakim był rzekomy list donacyjny Aleksandra Macedońskiego do Słowian[23], czy równie wątpliwej hipotezy o słowiańskim pochodzeniu świętego Hieronima i jego domniemanym tłumaczeniu Biblii na język słowiański. Mimo tak głębokiego osadzenia początkowych ksiąg kroniki w sferze legend i mitów (mowa tutaj oczywiście o inicjalnych księgach kroniki, dotyczących mitycznych dziejów ludów i państwowości polskiej) Bielski nadał swym wywodom charakter naukowych roztrząsań:

> Coby była za przyczyna wyszcia ich z tamtych krain tu do nas (gdyż pospolicie ludzie zwykli z stron północnych do zachodnich abo południowych się cisnąć, nie z południowych do północnych) tedy nie rozumiem, żeby była inna przyczyna, jedno ta, że im podobno ciasno było, zaczym przychodziło im do zwad i do rozruchów domowych[24].

Aspiracje naukowe są wyraźnie widoczne zwłaszcza w przedmowie Joachima Bielskiego dedykowanej królowi Zygmuntowi III, gdzie sporo miejsca poświęcono warsztatowi historyka. Warto tu odnotować, że autor dostrzegał szczególną trudność w dochodzeniu do *originis gentis nostrae* ze względu na zaniedbania naszych przodków. Aby ustalić najdawniejsze dzieje kronikarz musiał zatem „po obcych z wielką pracą tego szukać i stąd owąd po trosze zbierać"[25]. Metahistoryczne uwagi Joachima Bielskiego pozwalają wnioskować, iż głównym założeniem metodologicznym *Kroniki polskiej* było uzgadnianie rozmaitych świadectw innych historyków, traktowanych tutaj autorytatywnie[26]. Założony już we wstępie brak krytycznej oceny źródeł pozwala zatem kronikarzowi stwierdzić z niezachwianą pewnością:

> Wszakże skądbykolwiek to imię było, tedy to jawna i jasna rzecz jest, żechmy my są Sarmate własni i przeto cokolwiek o Sarmatach pisano, to się słusznie rozumieć ma o przodkach naszych[27].

Pozostając przez chwilę w obszarze introdukcji do dzieł kronikarskich, warto zauważyć interesującą właściwość. Porównanie pod tym względem prac Macieja Miechowity, Marcina Kromera, Joachima Bielskiego, a także Macieja Stryjkowskiego i wreszcie, jako ekstremum, Wojciecha Dembołeckiego prowadzi do nieuchronnej konstatacji: im bardziej dzieło kronikarskie odbiega od norm refleksji

23 T. Ulewicz, *Sarmacja…*, s. 100.
24 J. Bielski, *Kronika polska Marcina Bielskiego nowo przez Ioach. Bielskiego syna iego wydana*, Kraków 1597, s. 21.
25 J. Bielski, *Przedmowa* [w:] M. Bielski, *Kronika polska…*, s. 4 nlb.
26 Por. D. Śnieżko, *„Kronika wszytkiego świata"…*, s. 11.
27 M. Bielski, *Kronika polska…*, s. 2.

krytycznej (w historycznym sensie tego przymiotnika), tym bardziej rozbudowanym wstępem metodologicznym jest poprzedzone. Góruje tutaj w sposób zdecydowany *Wywód jedynowłasnego państwa świata* Dembołęckiego (1633), w którym autor obszernie uzasadnia „instrumenta, jakiemi historyje mogą być w istoryją poprawione”[28]. Według niego narzędzia owe to w pierwszej kolejności Biblia Święta – „cóż innego pozostało historykom rodzimym w obliczu wiadomego powszechnie fałszowania dawnej historii, *nota bene* przez potomków Chama!”[29]; dalej – wiedza powszechna; na końcu zaś, przytaczane chętnie w literaturze przedmiotu jako *curiosum*[30], słynne wywody etymologiczne doktora świętej teologii z Konojad[31]. Rozpatrując w dalszej kolejności zaproponowaną tu hierarchizację, wypada też stwierdzić, że wraz z rozbudowywaniem tej aparatury pseudobadawczej rośnie równocześnie stopień pewności autorów co do prezentowanych tez. O ile bowiem Kromer, przedstawiając swoją pozytywną wersję mitu etnogenetycznego, nie wychodzi oficjalnie poza sferę hipotez naukowych, o tyle ksiądz Demołęcki mówi już o „wstępowaniu na oczywiste stopnie prawdy” [podkr. moje – J.S.][32]. Naukowy sztafaż, w jaki wkomponowane zostają mity etnogenetyczne, można zatem traktować jako rodzaj stylizacji o perswazyjnym charakterze. Wywołanie wrażenia dyskursu badawczego służy tutaj uprawdopodobnieniu mitu, dzięki czemu legenda w szatach naukowości zyskuje „efekt prawdziwości”. Powyższa teza nie stoi zresztą w sprzeczności z ówczesną teorią metahistoryczną. Tak w swojej XVI-wiecznej *ars historica* wypowiada się o kwestii fałszowania wiedzy o przodkach Jean Bodin:

> Nawet Polybius – największy miłośnik prawdy między historykami starożytności, nawet on niedomaga na tę chorobę, jeżeli w ogóle chorobą jest strzec szlachetnem kłamstwem czci swego narodu[33].

Antykizowanie czy „dopisywanie” poszczególnym nacjom zamierzchłych dziejów szczepowych istotnie, jak już wielokrotnie zauważano, było w XVI stuleciu zjawiskiem ogólnoeuropejskim, związanym z krystalizacją poszczególnych tożsamości narodowych, i jako takie w znaczący sposób wpłynęło na kształt piśmiennictwa

28 W. Dembołęcki, *Wywód jedynowłasnego państwa świata* [w:] R. Sztyber, *„Skądże to zbłaźnienie świata?”. Wojciecha Dembołęckiego* Wywód jedynowłasnego państwa świata *(studium monograficzne i edycja krytyczna)*, Zielona Góra 2012, s. 290.
29 Tamże, s. 287.
30 Por. R. Sztyber, *Wstęp* [w:] *„Skądże to zbłaźnienie świata?”…*, s. 86.
31 W. Dembołęcki, *Wywód jedynowłasnego…*, s. 296.
32 Tamże, s. 300.
33 J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, za: L. Finkel, *Marcin Kromer historyk polski…*, s. 400.

historycznego[34]. Czy jednak dziejopisarze tego okresu świadomie dopuszczali się szlachetnego kłamstwa? Istnieje ugruntowane przekonanie, że w wieku odrodzenia w Rzeczypospolitej święcie wierzono, iż wędrówka Lecha jest jednym z fundamentalnych elementów pradziejów Sarmacji[35]. Nie sposób zaprzeczyć, że przekonanie to obejmowało szerokie kręgi powszechnej świadomości szlacheckiej. Czy jednak wśród intelektualnej elity sprawa była równie bezdyskusyjna? Światło na tę kwestię rzuca tekst w dużej mierze wyjątkowy: *O Czechu i Lechu historyja naganiona* Jana Kochanowskiego (1589), który „w sposób bardzo krytyczny, a zarazem zupełnie nowoczesny"[36] komentuje czy – używając języka współczesnej humanistyki – dekonstruuje mit lechicki. Poeta z Czarnolasu już na wstępie stwierdza, że w kwestii legendarnego władcy Polski mamy do czynienia z baśnią i legendą właśnie:

> Jako wszystkie niemal insze narody baśniami więcej niźli czym pewnym początków swych dowodzą, tak i polski naród przodków swoich do tej doby nie jest pewien. Bo puściwszy na stronę Noego i owe wszystkie genealogije, przez które naród słowieński niedrożnie i niepodobnie wiodą – ten Czech z Lechem bratem, które nam i Czechom już za napewniejsze przodki kronikarze naszy podawają, ciągną za sobą jeszcze nieco wątpliwości, że potomkowie nie owszejki się do przodków swych znać mogą[37].

Pierwszym i zasadniczym argumentem na rzecz zarzucenia opinii o historycznej autentyczności Lecha jest według Kochanowskiego całkowity brak wzmianek o nim w historiografii zagranicznej, a także u starszych kronikarzy rodzimych[38]. Kolejne wywody stawiają pytania o wcześniejsze nazwy szczepów lechickiego i czeskiego. Zarzucają one brak jasnych informacji na temat potomków legendarnych władców, co w końcu ukazuje zasadność tezy o przybyciu protoplastów Polaków z terenów północnych, a nie południowych. Uderza zarówno słuszność domysłów Kochanowskiego, jak i ich wyjątkowość na tle epoki. Tutaj jednak szczególnie interesująca jest teza Jana Malickiego, polemizująca z kanoniczną dotychczas opinią Ulewicza, jakoby wydana pośmiertnie rozprawka miała powstać

34 Por. T. Ulewicz, *Sarmacja…*, s. 95; J. Malicki, *Mity narodowe. Lechiada*, Wrocław 1982, s. 103; G. Filip, M. Patro-Kucab, *Obraz sarmatyzmu utrwalony w polskiej leksyce i przestrzeni społecznej – wybrane zagadnienia i przykłady*, „Słowo. Studia Językoznawcze" 2013, nr 4, s. 54.

35 Por. J. Malicki, *Mity narodowe…*, s. 115; T. Ulewicz, *Świadomość słowiańska…*, s. 115.

36 T. Ulewicz, *Świadomość słowiańska…*, s. 99.

37 J. Kochanowski, *O Czechu i Lechu historyja naganiona*, http://staropolska.pl/renesans/jan_kochanowski/lech.html [data dostępu: 26.02.2017].

38 Tamże.

w ostatnich latach życia i twórczości mistrza z Czarnolasu[39]. Malicki, przedstawiając przekonywające argumenty odwołujące się głównie do tła społeczno-kulturowego epoki, stawia hipotezę, iż *Historyja…* powstała raczej w połowie lat 60. jako zaplanowany przez poetę głos w dyskusji, która wywiązała się wówczas wokół nowości, jakie do wywodów etnogenetycznych wprowadził w *De origine et rebus gestis Polonorum…* Kromer. Opinię Malickiego potwierdza zarówno udokumentowane spotkanie Kochanowskiego (mianowanego sekretarzem JKM) i Jerzego Retyka (nadwornego lekarza i astronoma, z którego inicjatywy miał powstać traktat) w 1564 roku, jak i fakt szerszego przenikania „kwestii lechickiej" do ówczesnej literatury naukowej[40]. Jakkolwiek przypuszczenie o szerszej i, co najważniejsze, krytycznej dyskusji wokół mitu etnogenetycznego wydaje się ostatecznie dowiedzione, trzeba zauważyć, iż mowa tutaj jedynie o wąskim gronie intelektualistów. Brak świadectw dotyczących recepcji traktatu Kochanowskiego, a także ostre ataki na wersję Kromera świadczą o tym, że mit lechicki w ostatnich dziesięcioleciach XVI wieku był już mocno ugruntowaną przesłanką ideologii stanowej szlachty. O jego szerokim oddziaływaniu przekonuje m.in. analiza piśmiennictwa politycznego (bogatego materiału dostarcza tu antologia Jana Czubka[41]), w którym znakomicie dostrzegalna jest oscylacja legendarnych motywów pomiędzy literaturą a rzeczywistością polityczną. W poezji doby pierwszego bezkrólewia często przywoływany Lech staje się gwarantem jedności narodowej, a także praw stanu szlacheckiego do sprawowania władzy w państwie. Oto przykładowe wykorzystanie motywu w anonimowym wierszu z tego okresu, skomponowanym jako dialog Lecha z Piastem:

> Lech
> Nie frasuj się, mój synu, że potomstwo twoje
> Zeszło w polskim królestwie: zeszłoć też i moje.
> Wszak się czym mamy cieszyć, gdyż to państwo cało
> Po mym i narodzie twym tak wielkie zostało.
> (…)
> Naszych miłych Polaków pozostało mnóstwo,
> Któreśmy tu przywiedli aż z słowiańskiej ziemie
> Od Psar zamku, kędy tam Krupa rzeka płynie. [podkr. moje – J.S.]
> Cieszże się tym, gdy praca i nasze staranie
> W rodzie polskim zostało, wielkie rozmnożenie

39 Por. T. Ulewicz, *Świadomość słowiańska…*, s. 95; J. Malicki, *Mity narodowe…*, s. 80.
40 Tu Malicki wymienia traktaty Stanisława Orzechowskiego m.in. *Rozmowa albo dyalog około exequucyey polskiey korony* (1563) oraz *Dworzanina polskiego* Łukasza Górnickiego (1566).
41 Por. *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. J. Czubek, Kraków 1906.

Toćby nasz więtszy kłopot, jeśli jest odmiana
W tymto polskim narodzie, od nas niesłychana;
Jeśli czujność rycerska, którąśmy oddali,
Którąmeśmy ty ziemie tak opanowali,
W nich zgasła, a niezgoda znalazła tam miejsce,
Tedyć się lada kto gwałtownie natrestce[42].
(w. 35–50)

W przytoczonym powyżej fragmencie *Rozmowy Lecha z Piastem* zwracają uwagę nazwy geograficzne: rzeka Krupa i twierdza Psary (która m.in. w *Kronice polskiej* Bielskiego stanowić miała pierwotną siedzibę Lecha), a także teza o opanowaniu przez legendarnego władcę terenów ówczesnej Rzeczypospolitej. Autor utworu odwołał się zatem bezpośrednio do legendy posiadającej w wymienionych kronikach rangę autentyczności. Anonimowy poeta połączył ją bez wahania z konkretnymi realiami debaty politycznej, nawołując do zgody w trudnym dla państwa okresie bezkrólewia.

W kwestii wpływu mitów etnogenetycznych na kształt tożsamości szlacheckiej zauważa się powszechnie zjawiska „komasowania" rycerskiej przeszłości, konstruowania tożsamości w wersji agrarnej, wreszcie uzasadniania za pomocą mitu gospodarczo-militarnej ekspansji na Wschód[43]. W porównaniu z bogatą literaturą przedmiotu opisującą wszystkie te fenomeny z punktu widzenia stanu szlacheckiego stosunkowo niewiele uwagi poświęcono dotychczas problematyce wpływu legend etnogenetycznych na sytuację pozostałych warstw społeczeństwa stanowego. Czas najbardziej prężnego rozwoju dziejopisarstwa zbiega się natomiast z równie dynamicznymi zmianami w strukturze społecznej I Rzeczypospolitej. Jak zauważył już Aleksander Brückner, los chłopów od drugiej połowy XVI wieku pogarszał się z każdym dziesięcioleciem[44], a wraz ze zrzeczeniem się przez króla prawa do ingerencji w spory prawne pomiędzy szlachtą a jej poddanymi można chyba mówić o faktycznej utracie przez stan chłopski statusu obywateli[45]. W tym samym czasie wywodom genealogicznym szlachty zaczyna towarzyszyć wątek pseudokolonialny, uzasadniający panowanie nobiles nad resztą społeczeństwa[46]. W kronice Kromera, za mityczny początek państwowo-

42 Anonim, *Rozmowa Lecha z Piastem* [w:] *Pisma polityczne…*, s. 38.
43 J. Malicki, *Mity narodowe…*, s. 96.
44 A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 2, *Polska u szczytu potęgi*, Kraków 1930, s. 372.
45 J. Maciszewski, *Społeczeństwo* [w:] *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, pod red. J. Tazbira, Warszawa 1969, s. 129 (Konfrontacje Historyczne).
46 J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 273 (Horyzonty Nowoczesności, t. 90).

ści uznającej przybycie Lecha, mowa jest o dołączeniu do ludów przybyłych na powrót z ziemi karwackiej spokrewnionej ludności autochtonicznej, która miała poprosić sarmackiego wodza o objęcie władzy w państwie. Kromer pisze:

> To nie nowina że ludzie postronnych krajów na księstwa bierzemy, onych nad domowe przekładając, a zwłaszcza kiedy abo urodzenia zacnością, abo spraw dzielnością, abo też cnotą i dowcipem między swymi przodkują[47].

Porządki, jakie zaprowadza Lech, istotnie przypominają działania kolonizatora:

> Lech tedy szeroką ziemie wandalską w Niemcech i poniekąd Sarmacyją pod władzą i dzierżawę swą objąwszy, gdy pospólstwo rozbłąkłe przy rzekach, jeziorach i źrzódłach gdzieniegdzie wioseczkę domostw swych mając, w szczerej a nieprzejrzanej równinie sadziło się, wnet miasteczko ku północy sześć mil od Warty rzeki w pozornej równinie, z grubej i nieciosanej materiej, między jeziorami i bagniskami, bardziej dla przygody i jakiego takiego przytułku a niżeli dla ozdoby abo uciechy, postawił[48].

W narracji Kromera zwraca uwagę niejasne, bo zupełnie nieistotne z punktu widzenia dyskursu władzy, pochodzenie owego „rozbłąkłego pospólstwa", a także jego „kulturowe upośledzenie", które uniemożliwiło zbudowanie własnej cywilizacji przed przybyciem Lecha. W sposób jeszcze bardziej dosadny kolonialna geneza stanu szlacheckiego wpisana jest w litewski mit palemoński, w którego myśl szlachta wywodzi się od starożytnych Rzymian i Gotów:

> Z tychże Włochów i z onych walecznych Gotów żmódzka i litewska szlachta starodawna (ile prawdziwie mówię), jako we Włoszech włoska od Trojanów, wywód swój zda się mieć. A prości ludzie i czerń z starych Gepidów, Sudowitów i Litalanów albo Alanów mężnych [podkr. moje – J.S.] (jako we Włoszech od Aboriginów) prawdziwie są rozmnożeni Gepide i Sudowitowie[49].

Wyraźnie wskazana jest również przyczyna zawładnięcia ludnością rdzenną – to oczywiście wyższość kulturowa protoplastów szlachty:

> (…) pierwszy tuteczni obywatelowie z narodu Gotów i Gepidów (których też Erazmus Stella w Historiej Pruskiej Aborigines zowie) ludzie prości i grubi, bez praw, bez zwierzchności, wolni i rozpustni, nierównego z Włochami rodzaju, różnego języka, jeden od drugiego inszym sposobem i obyczajem żyjący,

47 M. Kromer, *O sprawach, dziejach…*, s. 23.
48 Tamże, s. 24.
49 M. Stryjkowski, *Która przedtym nigdy światła nie widziała, Kronika Polska Litewska, Zmodzka, y wszystkiey Rusi (…)*, Królewiec 1582, s. 75.

> [podkr. moje – J.S.] spólnie się potym złączyli i zjednoczyli. Za którą unią i język swój ojczysty włoski i łaciński i obyczaje rzymskie prętko między onym ludem grubym zmienili (…)[50].

W narracji Stryjkowskiego bezpośrednio wyartykułowana zostaje etniczna odmienność oraz – podobnie jak u Kromera – swoiste kulturowe upośledzenie stanów plebejskich. Jak zauważa Jan Sowa, społeczna funkcja tego rodzaju mitów przyczyniała się do utrzymywania między szlachtą a resztą społeczeństwa stanowego symbolicznej bariery heterogeniczności:

> Szlachta nie była po prostu lepsza lub różna lecz istotowo odmienna od całej reszty, łącznie z tym, że wywodziła się z innego pnia etnicznego i objęła panowanie nad miejscową ludnością chłopską na drodze kolonizacji[51].

Jednak nie tylko odmienny pień etniczny czy zdecydowane działania kolonizatorskie pierwszych władców sarmackich, lecz także wyroki Boskie zadecydować miały o podziale stanowym. Świadczy o tym obecne w XVI- i XVII-wiecznej historiografii, a wywodzące się ze średniowiecznej tradycji kronikarskiej, łączenie wywodów genealogicznych z postaciami biblijnymi. Kronikarze, wyprowadzając protoplastów szlachty od synów Noego, amplifikowali na kształt retorycznej konstrukcji odpowiednią perykopę biblijną, dowodząc w ten sposób, iż podział na szlachtę i plebejuszy zakorzeniony jest w odwiecznym porządku świata. Tak w swojej kronice przedstawił ów wątek Aleksander Gwagnin:

> Tak albowiem Noe Patriarcha z znamion pewnych upatrując, że tego potrzeba, aby była trojaka kondycyja żywota ludzkiego na świecie, synom swoim to opowiedział i każdemu z nich własne urzędy i powinności (aby każdy z nich swego pilnował i przestrzegał) naznaczył i zlecił, w te słowa mówiąc: Ty, Sem, módl się jako kapłan, rząd duchowny odprawując. Ty, Chamie, pracuj, role sprawując i rzemiesła rozmaite wynajdując jako robotnik. A ty, Japhecie, rządź i broń jako król i rycerz, oręża zażywając i państwa w pewnych postanowionych prawach i powinnościach zachowując. Który mandat i testament Noego widzimy, że aż do tych czasów z łaski Boga trwa[podkr. moje – J.S.][52].

Nie tylko więc legendarne, stylizowane na naukowy dyskurs mity etnogenetyczne, ale również Biblia – bez wątpienia najwyższy autorytet w szlacheckim uniwersum symbolicznym – wykorzystana została do umocnienia owej bariery

50 Tamże, s. 74.
51 J. Sowa, *Fantomowe ciało króla…* , s. 276.
52 Tekst za pierwodrukiem przekładu: A. Gwagnin, *Kronika Sarmacyey europskiey : w ktorey sie zamyka krolestwo polskie ze wszystkiemi* (…), przeł. M. Paszkowski, Kraków 1611, s. 7.

heterogeniczności pomiędzy szlachtą a stanami plebejskimi. Interesujące, że domniemany protoplasta chłopów i robotników, czyli przeklęty przez ojca Cham, przedstawiany był równocześnie jako praojciec ludów afrykańskich, Saracenów, a także dzisiejszych Turków (Stryjkowski). Nasuwa się więc wniosek, iż kategoria chamitów kojarzona była w szerszym sensie z tym, co obce, a nawet wrogie. Silne oddziaływanie społeczne omawianego wątku wyrażało się m.in. w obiegowym powiedzeniu: *Tu, Sem ora, Cham labora, Japhet rege et protege*[53] czy też w bardzo symptomatycznym dla dyskursu stanowego szlachty dziele Waleriana Nekandy-Trepki[54]. Historia pokazała, że wytworzone w ten sposób bariery symboliczne miały jeszcze długo rezonować w polskiej świadomości[55].

Bibliografia

Literatura podmiotowa:

Anonim, *Rozmowa Lecha z Piastem* [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. J. Czubek, Kraków 1906.

Bielski J., *Kronika polska Marcina Bielskiego nowo przez Ioach. Bielskiego syna iego wydana*, Kraków 1597.

Bielski J., *Przedmowa* [w:] tegoż, *Kronika polska Marcina Bielskiego nowo przez Ioach. Bielskiego syna iego wydana*, Kraków 1597.

Bodin J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, za: L. Finkel, *Marcin Kromer historyk polski XVI wieku. Rozbiór krytyczny*, Kraków 1883.

Dembołęcki W., *Wywód jedynowłasnego państwa świata* [w:] R. Sztyber, *„Skądże to zbłaźnienie świata?". Wojciecha Dembołęckiego* Wywód jedynowłasnego państwa świata *(studium monograficzne i edycja krytyczna)*, Zielona Góra 2012.

Gwagnin A., *Kronika Sarmacyey europskiey : w ktorey sie zamyka krolestwo polskie ze wszystkiemi (…)*, przeł. M. Paszkowski, Kraków 1611.

Kochanowski J., *O Czechu i Lechu historyja naganiona*, http://staropolska.pl/renesans/jan_kochanowski/lech.html [data dostępu: 26.02.2017].

Kromer M., *O sprawach, dziejach i wszystkich inszych potocznościach koronnych polskich ksiąg XXX*, przeł. M. Błażowski, Kraków 1611.

Mieschowita M., *Opis sarmacji azjatyckiej i europejskiej*, wstęp H. Barycz, przeł. T. Bieńkowski, posł. W. Voisé, Wrocław 1972.

53 *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, pod red. A. Borowskiego, Kraków 2001, s. 70.

54 W. Nekanda-Trepka, *Liber generationis plebeanorum*, oprac. R. Leszczyński, wyd. 2, Wrocław 1995.

55 Sowa pisze w tym kontekście o nieuznawaniu chłopów za Polaków jeszcze w XIX wieku, po powstaniu styczniowym; por. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla…* , s. 277.

Nekanda-Trepka W., *Liber generationis plebeanorum*, oprac. R. Leszczyński, wyd. 2, Wrocław 1995.
Stryjkowski M., *Która przedtym nigdy światła nie widziała, Kronika Polska Litewska, Zmodzka, y wszystkiey Rusi (…)*, Królewiec 1582.

Literatura przedmiotowa:

Barycz H., *Wstęp* [w:] M. Miechowita, *Opis sarmacji azjatyckiej i europejskiej*, przeł. T. Bieńkowski, posł. W. Voisé, Wrocław 1972.
Bömelburg H.-J., *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500–1700)*, przeł. Z. Owczarek, wprow. A. Lawaty, Kraków 2011.
Brückner A., *Dzieje kultury polskiej*, t. 2, *Polska u szczytu potęgi*, Kraków 1930.
Filip G., Patro-Kucab M., *Obraz sarmatyzmu utrwalony w polskiej leksyce i przestrzeni społecznej – wybrane zagadnienia i przykłady*, „Słowo. Studia Językoznawcze" 2013, nr 4.
Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura, pod red. J. Tazbira, Warszawa 1969 (Konfrontacje Historyczne).
Finkel L., *Marcin Kromer historyk polski XVI wieku. Rozbiór krytyczny*, Kraków 1883.
Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, 1976, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
Historia nauki polskiej, t. 2, pod red. B. Suchodolskiego, Wrocław 1970.
Maciszewski J., *Społeczeństwo* [w:] *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, pod red. J. Tazbira, Warszawa 1969, s. 129 (Konfrontacje Historyczne).
Malicki J., *Mity narodowe. Lechiada*, Wrocław 1982.
Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole, pod red. A. Borowskiego, Kraków 2001.
Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011 (Horyzonty Nowoczesności, t. 90).
Sztyber, R., *Wstęp* [w:] tegoż, *„Skądże to zbłaźnienie świata?". Wojciecha Dembołęckiego* Wywód jedynowłasnego państwa świata *(studium monograficzne i edycja krytyczna)*, Zielona Góra 2012.
Śnieżko D., *„Kronika wszytkiego świata" Marcina Bielskiego. Pogranicze dyskursów*, Szczecin 2004 (Rozprawy i Studia – Uniwersytet Szczeciński, t. 503).
Ulewicz T., *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, koment. T. Bałuk-Ulewiczowa, Kraków 2006 (Biblioteka Tradycji. Seria Druga, nr 46).
Ulewicz T., *Świadomość słowiańska Jana Kochanowskiego. Z zagadnień psychiki polskiego renesansu*, Kraków 1948 (Prace z Historii Literatury Polskiej, nr 8).
Z duchem w rozmawianiu. Szesnastowieczna proza polska, wstęp i oprac. W. Walecki, Kraków 1991.

Maciej Gaździcki
doktorant Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się m.in. recepcją Antyku i Średniowiecza w literaturze i kulturze wieków późniejszych oraz powieścią historyczną. Pod opieką prof. dr. hab. Macieja Włodarskiego przygotowuje rozprawę Mediewalizm w powieściach historycznych Józefa Ignacego Kraszewskiego. *Członek redakcji pisma „Littera/Historica", współpracownik „Teologii Politycznej". Stypendysta Fundacji im. Maurycego Mochnackiego.*

„Na Golgocie widziałem, jak Boga przybijali do krzyża…". Wizerunek Chrystusa w *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza na tle ówczesnych obrazów Jezusa historycznego

Jezus Chrystus, *Quo vadis*, Henryk Sienkiewicz, Ernest Renan, Jezus historyczny

W osiemnastym stuleciu rozpoczął się demitologizujący proces oddzielania „Jezusa historii" od „Chrystusa wiary". Jedną z ważniejszych racjonalistycznych biografii Chrystusa stał się *Żywot Jezusa* Ernesta Renana. Odpowiedzią na nią była nowela Henryka Sienkiewicza *Pójdźmy za Nim!*, a jej swoistym rozwinięciem okazało się *Quo vadis*. Artykuł poświęcony jest obrazowi Jezusa, który wyłania się z tej powieści, oraz zestawieniu go z tymi, które konstruowali badacze pokroju Renana. Zanalizowane zostały: stosunek przedstawienia Chrystusa do narracji ewangelicznych, przesłanie, które niesie Chrystus, stosunek do judaizmu oraz kwestia boskości, cierpienia i zmartwychwstania. Prowadzone rozważania prowadzą do konkluzji, że choć Chrystus w *Quo vadis* przypomina rekonstrukcje z racjonalistycznych żywotów, to jednak Sienkiewicz nie naruszył żadnego z istotnych dogmatów, a jego wizja Jezusa bliska jest tradycyjnemu ujęciu.

Maciej Gaździcki

„Na Golgocie widziałem, jak Boga przybijali do krzyża…". Wizerunek Chrystusa w *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza na tle ówczesnych obrazów Jezusa historycznego

Autor dziękuje dr. hab. prof. UTH Dariuszowi Trześniowskiemu za cenne uwagi.

Wiek XIX można uznać za okres rozkwitu historycznej powieści religijnej[1], nakierowanej na przedstawienie początków chrześcijaństwa. Jak ujmował to James D. Hart, działała ona jako główne medium przekazujące idee ustalone przez bardziej trzeźwe teksty naukowe i socjologiczne[2]. Powstało wówczas słynne dzieło Lewisa Wallace'a: *Ben Hur* (1880; w oryginale z podtytułem *A Tale of Christ*, w polskim przekładzie Antoniego Stefańskiego brzmiał on: *Opowiadanie historyczne z czasów Jezusa Chrystusa*), spopularyzowane przez adaptacje filmowe, pobłogosławione przez papieża Leona XIII; powstały także *Ostatnie dni Pompei* (1834) Edwarda Bulwera-Lyttona, również posiadające wyraziste wątki chrześcijańskie[3]. W polskiej literaturze utworami takiego pokroju były *Caprea i Roma* (1860) oraz *Rzym za Nerona* (1864) Józefa Ignacego Kraszewskiego czy najbardziej znane *Quo vadis* (1895–96) Henryka Sienkiewicza. Autor *Trylogii* tematykę historyczno-religijną

1 Wśród jej odmian można wyróżnić powieść biblijną, w której wątki biblijne i postaci z Pisma Świętego będą odgrywały rolę nadrzędną, oraz apokryficzną, uzupełniającą treść Biblii, której autor podaje się za świadka wydarzeń (biblijnego lub fikcyjnego) – stąd *Quo vadis* nie jest powieścią biblijną, lecz – w pewnym sensie – apokryficzną. Zob. M. Starowieyski, *„Quo vadis" i apokryfy* [w:] *Z Rzymu do Rzymu*, pod red. J. Axera i M. Bokszczanin, Warszawa 2002, s. 91.

2 Zob. J.D. Hart, *Platitudes of Piety: Religion and the Popular Modern Novel*, "American Quarterly" 1954, t. 6, nr 4, s. 311.

3 Inne dziewiętnastowieczne tytuły wykorzystujące tematykę rzymsko-chrześcijańską to: *Męczennicy, czyli tryumf religii chrześcijańskiej* (1809) François-René de Chateaubrianda, *Flawian, czyli z Rzymu na pustynię* (1835) Aleksandra Guirauda, *Acte* (1839; w Polsce wydana pod tytułem *Neron*) Aleksandra Dumasa (ojca), *Fabiola* (1854) kard. Nicholasa Wisemana, *Rzym i Judea* (oryg. *The Gladiators*; 1863) George'a Whyte'a-Melvillea, *Mondo Antico (Świat starożytny)* (1877–1878) Agostino della Sala Spady czy *Ciemność i świt* (1891) Frederica Farrara. Zob. L. Eustachiewicz, *„Quo vadis" Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1983, s. 5–13.

podjął wcześniej w noweli *Pójdźmy za Nim!* (1892) – akcję osadził tam w czasach Tyberiusza, a jej bohaterów – Rzymianina Cinnę i jego żonę Anteę – uczynił świadkami stracenia Chrystusa na Golgocie (stąd pierwotne tytuły *Ukrzyżowanie* i *Antea*). Pozostając pod wpływem m.in. powieści Wallace'a[4], stworzył następnie *Quo vadis*, „chrześcijańską epopeję"[5], dzieło niezwykle popularne, wielokrotnie ekranizowane (ostatnią adaptacją jest film Jerzego Kawalerowicza z 2001 roku oraz powstały na jego podstawie serial telewizyjny). *Quo vadis* stanowiło inspirację dla późniejszych autorów, nie tylko zresztą beletrystyki[6], a przede wszystkim służyło jako źródło wyobrażeń o świecie pierwszych chrześcijan.

Jednocześnie trwał rozwój krytyki biblijnej. Począwszy od przepełnionego deizmem, empiryzmem i scjentyzmem oświecenia, zaczęto z nieufnością przyglądać się świętym pismom judaizmu i chrześcijaństwa. Zainicjowany jeszcze w XVII wieku przez ks. Richarda Simona proces prowadził do stawiania obrazoburczych hipotez, które wytykały mniej lub bardziej świadome fałszerstwa i manipulacje oraz mitologizację zdarzeń i postaci. Na drodze tej zaczęto dokonywać rewizji sądów o czołowych postaciach wielkich religii – Abrahamie, Mojżeszu, Mahomecie, Buddzie, św. Pawle z Tarsu czy samym Jezusie Chrystusie. Pojawił się – będący „dzieckiem oświecenia"[7] – koncept „Jezusa historycznego", niedostępnego dla współczesnej ludzkości rabina z Nazaretu, innego od przedstawianego w Nowym Testamencie „Chrystusa wiary", wytworu pierwotnej gminy chrześcijańskiej[8]. Pierwszy *quest for historical Jesus vel Leben-Jesu-Forschung*[9] rozpoczął w pewnym sensie Gotthold Ephraim Lessing, publikując w latach 1774–1778 prace Hermanna Samuela Reimarusa (tzw. *Wolfenbüttel Fragmente*), w tym *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (*O celu Jezusa i jego uczniów*). Według jego hipotez Jezus, idealnie wpasowujący się w ówczesny judaizm, był inną postacią niż wykreowany przez swych uczniów Mesjasz, zaś całe chrześcijaństwo oparte jest na kłamstwie[10]. Tak też wieki XVIII i XIX przyniosły wysyp „żywotów Jezusa", w których starano się

4 Zob. T. Żabski, *Wstęp* [do:] H. Sienkiewicz, *Quo vadis. Powieść z czasów Nerona*, Wrocław 2002, s. VII–VIII. Por. L. Eustachiewicz, *„Quo vadis"…*, s. 41–42. Trop „benhurowski" (motyw uzdrowienia bohaterek przez Chrystusa) jest już zresztą obecny w *Pójdźmy za Nim!*.

5 L. Ludorowski, *Henryka Sienkiewicza „Quo vadis?" jako „epopeja chrześcijańska"* [w:] tegoż, *Wizjoner przeszłości. Powieści historyczne Henryka Sienkiewicza*, Lublin 1999, s. 193–194.

6 Do *Quo vadis* (i jego ekranizacji według Mervyna LeRoy'a) nawiązywali np. twórcy komedii filmowej *O.K. Neron!* (1951). Zob. T. Świętosławska, *Quo vadis? Henryka Sienkiewicza. Od legendy do arcydzieła*, Łódź 2016, s. 31 –32.

7 M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli" (J 1, 11). Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006, s. 11.

8 Zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 6–8.

9 Pierwsze z poszukiwań ciągnie się od publikacji tekstów Reimarusa do krytki nurtu, którą w 1906 roku przeprowadził Albert Schweitzer. Obecne, trzecie poszukiwanie trwa od lat 70. ubiegłego stulecia.

10 Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 9–11.

dotrzeć do prawdziwego obrazu i przesłania Nazarejczyka, ukrytego pod warstwą cudów, legend i mitów. Do Reimarusa dołączyli m.in. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus oraz David Friedrich Strauss, „zgodnie z tradycją swej rasy i wymaganiami epoki (…) uzbrojony w znajomość Starego Testamentu i będących właśnie na ustach wszystkich zasad filozofii Hegla"[11], według którego w propagandowo napisanych ewangeliach „usiłuje się na postać Chrystusa, ani większego, ani mniejszego z proroków żydowskich, narzucić płaszcz mesjanistyczny"[12]. Odrzucano więc Jego cudowne narodziny w Betlejem, negowano lub racjonalizowano dokonywane cuda (Strauss postulował wyjaśnianie ich w kategoriach mitu[13]), reinterpretowano fundament wiary chrześcijan, jakim jest Jego powstanie z martwych. Wydarzeniu temu odmawiano historyczności lub podawano naturalne wyjaśnienie dla pustego grobu: wykradnięcie ciała przez uczniów, o czym zresztą Pismo Święte opowiada (Mt 28, 11–15) jako pogłosce rozpuszczonej przez żydowskich przywódców (to sugerował Reimarus), czy „wybudzenie się" Jezusa z „letargu" (to było wyjaśnienie Paulusa)[14]. Najważniejszym dziełem tego rodzaju stał się *Żywot Jezusa* (1863) Ernesta Renana. Francuski literat, filozof i uczony, niegdysiejszy seminarzysta, pisał o Chrystusie z niekłamanym podziwem:

> Ludzkość, brana jako całość, posiada tyle istot niskich i egoistycznych, że różnią się one od zwierząt tylko tym, iż egoizm ich jest obmyślony. Ale z tej ludzkiej szarzyzny i małości strzelają niekiedy w niebo kolumny olbrzymów, świadczące o szlachetniejszem powołaniu. Jezus jest najwyższą z tych kolumn, ukazującą ludziom, skąd przyszli i dokąd dążyć mają. Natura skupiła w nim wszystkie swe najlepsze pierwiastki. (…) Czy zjawi się jeszcze kiedy równie twórczy duch, czy też świat ma kroczyć drogami, które mu kiedyś wytknęły śmiałe natury twórców czasów starożytnych? Tego nie wiemy, ale cokolwiek kryje w swym łonie tajemnicza przyszłość, nic nie przewyższy Jezusa. Kult jego będzie się wciąż odradzał; legenda jego będzie zawsze budziła łzy w oczach, cierpienia jego poruszą najszlachetniejsze serca; wszystkie wieki będą świadczyły, że w całym plemieniu ludzkim człowiekiem największym był Jezus[15].

Przy tym wszystkim jednak traktował Nazarejczyka jako człowieka, ofiarę pośmiertnej mityzacji. Pisał wprawdzie, że „Jezus nie dokonał swego dzieła

11 E. Dąbrowski, *Ewangelie. Ich powstanie i rodzaj literacki*, Warszawa 1938, s. 3.

12 Tamże, s. 4. To właśnie z jednej z prac Straussa – *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (1865) – pochodzi wspomniane rozróżnienie „Jezusa historii" i „Chrystusa wiary". Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"* …, s. 30.

13 Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"* …, s. 17–20 i D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata. Romantyczne transfiguracje Jezusa*, Toruń 2014, s. 244–245.

14 Por. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"* …, s. 15–17 oraz B.E. Schwarzbach, *Reason and the Bible in the So Called Age of Reason*, "Huntington Library Quarterly", t. 74, nr 3, 2011, s. 449. Co ciekawe, „ojciec" krytyki biblijnej, Simon, nie podważał historyczności egzorcyzmów i wskrzeszeń, których Chrystus dokonywał, jak również samego zmartwychwstania. Zob. tamże, s. 462 –463.

15 E. Renan, *Żywot Jezusa*, przeł. A. Niemojewski, Łódź 1991, s. 218–219.

przez uczniów, on przerósł ich wszystkich" i „nawet Paweł nie może się równać z Jezusem"[16], ale nie pozostawiał złudzeń co do tego, iż bohatera jego dzieła „legenda zamieniła w Boga"[17]. Praca Renana była jedną z najważniejszych lektur swoich czasów[18]. Sienkiewicz zapoznał się z nią podczas podróży do Karlsbadu w 1892 roku i tak pisał o niej w liście do swojej szwagierki Jadwigi Janczewskiej:

> Wrażenie jest to, że kto by stracił wiarę, ten by ją mógł odzyskać, widząc, jak ten, rozumny zresztą, filister chce, a nie może dostroić się do przedmiotu, który go przewyższa, tak jak np. Alpy przewyższają jakieś narzędzia geometryczne, którymi się je mierzy[19].

Udzielaną francuskiemu autorowi odpowiedzią pisarza „poruszonego «uczłowieczoną», obdartą z boskości koncepcją Chrystusa"[20] stało się *Pójdźmy za Nim!*, będące „lekcją (…) o konieczności powrotu człowieka do Stwórcy i apelem o potrzebie obecności Boga w życiu ludzkości"[21], oraz w dalszej kolejności *Quo vadis*. Jakkolwiek akcja utworu rozgrywała się po ziemskim okresie życia Jezusa, dzieło stanowiło rozbudowane świadectwo o Nim i Jego dziedzictwie.

Konotacje Renanowskie w beletrystyce Sienkiewicza były wskazywane już od momentu ukazania się powieści[22]. Dotyczyły one jednakże głównie ogólnych kwestii, ponadto zajmowano się bardziej innym dziełem Renana – poświęconym panowaniu Nerona *Antychrystem*[23] (1876), który pomógł autorowi *Trylogii* zobrazować atmosferę Rzymu czasów pierwotnego Kościoła.

16 Tamże, s. 214.

17 Tamże. Warto przytoczyć tutaj opinię ks. Eugeniusza Dąbrowskiego o Renanie i jego dziele: „Jako przedstawiciel narodu o wysubtelnionym smaku literackim, daleki jest on od brutalnego obdzierania Chrystusa i ewangelii z nimbu wzniosłości i ponad-ludzkiego dostojeństwa. A jeżeli nawet to czyni, to z taką finezją, że nieprzygotowany czytelnik nierychło spostrzeże istotne zamiary autora. (…) Słusznie o tego rodzaju historycznej rekonstrukcji powiedziano, że czyni ona wrażenie uroczej idylli galilejskiej". Zob. E. Dąbrowski, *Ewangelie…*, s. 4. Ks. Dąbrowski przyznał także, że w *Żywocie Jezusa* Renan wyszedł poza ramy krytyki biblijnej, sięgając do innych dziedzin – „Było to niewątpliwie zamierzenie wysoce uzasadnione, nieudane tylko ze względu na tendencje przejawiające się w dziele Renana"; zob. tamże, s. 128. Por. także D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 245–249.

18 Zob. Z. Mocarska-Tycowa, *Chrystus w literaturze pozytywizmu* [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, pod red. P. Nowaczyńskiego, Lublin 2001, s. 290 (przyp. 8). Por. także D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 246 (przyp. 173). Również i później można znaleźć ślady oddziaływania tegoż dzieła na pisarzy. Por. W. Gutowski, *Motywika pasyjna w literaturze Młodej Polski* [w:] *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, pod red. S. Fity, Lublin 1983, s. 280; I. German, *Biblia w twórczości Żeromskiego* [w:] *Problematyka…*, s. 339; E. Fiała, *Egolatria w „Legendach" Andrzeja Niemojewskiego* [w:] *Problematyka…*, s. 395–396; R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994, s. 46–47.

19 [Cyt. za:] L. Ludorowski, *Henryka Sienkiewicza „Quo vadis?"…*, s. 200.

20 L. Ludorowski, *Henryka Sienkiewicza „Quo vadis?"…*, s. 200.

21 Tegoż, *Posłowie* [do:] H. Sienkiewicz, *Pójdźmy za Nim!*, Lublin 1996, s. 93.

22 Warto szczególnie – na gruncie polskim – przypomnieć pracę Alfonsa Bronarskiego *Stosunek „Quo vadis" do literatur romańskich* z 1926 roku z rozdziałem poświęconym wpływowi Renana. Por. A. Nofer-Ładyka, *Henryk Sienkiewicz*, Warszawa 1988, s. 305 i J. Krzyżanowski, *Twórczość Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1970, s. 169.

23 Należał do tego samego cyklu badań wczesnego chrześcijaństwa co *Żywot…* – *Histoire des origines du christianisme*.

Nie zajmowano się bliżej obrazem Chrystusa, który wyłania się z powieści, próbowano odczytać go w perspektywie wizji Renana oraz innych badaczy wpisujących się w *first quest*[24]. Niniejszy artykuł stanowi taką właśnie komparatystyczną propozycję interpretacyjną. Właściwie poza Renanem trudno wskazać, czy Sienkiewicz znał któregoś z wymienionych badaczy, można jednak sądzić, że ich koncepcje (nagłaśniane chociażby poprzez kościelne potępienia, polemiki czy reperkusje względem nowinkarzy[25]) mogły być mu znane. Przeprowadzona analiza pomoże wskazać, gdzie można znaleźć pewne zbieżności konceptualne, a co można by uznać za kontrę wobec pewnych hipotez.

Przede wszystkim wart uwagi jest fakt, że Sienkiewicz nawiązuje – mniej lub bardziej świadomie – do zapoczątkowanej w XVIII wieku teorii mitu Chrystusa, którą wysunęli Charles-François Dupuis (*Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, 1795) oraz Constantin de Volney (*Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, 1791), a którą nagłośnił swoimi publikacjami w pierwszej połowie dziewiętnastego stulecia Bruno Bauer[26]. Zakładała ona, że Jezus to postać w zupełności fikcyjna. Dopatrywano się w Nim cech właściwych bóstwom solarnym (np. rzymskiemu Sol Invictus), zaś w Jego historii opisanej przez ewangelistów – alegoryzacji odwiecznego mitu[27]. Koncepcja ta, jakkolwiek swego czasu popularna (zwłaszcza w historiografii radzieckiej, lecz także niemieckiej, angielskiej i francuskiej[28]), dziś odrzucana jest przez większość badaczy i znawców tematyki, również niekonfesyjnych[29]. W czasach Sienkiewicza na podważenie jej wpłynęła, paradoksalnie, praca Renana, dająca wyraz dziewiętnastowiecznemu historyzmowi oraz scjentystycznemu kultowi faktu (jakim było życie konkretnego Jezusa w konkretnym miejscu i czasie)[30].

24 Ówczesną sytuację biblistyczną i historiograficzną, na tle której Sienkiewicz pracował, przedstawił pokrótce ks. Sławomir Otlewski. Zob. tegoż, *Sienkiewiczowskie kreacje bohatera biblijnego* [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze polskiej*, pod red. K. Stępnika i T. Bujnickiego, Lublin 2007, s. 268. Powstało również wiele pozycji dotyczących samego obrazu Jezusa w wieku XIX. Por. D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 7–10.

25 Np. Strauss utracił prawo wykładania teologii. Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 20.

26 Zob. tamże, s. 20.

27 Pogląd ten (w wydaniu Dupuis) wykpił francuski uczony Jean-Baptiste Pérès w pamflecie *Wielkie Erratum* (1827), przedstwiając w nim jak za pomocą podobnych argumentów za bóstwo solarne można uznać zmarłego sześć lat wcześniej Napoleona Bonaparte. Zob. A. Sonnenfeld, *Napoleon as Sun Myth*, "Yale French Studies", 1960, nr 26.

28 Zob. J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne* [w:] *Religie uniwersalistyczne. Zarys dziejów*, pod red. tegoż, Warszawa 1982, s. 156 oraz ks. E. Dąbrowski, *Ewangelie…*, s. 8–9.

29 Zob. B.D. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, HarperOne 2012; J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne …*, s. 156; W. Witwicki, *Komentarz do Dobrej Nowiny według Mateusza* [w:] *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, przeł. i oprac. tenże, Warszawa 1958, s. 377–379.

30 Zob. Z. Mocarska-Tycowa, *Chrystus w literaturze…*, s. 304–305. Badaczka wyraziła przekonanie, że spór o historyczność Chrystusa nie dotyczył pozytywizmu polskiego: tamże, s. 283. Jakby w nawiązaniu do teorii mitu

Jak pisał sam autor *Żywotu*…

> Że ewangelie są po części legendami, to jest jasne, gdyż przepełniają je opisy cudów i zdarzeń nadprzyrodzonych; ale są legendy i legendy. Nikt nie wątpi w prawdziwość rysów zasadniczych życia św. Franciszka z Asyżu, choć na każdym kroku spotykamy się tam ze zjawiskami nadnaturalnymi. Natomiast nikt nie uwierzy w prawdziwość życiorysu Apoloniusza z Tiany, gdyż życiorys ten został napisany dość późno po śmierci bohatera i w warunkach, w których mógł powstać już tylko jako czysty romans[31].

Sienkiewicz do koncepcji mitu nawiązuje oraz łatwo ją obala w rozmowie Petroniusza z Pawłem. Niegdysiejszy wróg Kościoła pyta Rzymianina:

> Jak możesz, mądry Petroniuszu, przeczyć, że Chrystus istniał i zmartwychwstał, gdyś nie był wówczas na świecie? Piotr zaś i Jan widzieli Go, i ja widziałem w drodze do Damaszku. Pierwej zatem niech twoja mądrość wykaże, iż jesteśmy kłamcami, a potem dopiero zaprzeczy naszym świadectwom[32].

Podobnie Winicjusz (który zresztą relacjonuje przebieg konwersacji patrycjusza z apostołem) wyznaje wcześniej Ligii:

> Paweł mnie przekonał, nawrócił i zali mogło być inaczej? Jakżebym mógł nie uwierzyć, że Chrystus przyszedł na świat, skoro tak mówi Piotr, który był Jego uczniem, i Paweł, któremu się objawił? Jakże mógłbym nie wierzyć, że był Bogiem, skoro zmartwychwstał? Widzieli Go przecie i w mieście, i nad jeziorem, i na górze, i widzieli ludzie, których usta kłamstwa nie zaznały. Jam już w to wierzył od czasu, gdym słyszał Piotra w Ostrianum, bom sobie już wówczas powiedział: na całym świecie prędzej by każdy inny człowiek mógł skłamać niż ten, który powiada: „Widziałem!”[33].

Jest to o tyle interesujące, że w starożytności nikt – nawet zagorzali adwersarze chrześcijaństwa – nie podawał w wątpliwość historyczności Jezusa z Nazaretu. Koronnym dowodem jest przykład Celsusa, autora ataku totalnego na chrześcijaństwo (*Słowo prawdziwe*, znane z apologii *Contra Celsum* pióra Orygenesa), który uznając Chrystusa za oszusta i sztukmistrza, nie próbował

powstał z kolei *Prokurator Judei* napisany pod koniec XIX wieku (1892; trzy lata przed *Quo vadis*) przez Anatola France'a, w którym tytułowy bohater, podstarzały już Poncjusz Piłat, nie potrafi przypomnieć sobie takiego skazańca jak Jezus Nazarejczyk (ewentualność taką rozważał Renan). Por. L. Eustachiewicz, *„Quo vadis”* …, s. 16. France polemizował również [w powiastce filozoficznej *Na białym kamieniu* (1910)] z wykorzystanym przez Sienkiewicza apokryficznym mitem porozumienia pomiędzy rzymską elitą intelektualną (Seneka) a apostołami (św. Paweł). Zob. tamże, s. 87–88 oraz J. Krzyżanowski, *Twórczość*…, s. 191–192.

31 E. Renan, *Żywot*…, s. 12.

32 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 398.

33 Tamże, s. 396.

dowieść jego mitycznego statusu[34]. Podobnie i inni autorzy (w tym Tacyt, na którym Sienkiewicz w sporej części się opierał i który stanowił jedno z zasadniczych źródeł inspiracji *Quo vadis*[35]) nie umieszczali osoby Jezusa w sferze mitu.

Argumentacja przytaczana przez powieściowych apostołów oparta jest na ich autopsji, co stoi w zgodzie z tekstami biblijnymi (1 Kor 15, 3–8; 2 P 1, 16; także J 17, 20)[36]. Sienkiewicz pozostaje w duchu egzegezy ortodoksyjnej, traktując Nowy Testament jako dzieło historycznie wiarygodne, co w czasach powstawania *Quo vadis* było kwestią sporną[37], aczkolwiek zróżnicowaną. Bauer postrzegał uznaną za najstarszą Ewangelię według św. Marka jako wytwór fikcji literackiej, owoc wpływów kultury grecko-rzymskiej[38]. Renan z kolei zakładał istnienie szkół redakcyjnych wywodzących się od poszczególnych apostołów i choć podchodził do ich przekazów z krytycyzmem (np. gdy chodziło o historycyzację proroctw), nie odmawiał każdej z nich pewnej historycznej wartości dla zrekonstruowania obrazu Jezusa, nawet w przypadku najmłodszej z kanonicznych Ewangelii według św. Jana[39]. Sienkiewicz wyraźnie broni autentyczności biblijnego przekazu, której nie próbuje kwestionować. Wynikałoby to z jego stosunku do teizmu (którym się jeszcze zajmiemy), dalekiego od kontestowania religii ducha pozytywizmu, pietyzmu dla świadectwa ewangelistów oraz świadomości społecznego obowiązku, jaki spoczywał na pisarzu względem czytelników, co prowadziło go do literackiej samokontroli[40].

Z krótszych lub dłuższych wypowiedzi apostołów, lub już pouczonych

34 Zob. S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II–V w.). Zarys rozwoju* [w:] Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł. i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 18.

35 Jest to o tyle warte uwagi, że na przykład w *Germanii* (*Germania*, 3) Tacyt wyraźnie stara się oddzielić mit od prawdy (pisząc o domniemanym pobycie Ulissesa nad Renem i pozostawiając osąd czytelnikom). Z drugiej strony niektórzy badacze uznają stosowny passus z *Annales* za interpolację chrześcijańską (w beletrystyce odnosił się do tego m.in. Michaił Bułhakow w *Mistrzu i Małgorzacie*). Por. R. Carrier, *The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, Annals 15.44*, "Vigiliae Christianae" 2014, t. 68, nr 3.

36 Por. T. Świętosławska, *Inspiracje biblijne w powieści „Quo vadis?" Henryka Sienkiewicza* [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. II, pod red. M. Kamińskiej i E. Małka, Łódź 1992, s. 263–265.

37 Por. E. Dąbrowski, *Ewangelie…*, s. 127–128:„Dwa pojęcia «krytyka i historia» już u Straussa sprzęgły się w jedno i odtąd przez cały wiek XIX będą nierozłączne: problemat życiorysu Chrystusa uzależniono w ten sposób jak najściślej od problematu wiarogodności historycznej ewangelii".

38 Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 20. Por. D.R. MacDonald, *The Homer Epics and the Gospel of Mark*, Yale 2000.

39 Zob. E. Renan, *Żywot Jezusa*, s. 20–21: „Wierzę w autentyczność czterech kanonicznych ewangelii. Wszystkie pochodzą, według mego zdania, z pierwszego wieku i są w mniejszym lub większym stopniu dziełem ludzi, którzy uchodzą za ich autorów; jedynie różnią się między sobą pod względem wartości historycznej". Por. także E. Dąbrowski, *Ewangelie…*, s. 103–104.

40 Zob. Z. Mocarska-Tycowa, *Chrystus w literaturze…*, s. 304–305. W kontekście współczesnej „odpowiedzialności społecznej" przy ukazywaniu „historycznego Jezusa" pobożnej zbiorowości – co w pewnym sensie odpowiada dylematom pisarzy doby Sienkiewicza – por. G. Strzelczyk, *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii*, Warszawa 2007, s. 35 (przyp. 3).

chrześcijan (np. Ursusa) rekonstruowany jest znany z ewangelii żywot Chrystusa – Jego narodziny (brak bliższych szczegółów, jednak z krótkich słów Ursusa można domyślać się odniesienia do Mt 2, 13–22 i Łk 2,7), udział w weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11), uciszenie burzy na jeziorze (Mk 4, 35–41; Mt 8, 23–37; Łk 8, 22–25), kontakty z Marią Magdaleną, której pozwalał leżeć u Swych stóp, przebaczenie jawnogrzesznicy (J 8, 1–11 lub Łk 7, 36–50)[41], przedśmiertna modlitwa w Getsemani (Mk 14, 35–36; Mt 26, 39 i 42; Łk 22, 41–42) i pochwycenie (J 8, 1–11), śmierć na Golgocie (przy tej okazji przypomniane jest przebaczenie swoim wrogom i skruszonemu łotrowi (Łk 23, 34; 43) oraz przebicie boku (J 19, 34) i zmartwychwstanie: objawianie się wspomnianej Magdalenie i uczniom (J 20, 1–23), w tym spotkanie w drodze do Emaus (Łk 24, 13–35) epizod z „niewiernym” Tomaszem (J 20, 24–29), spotkanie nad Jeziorem Tyberiadzkim oraz powierzenie „owczarni” Piotrowi, który wcześniej się Go zaparł, zapowiedź męczeństwa apostoła (J 21, 1–18), wreszcie wniebowstąpienie (Mk 16, 19; Łk 24, 50–51; Dz. 1, 9–11). Powtarzane są nauki z Kazania na Górze dotyczące postawy chrześcijan (ubodzy, cisi, czystego serca…) oraz miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 3–12; 43–48; Łk 6, 20–23; 27–28); o strofowaniu bliźniego i nieskończonym przebaczeniu (Łk 17, 3–4), a także sentencja „kto puka, będzie mu otworzono” (Mt 7, 7; Łk 11, 10). Pojawia się motyw Baranka (J 1, 29) oraz przemijalności świata i wieczności tego co Chrystusowe (Mk 13, 31; Mt 24, 35; Łk 21, 33), tytuły Syna Człowieczego i Syna Bożego, metafora Słowa Bożego jako ziarna (Mk 4, 14–20; Mt 13, 18–23; Łk 8, 11–15), wiary przenoszącej góry (Mt 17, 20) oraz apostołów jako rybaków ludzi (Mk 1, 16–17; Mt 4, 18–19)[42]. Jak łatwo zauważyć, jest to w dużej mierze referowanie Ewangelii Janowej i Mateuszowej oraz Łukaszowej, a nie Markowej[43], która powinna być Księciu Apostołów bliższa, jako że zawierała jego katechezę[44]. Ewangelia według Jana, wyraźnie inna od synoptycznych, stanowiła przez całe wieki najważniejszą z kanonicznych, jako relacja „umiłowanego ucznia”, zawierająca wysoką chrystologię (identy-

41 U stóp Jezusa spoczywała Maria z Betanii (Łk 10, 38–42). Takie połączenie postaci i sugerowanie, że Maria Magdalena była jawnogrzesznicą jest błędem i anachronizmem; skojarzenie trzech różnych kobiet (obu Marii i bezimiennej nawróconej) wprowadził w Średniowieczu św. Grzegorz Wielki i odtąd jest ono obecne w tradycji dewocyjnej, kulturze sakralnej, sztuce, literaturze itd. Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, XXXIII, 1. Połączenia tego nie ma u Renana.

42 Por. O.B. Noetzel, *Biblia jako tworzywo literackie „Quo vadis”* [w:] *Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, pod red. H. Filipowskej i S. Fity, Lublin 1999, s. 56–61.

43 Biorąc pod uwagę liczbę cytowań pozostałych synoptyków, wspominane przez Marka wydarzenia, takie jak uciszenie burzy albo wniebowstąpienie, pochodzą raczej z ich relacji.

44 Zob. T. Żabski, *Wstęp* [do:] H. Sienkiewicz, *Quo vadis…*, s. LXVIII–LXIX. Por. Świętosławska, *Inspiracje…*, s. 265–266.

fikującą Jezusa z wcielonym Bogiem czy też Jego Słowem-Logosem). Dopiero pod koniec osiemnastego stulecia zaczęto stopniowo zwracać się ku lekceważonemu dotąd (i uważanego od czasów św. Augustyna za wyciąg ze stawianej przed Janem Ewangelii wg św. Mateusza[45]) Markowi, swoją drogą nieobecnego u Sienkiewicza w otoczeniu Piotra[46]. Sądzono, że odchodząc od wysokiej chrystologii Jana i dogmatyki św. Pawła (pomawianego z czasem o stworzenie „Chrystusa wiary"), a czytając najstarszą Ewangelię, odnajdzie się prawdziwego Jezusa[47]. Sienkiewicz, działając przeciwnie, podkreśla, że to właśnie obraz Janowy, rozwijany przez późniejszy, poapostolski Kościół, jest tym, który przekazuje właściwego Chrystusa. Z drugiej strony zastanawia brak eksponowania cudów Jezusowych – dokonywanych przez Niego wskrzeszeń (np. Łazarza lub córki Jaira[48]), egzorcyzmów, rozmnożenia chleba lub uzdrowień (z trądu czy paraliżu). Z wyłączeniem uspokojenia burzy[49] oraz zmartwychwstania i wniebowstąpienia otrzymujemy w zasadzie jeden z typowych racjonalistycznych żywotów Jezusa. Sienkiewicz mógł ulec podejściu Paulusa lub Renana, który we wspomnianym wskrzeszeniu Łazarza widział intrygę przyjaciół Jezusa, a w wypędzaniu demonów – charyzmatyczną kontrolę nad psychicznie chorymi lub rozstrojonymi nerwowo[50]. Drugie możliwe wyjaśnienie podała Teresa Świętosławska, zwracając uwagę na głębszy, teologiczny charakter cudów Jezusa, służących Objawieniu: „znamienny jest ich [cudów – M.G.] wymiar egzystencjalny jako pomocy udzielonej człowiekowi w opresji, nieszczęściu, cierpieniu" – pisała badaczka[51]. Przyjmując taką optykę, można przypuszczać, że autor *Trylogii* nie chciał, by nadmiar powierzchownie rozumianej cudowności przesłonił zasadniczą treść i istotę przesłania, które odzwierciedla Nazarejczyka w powieści.

45 Zob. Aug. *De consensu Evangelistarum*, 2.4. Por. także ks. E. Dąbrowski, *Ewangelie…*, s. 42 i 77–78.

46 Zob. T. Żabski, *Wstęp* [do:] H. Sienkiewicz, *Quo vadis…*, s. LVI.

47 Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 21: „Rozpoczynano od próby polegania jedynie na Ewangelii św. Marka, a kończono na swobodnym malowaniu obrazu Jezusa według swoich własnych wyobrażeń"; tamże, s. 22. Por. D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 248: „Trudno nie zauważyć, że stworzona przez Renana charakterystyka Jezusa (…) była jednak subiektywnym wyobrażeniem, w którym Chrystus nosił cechy cenione przez autora analizy".

48 Choć można zwrócić uwagę na to, że uwięziona Ligia mówi o przebudzeniu jej przez Chrystusa – motyw snu śmierci i wybudzającego zeń Pana pojawia się właśnie przy tych dwóch wskrzeszeniach. Por. Mk 5, 39; Mt 9, 24; Łk 8, 52; J 11, 11.

49 Rzecz znamienna, że Piotr właściwie nie mówi o tym, że Jezus burzę uciszył, ale że nie opuścił apostołów. Z kolei wspomniane przez Winicjusza oglądanie Chrystusa „na górze" jest na tyle ogólne, że może nawiązywać tak do Kazania, jak i Przemienienia (Mk 9, 2–8; Mt 17, 1–8; Łk 9, 28–36).

50 Eustachiewicz wskazywał również na obawy Sienkiewicza przed „mistycznymi tradycjami chrześcijańskiej powieści apologetycznej" (np. z *Fabioli* Wisemana). Zob. L. Eustachiewicz, *„Quo vadis"…*, s. 91.

51 T. Świętosławska, *Inspiracje…*, s. 266. Przywołuje ona również właśnie Ewangelię Jana, w której miejsce cudów zajmują wyżej sytuowane znaki, ujawniające Boskie i mesjańskie posłannictwo Jezusa: zob. tamże.

W nauce Chrystusa wyróżnić można dwa główne filary: 1) wiarę w bliskie nastanie Królestwa Bożego, Sąd Ostateczny i koniec świata; 2) praktykowanie dobrych, moralnych czynów, miłości i miłosierdzia. Jakkolwiek głównym twórcą hipotezy Chrystusa jako (nieudanego) proroka (niespełnionej) apokalipsy był Albert Schweitzer, a jego klasyczna pozycja *The Quest of the Historical Jesus* (tytuł anglojęz.; 1906) powstała około 10 lat po *Quo vadis*[52], to na podobny aspekt działalności Chrystusa – przepowiadanie nastania Królestwa Bożego – zwracali uwagę zarówno Reimarus i Strauss, jak i Renan. Reimarus twierdził, że Chrystus głosił zapanowanie Królestwa na Ziemi, co nie nastąpiło, a z czego Nazarejczyk zdał sobie sprawę dopiero na krzyżu (stąd Jego rozpaczliwy okrzyk „Eli, Eli, lama sabachthani?" (Mk 15, 34); nauka o ponownym przyjściu (wyciągnięta z istniejącego w żydowskiej apokaliptyce przeświadczenia o dwóch przyjściach Mesjasza) była już dziełem Jego uczniów, którzy nie mogli ani nie chcieli pogodzić się ze śmiercią swego Mistrza oraz koniecznością powrotu do zwykłej rzeczywistości (to oni byli w opinii niemieckiego badacza winni mistyfikacji, jaką stało się chrześcijaństwo, nie Jezus)[53]. Renan z kolei przedstawiał Królestwo jako ideę przyjmującą u Jezusa niejednorodne wyobrażenia. Istotna była jednak jego bliskość (Renan wyliczał potwierdzające to ewangeliczne wypowiedzi Jezusa) i przeświadczenie o pełnym zapanowaniu dopiero, gdy jako Syn Człowieczy (postać przejęta z apokaliptyki Starego Przymierza) powróci w obłokach w Dniu Sądu. Apokaliptyzm chrześcijański jest obecny u Sienkiewicza[54], który łączy go ze słowami Jezusa („A nuż Pan wybierze godzinę Piotrową, aby zstąpić z nieba, jako był przyobiecał [wyróżnienie moje – M.G.] (…)"[55]; potwierdza to przypomniana przez Linusa wypowiedź z J 21, 20–23 sugerująca, że św. Jan doczeka paruzji), zaś ich spełnienia dopatrywano się w pożarze Rzymu. Wówczas to występuje ponury asceta i fanatyk Kryspus, wieszczący, że oto spełnia się zapowiedź Mistrza z Nazaretu:

52 Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 26–27. Por. D. Kot, *Jezus zapomniany: prorok apokaliptycznego Królestwa*, „Znak" 2012, nr 691 [online:] http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6912012dariusz-kotjezus-zapomniany-prorok-apokaliptycznego-krolestwa/ [8 I 2017]. Warto wspomnieć o negatywnym stosunku Kościoła do tłumaczenia ewangelii w duchu ściśle apokaliptyczno-eschatologicznym, który miałby zubożyć ich przekaz. Por. E. Dąbrowski, *Ewangelie…*, s. 14–16. Por. także M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…* , s. 353–354.

53 Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 10–11. Za ślad Reimarusowski w powieści można uznać wyznanie Piotra o wierze w nadejście Królestwa, z którą gorzko się rozliczał, widząc ukrzyżowanie, jednak bliższym tropem będzie św. Łukasz. Por. Łk 19, 11; 24, 21.

54 Szerszy opis paruzyjno-apokaliptycznych oczekiwań i nastrojów bohaterów *Quo vadis* przedstawiła s. Olga Bożena Noetzel CSFN; zob. taż, *Biblia jako tworzywo…*, s. 73–77.

55 H. Sienkiewicz, *Quo vadis,* s. 668. Jest tu echo nauczania św. Pawła skierowanego do Tesaloniczan. Por. 1 Tes 4, 15–17.

> Żałujcie za grzechy wasze, albowiem chwila nadeszła. Oto na miasto zbrodni i rozpusty, oto na nowy Babilon Pan spuścił płomień niszczący. Wybiła godzina sądu, gniewu i klęski… Pan zapowiedział przyjście i wraz ujrzycie Go! Ale nie przyjdzie już jako Baranek, który ofiarował krew za grzechy wasze, jeno jako sędzia straszliwy, który w sprawiedliwości swej pogrąży w otchłań grzesznych i niewiernych… Biada światu i biada grzesznym, albowiem nie będzie już dla nich miłosierdzia… Widzę Cię, Chryste! Gwiazdy spadają deszczem na ziemię, słońce się zaćmiewa, ziemia otwiera się w przepaści i zmarli powstają, a Ty idziesz wśród dźwięku trąb i zastępów aniołów, wśród gromów i grzmotów. Widzę i słyszę Cię, o Chryste![56]

Oczekiwanie przyjścia Pana jest powszechnie znane tak pomiędzy wiernymi, jak i Rzymianami i rzymskimi Żydami; ułatwia ono Neronowi i Tygellinowi oskarżenie i tak już niepopularnej w oczach obywateli sekty o spalenie miasta[57]. Tu warto zwrócić uwagę, że o ile apokaliptyzm wybija najpełniej przy pożarze i późniejszych prześladowaniach, wcześniej nie stanowi on głównego przesłania apostolskiego[58]. Jego obecność w powieści to (domniemany) efekt lektury Renana, jednak nie *Żywotu…*, lecz *Antychrysta*, co podkreśla skojarzenie zbrodniczego imperatora oraz Rzymu-nowego Babilonu z zapowiadanymi w Apokalipsie św. Jana Bestią i Antychrystem właśnie[59]. Przyjmując, że Sienkiewicz kierował się głównie Ewangelią wg Jana (w której nadzieje związane z Królestwem i Dniem Pańskim, charakterystyczne dla synoptyków i u nich dominujące, zastąpione zostały tymi dotyczącymi życia wiecznego, zagwarantowanego osobom trwającym w Chrystusie i jego nauce), akcent mógł zostać przesunięty w stronę kształtowania postawy chrześcijańskiej według zaleceń Jezusa. Chrześcijanie w *Quo vadis* – i Winicjusz, i Piotr – muszą pogodzić się z tym, że Królestwo Boże będzie budowane na Ziemi[60].

56 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 457–458. Od Chrystusa pochodziłby także nakaz czuwania, do którego nawołuje po swoim „kazaniu" Kryspus; por. Mk 13, 33–47; Mt 24, 42–51; Łk 12, 35–40. Por. także A. Nossol, *„Quo vadis" Henryka Sienkiewicza. Teologiczny aspekt konfrontacji dwóch światów* [w:] *Z Rzymu…*, s. 113.

57 Por. A. Krawczuk, *Neron*, Warszawa 1965, s. 307–308 oraz tegoż, *Chrześcijanie byli inni niż w „Quo vadis". Dziwna sekta z katakumb*, „Polityka" 2000, nr 52, s. 74. Michael Grant wysunął podejrzenie, jakoby oczekujący paruzji chrześcijanie mogli umyślnie przeszkadzać w gaszeniu pożaru (o zachowaniu takim, bez podawania szczegółów, wspomina Tacyt), widząc w zniszczeniu miasta działanie Boga (choć przyznał, że gaszenie powstrzymywać mogli także – z innych pobudek – wysłannicy cesarscy). Zob. M. Grant, *Neron*, przeł. A. Podzielna, Warszawa 1980, s. 114, 121–122.

58 Interesującym przypadkiem jest nauczanie powieściowego Pawła, który – jakby wbrew swoim radom udzielanym wobec powrotu Chrystusa mieszkańcom Koryntu (1 Kor 7, 26–35) – błogosławi małżeńskie pragnienia Winicjusza i Ligii. Por. A. Krawczuk, *Chrześcijanie byli inni…*, s. 74, ale i 1 Kor 7,1–9, 36–38. Nastawienie Pawła miałby w powieści przejąć potępiający Ligię Kryspus. Por. O.B. Noetzel, *Biblia jako tworzywo…*, s. 77.

59 Zob. J. Krzyżanowski, *Twórczość Henryka Sienkiewicza*, s. 187–188. Por. także O.B. Noetzel, *Biblia jako tworzywo…*, s. 74 (przyp. 69).

60 Jest to zgodne z wykładnią m.in. św. Augustyna (*De civitate Dei*), należącego do kolejnej generacji chrześcijan, która porzuciła już wiarę w rychłą paruzję i widziała realizację zapowiedzi Chrystusa w rozwoju Kościoła, nadal

Centralną częścią przesłania Nazarejczyka w *Quo vadis* jest osadzona w miłości i miłosierdziu moralność i radosna asceza, przeciwstawiana pogańskiemu rozpasaniu, pogardzie dla słabszych, lubowaniu się w zbytkach i okrucieństwie[61]. Związany został z nią humanitaryzm i skierowany ku drugiej osobie aktywizm, szczególnie istotny dla chrześcijaństwa dziewiętnastowiecznego, w którym zresztą powstało zrodzone na gruncie protestantyzmu hasło „Co zrobiłby Jezus?" (popularne do dziś „What would Jesus do?"), któremu pomagały realistyczne obrazy podsuwane przez powieści pokroju *Ben Hura* lub *Quo vadis*[62]. Wyłaniający się z takiej nauki obraz Jezusa jako dominantę przyjmuje *caritas*. Przedstawiający Pana jako nadchodzącego sędziego i egzekutora apokaliptyk Kryspus słyszy od św. Pawła: „Chrystus więcej jeszcze nakazał miłować ludzi, niż nienawidzić złego, albowiem nauka Jego miłością jest, nie nienawiścią[63], zaś pozbawiony nadziei Chilon dowiaduje się, że w Miłosierdziu Pańskim „grzechy i winy ludzkie potoną (…) jako kamienie w otchłani"[64]. Jeśli na Słowie Pańskim opierane było przeświadczenie o paruzji, to o wiele mocniej rezonuje w powieści Chrystusowy nakaz ustawicznego przebaczania; Piotr udziela Glaukosowi – gdy ten wybacza po raz pierwszy odpowiedzialnemu za jego krzywdy Chilonowi – wielkiej pochwały: „Chrystus w tobie zwyciężył!"[65].

Zainteresowanie Chrystusem jako nauczycielem moralności wypływało z racjonalnego podejścia Sienkiewicza do chrześcijaństwa, w którym widział wartość kulturotwórczą dla świata[66]. Pochodziło ono częściowo z lektury Renana, który jednak – przez swój zachwyt nad Jezusem i Jego szlachetnym, nietuzinkowym duchem – daleki był od traktowania Chrystusa jako sztywnego moralisty;

jednak zakładając przyjście Syna Człowieczego na końcu czasów. Wcześniejsi chrześcijanie, żyjący po czasach apostolskich żywili wiarę w paruzję za ich życia lub przynajmniej w krótkim czasie po nim, choć ona sama i nadchodzące według niej Królestwo przybierało różne formy. Zob. D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, przeł. R. Merecz, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 2010, s. 213–216 oraz M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 115–126.

61 Por. T. Świętosławska, *Chrześcijanie i świat starożytny w powieści „Quo vadis"* [w:] *Po co Sienkiewicz? Sienkiewicz a tożsamość narodowa: z kim i przeciw komu?*, pod red. T. Bujnickiego i J. Axera, Warszawa 2007, s. 145 i S. Otlewski, *Sienkiewiczowskie kreacje…*, s. 262–263.

62 Zob. G.S. Jackson, *"What Would Jesus Do?": Practical Christianity, Social Gospel Realism, and the Homiletic Novel*, "PMLA" 2006, t. 121, nr 3, s. 646–647.

63 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 591.

64 Tamże, s. 618. Ks. Otlewski zwrócił tu uwagę na: 1) kreowanie powieściowego Pawła na drugiego Chrystusa oraz 2) zbliżanie się przy tym do wyobrażenia Jezusa według św. Łukasza. Zob. S. Otlewski, *Sienkiewiczowskie kreacje…*, s. 267–268. Zob. także T. Świętosławska, *Inspiracje…*, s. 263.

65 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 277. Por. J. Zacharska, *Sztuka przebaczania według Sienkiewicza* [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze…*, s. 45.

66 Zob. L. Eustachiewicz, *„Quo vadis"…*, s. 91.

przeciwnie, widział w nim wywrotowca i romantyka[67]; u Sienkiewicza przyznaje to pośrednio sam Winicjusz, bliżej poznawszy naukę chrześcijańską. Francuz kładł nacisk na współgranie idei nadchodzącego Królestwa z przemianą moralną świata i serc ludzi:

> Nikt nie zaprzeczy, że zachodzi pewna sprzeczność pomiędzy wiarą w bliski koniec świata a ową etyką Jezusa na co dzień, którą i dziś jeszcze wyznają ludzie prości. Ale dzieło jego dzięki tej właśnie sprzeczności powiodło się. Nie dałoby się stworzyć nic trwałego ani przez samą zapowiedź tysiącletniego królestwa bożego, ani przez głoszenie tylko nowych zasad moralnych. Pierwsze było hasłem wyruszenia ku przyszłości, drugie utrwalało tę przyszłość. Dzięki temu chrześcijaństwo zdobyło dwie główne a żywotne zasady: rewolucyjny punkt wyjścia i zdolność do życia. Wszystko, co chce żyć, musi opierać się na takich dwóch czynnikach; świat bowiem chce jednocześnie zmieniać się i pozostać takim, jakim jest. Gdy Jezus zapowiadał bezprzykładne przewroty w stosunkach ludzkich, głosił równocześnie zasady, które przez dwadzieścia wieków stanowiły fundament budowy społecznej[68].

Również i Reimarus – wychodząc od wezwania Chrystusa do nawrócenia (Mk 1, 15) – wskazywał na konieczność przemiany serc przed bliskim przyjściem Pana (Nazarejczyk domagał się według niego nowej, ale współgrającej z Prawem Mojżeszowym moralności)[69]. Podobnie było u Straussa, według którego „życie Chrystusa, jako wzór człowieczeństwa, nie powinno być materiałem dla filozoficznych spekulacji czy teologicznych rozważań, ale naśladowanym modelem moralności"[70]. Renan ponadto akcentował zwrócenie się Jezusa ku ubogim, biednym, wypchniętym na margines, co znajdujemy również u Sienkiewicza – ten aspekt naśladowania Chrystusa staje się niezwykle trudny dla Winicjusza, a zwłaszcza Petroniusza, który m.in. dlatego chrześcijaństwa – pomimo przyznawania mu słuszności – nie przyjmie. Niezależnie od tego, jakiego Jezusa-moralistę, głosiciela miłości i miłosierdzia wybierano, pojawiało się niebezpieczeństwo spłycenia Jego misji i nauki[71]. W *Quo vadis* jednak, przy zachowawczym stosunku względem wysokiej chrystologii, można jedynie mówić o pogłębieniu wymiaru nauki miłości (Winicjusz, słuchając katechezy Piotra, dostrzega w szokującym dlań nauczaniu przejętym od Jezusa boski pierwiastek), której przykazanie Sienkiewicz „uczynił

67 Zob. D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 247–248.
68 E. Renan, *Żywot Jezusa*, s. 85–86.
69 Zob. M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 10.
70 [Cyt za:] D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 242.
71 Zob. Z. Mocarska-Tycowa, *Chrystus w literaturze…*, s. 305–306. Przeciwko utożsamianiu Chrystusa tylko z wielkim moralistą występował później ze swoim słynnym trylematem C.S. Lewis. Zob. tegoż, *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, przeł. M. Ponińska, Warszawa 1959, s. 74.

w powieści najwyższą etyczną maksymą, eksplikacją wiary i zasadą teologiczną"[72].

Tymczasem krytyka przekazu biblijnego prowadziła do zanegowania faktu równania się z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, co Chrystus czyni zwłaszcza u św. Jana (J 8, 52–59; 10, 30–38; 14, 8–11)[73], przypisując deifikację apostołom oraz późniejszym chrześcijanom. „Że Jezus nigdy nie uważał siebie za wcielonego Boga, to nie ulega wątpliwości" – pisał Renan, stwierdzając, że nie zgadzałoby się to z duchem judaizmu, z którego Jezus wyrastał. „Uważa się za coś więcej niż za zwyczajnego człowieka, ale oddziela go od Boga dal nieskończona"[74]. Nie inaczej myślał Strauss: „Jezusa należy postrzegać jako człowieka, jako osobowość stojącą w szeregu religijnych geniuszy wysoko, niech będzie i najwyżej, ale przecież będącego tylko człowiekiem, jak wszyscy inni"[75]. Jakby wbrew demityzatorom Sienkiewicz podkreśla za chrystologią Janową i Pawłową boskość Jezusa, Jego synostwo względem Boga Ojca (czyni to np. Akte w rozmowie z Ligią); w formule chrzcielnej (przekazanej w Mt 28, 19) przywoływana jest Trójca Przenajświętsza. Jako bóstwo, choć nie dokładnie w taki sam sposób, pojmują Chrystusa politeistyczni Rzymianie (obawiając się Jego zemsty i podziwiając łagodną śmierć, jaką daje swym wyznawcom), w tym Petroniusz – sceptyk, który zestawia go z Prometeuszem – przy czym, jak sam stwierdza: *„eheu*, Prometeusz podobno jest tylko wymysłem poetów, ludzie zaś wiarygodni mówili mi, że Chrystusa na własne oglądali oczy"[76]. Sienkiewicz wskazuje na autentyczność słów i życia Chrystusa jako uwiarygodnienie Jego posłannictwa, które – inaczej niż chcieliby Reimarus, Strauss czy Renan – nie mogło zostać zmyślone przez uczniów[77]. Chrystus jest więc Bogiem prawdziwym i wiarygodnym (nawet Petroniusz musi

72 T. Świętosławska, *Chrześcijanie i świat starożytny…*, s. 145.

73 Jako kontrargumenty przytacza się (starszy) obraz Jezusa w ewangeliach synoptycznych: bardzo ludzkiego (gniewa się, smuci, spogląda na innych z miłością i litością…), pozbawionego wszechwiedzy i (częściowo) wszechmocy, wreszcie odmawiającego obdarzenia go zarezerwowanym dla Boga epitetem „dobry" (Mk 10, 17–18; nieco inaczej jest to przedstawione w Mt 19, 16–17). Por. E. Dąbrowski, *Ewangelie…*, s. 105–106 oraz E. Day, *The Jesus of the Fourth Gospel* "The Biblical World" 1909, t. 34, nr 6. Renan dowodził, że nawet Janowy Chrystus nie mienił się Bogiem: „to nie może być echo myśli Jezusa (…). Oskarżenie, że ogłaszał się Bogiem lub za równego Bogu, uważa nawet Jan w swej ewangelii za oszczerstwo Żydów" Zob. E. Renan, *Żywot Jezusa*, s. 134.

74 E. Renan, *Żywot Jezusa*, s. 134.

75 [Cyt. za:]M. Skierkowski, *„A swoi Go nie przyjęli"…*, s. 30 (przyp. 65).

76 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 679.

77 Jeszcze wyraźniej podkreślił to w *Pójdźmy za Nim!*, gdzie Antea rozumuje: „Dlaczego by tak nauczał, skoro krzyż Mu jedyną zapłatą? Inni pragnęli władzy – On jej nie chciał, inni mienia – On pozostał ubogim; inni pałaców, uczt, zbytków, purpurowej odzieży, wykładanych perłowcem i kością słoniową wozów – On żył jak pasterz. Przy tym zalecał miłość, litość, ubóstwo, nie mógł więc być złym i łudzić umyślnie ludzi", stwierdza w końcu „Tyś jest Prawdą"; Zob. H. Sienkiewicz, *Pójdźmy za Nim!* [w:] tegoż, *Pisma*, t. XX, Warszawa 1896, s. 157, 165. Na podobnym argumencie prawdomówności zasadzał się częściowo wspomniany trylemat Lewisa. Por. C.S. Lewis, *O wierze…*, s. 74.

przyznać, że to „najuczciwszy z bogów"[78]), podczas gdy bóstwa rzymskie to – zgodnie z wczesnochrześcijańską tradycją apologetyczną – bóstwa fałszywe lub demony:

> (…) jeśliście nabudowali tyle pięknych świątyń i posągów na cześć bóstw złych, mściwych, cudzołożnych i fałszywych, czegóż byście nie dokonali dla czci jedynego Boga miłości i prawdy?[79]

> – Bogowie dali Rzymianom zwierzchnictwo nad ziemią – rzekł surowo Winicjusz.
> – Bogowie to złe duchy – odpowiedział z prostotą Ursus – a gdzie nie ma Rzymian, tam nie ma i zwierzchnictwa[80].

Zaznaczony jest wyraźny związek pomiędzy Chrystusem a Bogiem Żydów[81]. „Ty, Augusto, czcisz podobno hebrajskiego Jehowę, ale chrześcijanie utrzymują, że Chrystus jest jego synem, pomyśl więc, czy cię nie ściga gniew ojca"[82] – straszy Petroniusz podżegającą do prześladowań Poppeę. Jednocześnie, jak zauważyła Teresa Świętosławska, u Sienkiewicza eksponowane są inne przymioty Absolutu niż w Starym Testamencie:

> (…) w *Quo vadis* Bóg niewiele ma cech starotestamentowych. Jest ostatecznym kryterium dobra i zła; ujawnia się przez świat stworzony; jest transcendentny, a jednocześnie bliski; ponad stworzeniem, ale w stałym z nim kontakcie; poznawalny, gdy Mu się zaufa, uzna Jego moc, panowanie, dobroć, miłosierdzie. Lecz jednocześnie jest raczej Zbawicielem z Nowego Testamentu niż Pankreatorem. Jest „wszechdobrem", „wszechprawdą", „wszechmiłością" (…); „jeden, wszechmocny i miłosierny" (…); nakładający zobowiązanie wiary i miłości[83].

78 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 679.
79 Tamże, s. 399. Por. A. Nossol, *Quo vadis" Henryka Sienkiewicza…*, s. 113–114.
80 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 286. Podobne cechy demona nosi w *Pójdźmy za Nim!* dręcząca Anteę bogini Hekate. Por. H. Sienkiewicz, *Na Olimpie*, w której to noweli autor przedstawia sąd, jaki nad bogami Grecji i Rzymu – Zeusem, Posejdonem, Ateną, Afrodytą, Apollinem z Muzami i Bachusem – sprawują z woli Chrystusa św. Piotr i Paweł.
81 Por. T. Świętosławska, *Inspiracje…*, s. 262, 265.
82 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 541.
83 T. Świętosławska, *Chrześcijanie…*, s, 149. Por. taż, *Inspiracje…*, s. 265. Warto mieć na względzie także i to, że Sienkiewicz wyraźnie idzie za Pawłową myślą wyrażoną w Kol 3, 11, podkreślającą uniwersalny charakter chrześcijaństwa, wykraczający poza religię Żydów i ich Zakon; zaś przedstawiciele Narodu Wybranego – przełożeni synagogi, aktor Aliturus wyraźnie odcinają judaizm od sekty Chrystusa. Ówczesne badania wyraźnie dążyły do osadzenia Jezusa w judaizmie (zwłaszcza badania Reimarusa), choć dostrzegano, że przerastał On i wykraczał poza wierzenia ziomków (Renan).

Boski status Chrystusa uwiarygodnia także Jego nieustannie przypominane zmartwychwstanie, które jest fundamentem wszelkiej wiary i nadziei chrześcijańskiej (1 Kor 15, 13–19); tej samej, którą wlewają w doświadczanych chrześcijan Piotr i Paweł. To zaś – jak i nauka miłości – wiąże się z Chrystusową rolą Izajaszowego Męża Boleści. Pryzmat cierpienia jest tym, który winni mieć na względzie wierni w obliczu prześladowania oraz wstawiający się za Ligią Winicjusz: „pomnij, (…) że sam Bóg przeszedł przez mękę krzyżową”[84]. Także ukazując się Piotrowi, Chrystus kładzie w swej jedynej w powieści bezpośredniej wypowiedzi nacisk na przyjęcie cierpienia („(…) do Rzymu idę, by mnie ukrzyżowano raz wtóry”[85]), które poruszony apostoł akceptuje[86]. Takie ujęcie odpowiadało tendencjom epoki, której twórcy chętnie ukazywali Chrystusa jako cierpiącego[87]. Również i Renan wyeksponował cierpienie szlachetnego Nazarejczyka. Było ono jednak dla niego ostatnim akordem życia Jezusa; reszta należała do legendy:

> Spoczywaj w chwale, szlachetny ofiarniku! Dzieło twe zostało dokonane; rozpoczęła się już twoja boskość. Nie lękaj się, że wskutek jakiegoś błędu może jeszcze runąć wznoszona przez ciebie budowa. Stanąłeś już poza granicami ludzkiej słabości, już zaczynasz patrzyć z wyżyn niebiańskiego spokoju na nieobliczalne skutki swej działalności Za kilka godzin cierpień, które nawet nie dotknęły twej wielkiej duszy, zdobyłeś prawdziwą i najpiękniejszą nieśmiertelność. Przez tysiące lat świat będzie o tobie mówił! Niby sztandar naszych sprzeczności staniesz się symbolem, dokoła którego stoczą się najżarliwsze boje ludzkości. Bardziej żywy, niż za życia, od chwili skonu bardziej kochany, niż w czasie ziemskiej pielgrzymki, staniesz się do pewnego stopnia kamieniem węgielnym ludzkości, że targnąć się na twoje imię, będzie znaczyło to samo, co targnąć się na fundamenty świata. Zniknie granica pomiędzy tobą a Bogiem. Odniósłszy świetny tryumf nad śmiercią, obejmiesz władanie swego królestwa, a za tobą pójdą po drodze, którą sam sobie wytknąłeś, wielowieczni twoi czciciele[88].

84 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 530. Por. G. Leszczyński, *Złota legenda Henryka z Podlasia* [w:] *Sienkiewicz i epoki. Powinowactwa*, pod red. E. Ihnatowicz, Warszawa 1999, s. 97. Zdaniem Zofii Mocarskiej-Tycowej Sienkiewicz uciekł jednak od problemu cierpienia pokazując samo męczeństwo. Zob. Z. Mocarska-Tycowa, *Chrystus w literaturze…*, s. 299.

85 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 664.

86 Ks. Marek Starowieyski zwrócił uwagę na różnicę w ujęciu tej sceny u Sienkiewicza i w *Historiach apostolskich* Pseudo-Abdiasza z VI wieku: według jego wymowy teologicznej nie ma obecnej w *Quo vadis*, wprowadzonej być może przez Sienkiewicza lub jego informatorów, alternatywy (albo cierpi Piotr, albo Jezus), tylko cierpienie Chrystusa w Piotrze (Chrystus cierpi bowiem w każdym człowieku). Zob. M. Starowieyski, *„Quo vadis”…*, s. 94–97.

87 Zob. Z. Mocarska-Tycowa, *Chrystus w literaturze…*, s. 293–299. Dopatrzyć można się tutaj także odniesienia do popularnego w XIX wieku [por. D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 19 (przyp. 25)] traktatu Tomasza à Kempis *De Imitatione Christi* i jego koncepcji krzyża jako najdoskonalszej drogi wskazanej przez Jezusa. Por. tenże, I, XII.

88 E. Renan, *Żywot Jezusa*, s. 203–204. Słowa te warto porównać z Sienkiewiczowskim opisem zmierzającego na Golgotę Chrystusa w *Pójdźmy za Nim!*: „Szedł wśród urągowiska ciżby, jakby w zaświatowym zamyśleniu pogrążony, jakby oderwany już od ziemi, jakby niebaczny na okrzyki nienawiści lub jakby nad miarę nad miarę

Podobnie myślał Reimarus, widząc w krzyżu sromotne przerwanie misji Chrystusa, którego uczniowie wybronili przed klęską i zapomnieniem, przenosząc Jego kampanię do sfery ducha. Jest tu pewien bolesny wydźwięk, który niosło również chociażby zakończenie wyrastającego z ducha *first quest* dzieła *The Life and Morals of Jesus of Nazareth* (ok. 1819) pióra Thomasa Jeffersona, przedstawiające złożenie ciała Jezusa w grobowcu i zapieczętowanie go. Jak pisał Wojciech Gutkowski:

> Mityzacja Zmartwychwstania miała, w intencjach Renana i neoheglistów, uprawdopodobnić historyczną genezę chrześcijaństwa, uczłowieczyć Chrystusa, uczynić zeń symbol-wzór doskonałego człowieka bez uciekania się do nadprzyrodzonej motywacji. W istocie desakralizacja Zmartwychwstania powodowała destrukcję przesłania chrześcijańskiego, odbierała nadzieję, otwierała aksjologiczną pustkę[89].

Tymczasem Sienkiewicz (wierzący, że „powieść winna (…) nieść dobrą «nowinę»”[90]) wielokrotnie i dobitnie podkreśla, że krzyż – głupstwo dla pogan i zgorszenie dla Żydów (1 Kor 1, 22–23) – jest początkiem, a nie końcem; umęczony Chrystus to ewidentny Książę Życia (Dz. 3, 15[91])[92]. W usta Piotra autor *Trylogii* wkłada apologię Chrystusa triumfującego nad śmiercią i złem:

> Na Golgocie widziałem, jak Boga przybijali do krzyża. Słyszałem młoty i widziałem, jak podnieśli krzyż do góry, aby rzesze patrzyły na śmierć Syna człowieczego…
> … I widziałem, jak mu otworzyli bok i jak umarł. A wówczas, wracając od krzyża, wołałem w boleści, jako wy wołacie: „Biada! Biada! Panie! Tyś Bóg! Czemużeś na to pozwolił, czemuś umarł i czemuś utrapił nam serca, którzyśmy wierzyli, że przyjdzie królestwo Twoje? …”
> … A On, Pan nasz i Bóg nasz, trzeciego dnia zmartwychwstał i był między nami, póki w wielkiej światłości nie wstąpił do królestwa swego… [93]

Wyłączywszy naukę apostolską, liczne reminiscencje i wyobrażenia bohaterów, Chrystus osobowo nie pojawia się w powieści, wyjąwszy słynną scenę, zawartą pod koniec utworu, podczas której z ust uciekającego z Rzymu przed prześladowaniami Piotra pada tytułowe pytanie:

ludzkich przebaczeń przebaczający i nad miarę ludzkiej litości litościwy, bo już nieskończonością ogarnięty, już nad ludzkie złoto wyniesiony, cichy bardzo, słodki i tylko ogromem smutku całej ziemi smutny”. H. Sienkiewicz, *Pójdźmy…*, s. 163.

89 W. Gutkowski, *Wizje Zmartwychwstania w literaturze Młodej Polski* [w:] *Inspiracje i motywy…*, s. 257.

90 H. Sienkiewicz, *Listy o Zoli („Le Docteur Pascal”)* [w:] tegoż, *Pisma…*, s. 212.

91 Tytuł podaję za Biblią króla Jakuba; polskie przekłady mówią o „Dawcy” lub „Sprawcy życia/żywota”.

92 Podobnie w *Pójdźmy za Nim!* – „w takim razie niech będzie błogosławiona śmierć, jako koniec ziemskiej nędzy, jako zmiana gorszego szczęścia na lepsze, jako światło dla gasnących oczu i jako skrzydła, którymi się odlatuje w wieczystą radość!”. H. Sienkiewicz, *Pójdźmy…*, s. 157–158.

93 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 527.

> Wówczas Piotr zatrzymał się i rzekł:
> – Widzisz tę jasność, która zbliża się ku nam?
> – Nie widzę nic – odpowiedział Nazariusz.
> Lecz Piotr po chwili ozwał się przysłoniwszy oczy dłonią:
> – Jakowaś postać idzie ku nam w blasku słonecznym.
> (…)
> A z rąk Piotra kosztur podróżny wysunął się na ziemię, oczy patrzyły nieruchomie przed siebie, usta były otwarte, w twarzy malowało się zdumienie, radość, zachwyt. Nagle rzucił się na kolana z wyciągniętymi przed się ramionami, a z ust jego wyrwał się okrzyk:
> – Chryste!… Chryste!
> I przypadł głową do ziemi, jakby całował czyjeś stopy.
> Długo trwało milczenie, po czym w ciszy ozwały się przerywane łkaniem słowa starca:
> – *Quo vadis, Domine?*…
> I nie słyszał odpowiedzi Nazariusz, lecz do uszu Piotrowych doszedł głos smutny i słodki, który rzekł:
> – Gdy ty opuszczasz lud mój, do Rzymu idę, by mnie ukrzyżowano raz wtóry[94].

Opowieść tę Sienkiewicz zaczerpnął – zapewne pośrednio[95] – z *Dziejów Piotra Apostoła i Szymona*, wczesnochrześcijańskiego apokryfu, powstałego najpewniej przed końcem II wieku. Obraz Chrystusa jest w nich szkicowy i w zasadzie trudno mówić, by autor coś skopiował. W powieści ograniczył się zresztą do opisania Jego głosu (smutnego i słodkiego, współgrającego z wyobrażeniem Łukaszowym) i wizji świetlistej postaci, niedostępnej Nazariuszowi, widocznej tylko dla Piotra[96]. Jak zauważyła Zofia Mocarska-Tycowa, „Chrystus w *Quo vadis* jest Chrystusem przeżycia osobistego; obiektywna prawda tego przeżycia jest nieweryfikowalna, dana jedynie do wierzenia”[97]. Rodzi się pytanie, czy Sienkiewicz, ukazując Zmartwychwstałego jako wizję apostołów (informacja o cudownym wydarzeniu pochodzi zatem od osób trzecich; podobnie wcześniej w *Pójdźmy za Nim!* Piłat przekazuje Cinnie i Antei: „Wyobraźcie sobie, co ci znów rozpowiadają: że zmartwychwstał!”[98]; rozpowiadający to apostołowie, w mniemaniu

94 Tamże, s. 663–664.
95 Zob. M. Starowieyski, *„Quo vadis”…*, s. 100–101; ks. Starowieyski wskazał m.in. na możliwą rolę Henryka Siemiradzkiego jako przekazującego pisarzowi apokryficzną opowieść. Por. M. Bokszczanin, *Odbicie Quo vadis w listach Sienkiewicza* [w:] *Z Rzymu…*, s. 246.
96 W *Pójdźmy za Nim!* Chrystus jest również identyfikowany jako światłość, za którą chce podążać uzdrowiona Antea (Lech Ludorowski określił wizję kobiety jako artystyczną prefigurację sceny z *Quo vadis*. Zob. L. Ludorowski, *Posłowie* [do:] H. Sienkiewicz, *Pójdźmy…*, s. 91). Idea Jezusa jako światła współgra z przedstawieniem u Łukasza (Łk 2, 32) i Jana (J 1, 7–9; 8, 12; 12, 46) oraz w Dziejach Apostolskich (tak objawia się On Pawłowi pod Damaszkiem, którego odpowiednik z *Quo vadis* powołuje się na tamto doświadczenie).
97 Z. Mocarska-Tycowa, *Chrystus w literaturze…*, s. 303.
98 H. Sienkiewicz, *Pójdźmy…*, s. 176.

Rzymianina przedstawiciele „łatwowiernych i ciemnych tłumów"[99]), nie przyznawał racji Renanowi, Straussowi i Reimarusowi? Czy – z drugiej strony – nie stawał w pół drogi, nie będąc – używając biblijnej metaforyki – ani zimnym, ani gorącym?

Dotychczasowa analiza Chrystusowego wizerunku w *Quo vadis* wykazała, że Sienkiewicz równie często pisał przeciwko „nowinkarskim" zapędom uczonych, co zgodnie z ich hipotezami[100]. Biorąc jednak pod uwagę tak zdecydowane podkreślanie boskości Nazarejczyka, należy raczej skłonić się ku wspomnianemu indywidualistycznemu doświadczeniu Boga-człowieka, który wymyka się podejściu racjonalistyczno-materialistyczemu[101]. Jest to o tyle warte uwagi, że Sienkiewicz był raczej sceptykiem, tak więc ujęcie Renanowskie powinno mu być skądinąd bliskie[102]. Jednocześnie jednak istniała w autorze tęsknota za wyższym porządkiem i wiara w chrześcijaństwo oraz Chrystusa jako siły moralne, cywilizacyjne i mistyczne, zdolne podźwignąć tak jednostki, jak i narody czy cywilizację[103]. Z takiego ducha wyrosło najpierw *Pójdźmy za Nim!*, a potem *Quo vadis*.

Obraz Chrystusa, który wyłania się z *Quo vadis*, jakkolwiek pod pewnymi względami zbieżny z „żywotami historycznego Jezusa", jest w gruncie rzeczy adekwatny względem przedstawienia rzymskokatolickiego. Sienkiewicz nie naruszył w zasadzie żadnego z ortodoksyjnych dogmatów, także dlatego że się w nie specjalnie nie zagłębiał (nie poruszał zagadnienia natury Trójcy czy aspektów inkarnacji Logosu)[104]. W jego powieści znajdujemy „właściwą katechezę", zgodną z kanonem nowotestamentowym i teologią biblijną"[105]. Pomimo że ówczesna krytyka biblijna proponowała alternatywne obrazy Mistrza z Nazaretu i doko-

99 Tamże; wcześniej Piłat wspominał – mówiąc o zapowiadanym przez Chrystusa zmartwychwstaniu – „Tak przynajmniej głoszą jego uczniowie. Samego zapomniałem zapytać". H. Sienkiewicz, *Pójdźmy…*, s. 151.

100 Lesław Eustachiewicz wskazywał na Renana jako „świadomie wybierany wzór interpretacji" przy opisywaniu zjawisk nadprzyrodzonych, których w *Quo vadis* właściwie brak. Zob. tenże, *„Quo vadis"…*, s. 91; Julian Krzyżanowski, który do podobnych wniosków doszedł, analizując *Pójdźmy za Nim!*, kierował z kolei uwagę na ekstatyczno-wizjonerskiego ducha chrześcijan Sienkiewicza, którym – podczas chrztu Winicjusza – „zdało się", że słyszą niebiańską muzykę i widzą przybywających aniołów oraz krzyż i błogosławiące ręce Chrystusa – z tego ducha miałoby też pochodzić widzenie Piotra. Zob. J. Krzyżanowski, *Twórczość Henryka Sienkiewicza*, s. 188–189, 338.

101 Zob. L. Ludorowski, *Posłowie* [do:] H. Sienkiewicz, *Pójdźmy…*, s. 92–93; „to przecież także czytelna aluzja polemiczna do książki E. Renana", tamże, s. 93. Por. T. Świętosławska, *Inspiracje…*, s. 266: „Sienkiewicz zdaje się respektować starożytną zasadę, iż «Bóg jest zawsze większy» aniżeli ludzkie o nim myślenie".

102 Por. M. Gloger, *Sienkiewicz współczesny*, Bydgoszcz 2010, s. 166–191. Zdaniem Glogera interpretacje doszukujące się w powieściach pisarza odbicia jego autentycznej pobożności grzeszą prostodusznością. Zob. tamże, s. 190 (przyp. 40).

103 Zob. tamże, s. 188–189.

104 Por. przypomniany przez s. Noetzel stawiany Sienkiewiczowi zarzut przedstawiania chrześcijaństwa od strony emocjonalnej, co miało jednak uzasadnienie historyczne. O.B. Noetzel, *Biblia jako tworzywo…*, s. 61.

105 T. Świętosławska, *„Quo vadis?" Henryka Sienkiewicza…*, s. 203.

nywała rewizji jego przesłania, Sienkiewicz przedstawiał Go zgodnie z wizją głoszoną przez Tradycję Kościoła[106]. Reinterpretowanie wizerunku nie było celem pisarza, który na swój sposób tworzył pochwałę chrześcijaństwa, zaś prześladowanych za Nerona wiernych kojarzył z ofiarami represji ze strony zaborców i kulturkampfu[107]. Kreacja Chrystusa (zgodna z wysoką chrystologią św. Jana i Pawła oraz wizerunkami przedstawionymi przez Łukasza i Mateusza) i Jego pierwszych zwolenników spełniała funkcje apologetyczne wobec nasilającej się krytyki teizmu oraz podstaw chrześcijańskiego społeczeństwa. Sienkiewicz kładł nacisk na świadectwo apostolskie, uwiarygodnione krwią męczenników, oraz potwierdzające Jego słuszność zwycięstwo Kościoła Chrystusa (zapowiedziane przez Niego w Mt 16, 18) odniesione nad światem pogańskim. Świat ten pojmował jako rzeczywistość wypalonych i pustych idei (filozofia stoicka i epikurejska) oraz moralnej dekadencji, którą symbolizował dwór cesarski. Całą powieść przepełnia kontrast pomiędzy dwoma potęgami, zaś najmocniej wybrzmiewa on w przedostatnim zdaniu utworu: „I tak minął Nero, jak mija wicher, burza, pożar, wojna lub mór, a bazylika Piotra panuje dotąd z wyżyn watykańskich miastu i światu"[108]. Oczywiście, podejście takie pociągnęło za sobą uproszczenia i stereotypizację. Sienkiewicz starał się, by każda ze stron była różnorodna: wśród chrześcijan są Glaukus i Kryspus; wśród Rzymian – Tygellinus, Witeliusz i Watyniusz, ale i Seneka, młody Nerwa i Petroniusz. Nie uniknął jednak operowania czernią i bielą, zdecydowanie pozytywniej przedstawiając tych, którzy mieli po swojej stronie prawdziwego Boga-człowieka – nie tylko przynoszącego dobrą nowinę miłości i pouczającego o konieczności odnowy moralnej, ale i sytuującego nadzieje śmiertelników wyżej, ku życiu wiecznemu[109].

Późniejsi twórcy powieści podejmujących tematykę wczesnochrześcijańską pójdą zasadniczo jedną z dwóch dróg[110]. Pierwsza to droga zachowawcza, bliska Sienkiewiczowi. Wpisuje się ona w wielowiekowe „zmagania" Kościoła ze „świa-

106 Przywołując myśl Krzyżanowskiego: „Zrobił to (…) w sposób taki, by zwolennicy owej tradycji nie czuli się dotknięci. Odtworzył nastrój legendy, ale legendy bez cudów"; J. Krzyżanowski, *Twórczość Henryka Sienkiewicza*, s. 338.

107 Zob. tamże, s. 170–171 oraz M. Kosman, *„Quo vadis". Prawda i legenda*, Poznań 2000, s. 13.

108 H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, s. 696. Por. G. Leszczyński, *Złota legenda…*, s. 98, 104 oraz A. Martuszewska, *Antyczne parabole Sienkiewicza* [w:] *Sienkiewicz i epoki…*, s. 115–116.

109 Por. A. Krawczuk, *Chrześcijanie byli inni…*, s. 72–73 oraz H. Markiewicz, *Pozytywizm*, Warszawa 1980, s. 199–200. Zob. także: M. Kosman, *„Quo vadis"…*, s. 169. Sienkiewicz potrafił także przyznać, że z czasem (IV wiek) chrześcijanie niekoniecznie przewyższali moralnością pogan (stąd zarzucenie napisania powieści z czasów Juliana Apostaty). Zob. tamże, s. 225–227. Por. A. Krawczuk, *Chrześcijanie byli inni…*, s. 74.

110 Odnośnie do typologii fabuł „chrystologicznych" zob. D. Pniewski, *Przywłaszczenie i strata…*, s. 18–22. Dwoistość dróg cechowała również (i nadal cechuje) samą reinterpretację religii (według nurtu nadnaturalistycznego i antynadnaturalistycznego), zob. tamże, s. 244–245.

tem", których celem jest „Jezus wiary" jako „miejsce doświadczenia Boga", a także to, by „pomimo wielorakich sytuacyjnie uwarunkowań przedstawić autentyczny, zgodny z Ewangelią obraz Jezusa Chrystusa", stanowiącego „to (…), co specyficznie chrześcijańskie"[111]. Drogę tę obrali Lloyd C. Douglas z *Szatą* (1942) i *Wielkim Rybakiem* (1949), Jan Dobraczyński z *Listami Nikodema* (1952) lub *Świętym mieczem* (1953), Roman Brandstaetter z *Jezusem z Nazaretu* (1967–1973), czy ks. Mieczysław Maliński z *Jezusem* (1990–1993) i *Matką Jezusa* (1981). Druga z dróg to nawiązujący do spojrzenia autorów pokroju Renana demityzacyjny *quest*, beletrystyczne poszukiwanie historycznego Jezusa pod Chrystusem wiary[112]: spotkamy tu Roberta Gravesa z *Królem Jezusem* (1946), Nikosa Kazantzakisa z *Ostatnim kuszeniem Chrystusa* (1951), Anthony'ego Burgessa z *Człowiekiem z Nazaretu* (1979) czy Henryka Panasa z *Według Judasza* (1973) i *Judasza dziennikiem intymnym* (1985).

Bibliografia

Literatura podmiotowa:

Sienkiewicz H., *Quo vadis. Powieść z czasów Nerona*, Wrocław 2002.

Literatura podmiotowa pomocnicza:

August., *De consensu Evangelistarum.*

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia.*

Renan E., *Żywot Jezusa*, przeł. A. Niemojewski, Łódź 1991.

Sienkiewicz H., *Listy o Zoli („Le Docteur Pascal")* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 20, Warszawa 1896.

Sienkiewicz H., *Pójdźmy za Nim!* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 20, Warszawa 1896.

Thomas à Kempis, *De Imitatione Christi.*

111 A. Nossol, *„Quo vadis" Henryka Sienkiewicza…*, s. 115.

112 Wspomnieć można jeszcze, że za swojego pontyfikatu przeciwko takiej dychotomii występował obecny papież senior Benedykt XVI, pisząc apologetycznego *Jezusa z Nazaretu* (2007–2012), w którym stwierdzał: „Kto przeczyta kilka takich rekonstrukcji [mowa o obrazach historycznego Jezusa – M.G.], może od razu stwierdzić, że są one bardziej fotografiami ich autorów i ich własnych ideałów niż ukazywaniem Ikony, która straciła wyrazistość. (…) Myślę, że właśnie ten Jezus – Jezus Ewangelii – jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą"; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Część 1. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 6, 13. Stanowisko papieża (jak i jego książka) spotkało się z krytyką ze strony badaczy zaangażowanych w bieżący *quest of historical Jesus*. Por. D. Kot, *Czy Jezus Benedykta jest wiarygodny*, „Znak" 2011, nr 672 [online:] http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6722011dariusz-kotczy-jezus-benedykta-xvi-jest-wiarygodny/ 8 I 2017]; tenże, *Zagadka chrztu Chrystusa*, „Znak" 2009, nr 647, s. 55; zob. także: A. Piskozub-Piwosz i J. Kołak, *Twarze Jezusa* (wywiad z G. Vermesem), „Znak" 2009, nr 647, s. 22–23.

Literatura przedmiotowa:

Bokszczanin M., *Odbicie „Quo vadis" w listach Sienkiewicza* [w:] *Z Rzymu do Rzymu*, pod red. J. Axera i M. Bokszczanin, Warszawa 2002.

Bosch D.J., *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, przeł. R. Merecz, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 2010.

Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Warszawa 1994.

Carrier R., *The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, Annals 15.44*, "Vigiliae Christianae" 2014, t. 68, nr 3.

Day E., *The Jesus of the Fourth Gospel*, "The Biblical World" 1909, t. 34, nr 6.

Dąbrowski E., *Ewangelie. Ich powstanie i rodzaj literacki*, Warszawa 1938.

Ehrman B.D., *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, HarperOne 2012.

Eustachiewicz L., *„Quo vadis" Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1983.

Fiała E., *Egolatria w „Legendach" Andrzeja Niemojewskiego* [w:] *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, pod red. S. Fity, Lublin 1983.

German S.I., *Biblia w twórczości Żeromskiego* [w:] *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, pod red. S. Fity, Lublin 1983.

Gloger M., *Sienkiewicz współczesny*, Bydgoszcz 2010.

Grant M., *Neron*, przeł. A. Podzielna, Warszawa 1980.

Gutowski W., *Motywika pasyjna w literaturze Młodej Polski* [w:] *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, pod red. S. Fity, Lublin 1983.

Gutkowski W., *Wizje Zmartwychwstania w literaturze Młodej Polski* [w:] *Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, pod red. H. Filipowskiej i S. Fity, Lublin 1999.

Hart J.D., *Platitudes of Piety: Religion and the Popular Modern Novel*, „American Quarterly" 1954, t. 6, nr 4.

Jackson G.S., *"What Would Jesus Do?": Practical Christianity, Social Gospel Realism, and the Homiletic Novel*, "PMLA" 2006, t. 121, nr 3.

Kalinkowski S., *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II–V w.). Zarys rozwoju* [w:] *Atenagoras z Aten, Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1985.

Keller J., *Chrześcijaństwo pierwotne* [w:] *Religie uniwersalistyczne. Zarys dziejów*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1982.

Kosman M., *„Quo Vadis". Prawda i legenda*, Poznań 2000.

Kot D., *Czy Jezus Benedykta jest wiarygodny*, „Znak" 2011, nr 672.

Kot D., *Jezus zapomniany: prorok apokaliptycznego Królestwa*, „Znak" 2012, nr 691.

Kot D., *Zagadka chrztu Chrystusa*, „Znak" 2009, nr 647.

Krawczuk A., *Chrześcijanie byli inni niż w „Quo vadis". Dziwna sekta z katakumb*, „Polityka" 2000, nr 52.

Krawczuk A., *Neron*, Warszawa 1965.

Krzyżanowski J., *Twórczość Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1970.

Kudasiewicz, J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
Leszczyński G., *Złota legenda Henryka z Podlasia* [w:] *Sienkiewicz i epoki. Powinowactwa*, pod red. E. Ihnatowicza, Warszawa 1999.
Lewis C.S., *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, przeł. M. Ponińska, Warszawa 1959.
Ludorowski L., *Henryka Sienkiewicza „Quo vadis?" jako „epopeja chrześcijańska"* [w:] tegoż, *Wizjoner przeszłości. Powieści historyczne Henryka Sienkiewicza*, Lublin 1999.
Ludorowski L., *Posłowie* [w:] H. Sienkiewicz, *Pójdźmy za nim!*, Lublin 1996.
MacDonald R.D., *The Homer Epics and the Gospel of Mark*, Yale 2000.
Markiewicz H., *Pozytywizm*, wyd. 2, Warszawa 1980.
Martuszewska A., *Antyczne parabole Sienkiewicza* [w:] *Sienkiewicz i epoki. Powinowactwa*, pod red. E. Ihnatowicz, Warszawa 1999.
Mocarska-Tycowa Z., *Chrystus w literaturze pozytywizmu* [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, pod red. P. Nowaczyńskiego, Lublin 2001.
Noetzel O.B., *Biblia jako tworzywo literackie „Quo vadis"* [w:] *Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, pod red. H. Filipowskiej i S. Fity, Lublin 1999.
Nofer-Ładyka A., *Henryk Sienkiewicz*, Warszawa 1988.
Nossol A., *„Quo vadis" Henryka Sienkiewicza. Teologiczny aspekt konfrontacji dwóch światów* [w:] *Z Rzymu do Rzymu*, pod red. J. Axera i M. Bokszczanin, Warszawa 2002.
Otlewski S., *Sienkiewiczowskie kreacje bohatera biblijnego* [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze polskiej*, pod red. K. Stępnika i T. Bujnickiego, Lublin 2007.
Piskozub-Piwosz A. i Kołak J., *Twarze Jezusa* (wywiad z G. Vermesem), „Znak" 2009, nr 647.
Pniewski D., *Przywłaszczenie i strata. Romantyczne transfiguracje Jezusa*, Toruń 2014.
Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Część 1. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007.
Schwarzbach B.E., *Reason and the Bible in the So Called Age of Reason*, "Huntington Library Quarterly" 2011, t. 74, nr 3.
Skierkowski M., *„A swoi Go nie przyjęli" (J 1, 11). Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006.
Sonnenfeld A., *Napoleon as Sun Myth*, "Yale French Studies" 1960, nr 26.
Starowieyski M., *„Quo vadis" i apokryfy* [w:] *Z Rzymu do Rzymu*, pod red. J. Axera i M. Bokszczanin, Warszawa 2002.
Strzelczyk G., *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii*, Warszawa 2007.
Świętosławska T., *Chrześcijanie i świat starożytny w powieści „Quo vadis"* [w:] *Po co Sienkiewicz? Sienkiewicz a tożsamość narodowa: z kim i przeciw komu?*, pod red. T. Bujnickiego i J. Axera, Warszawa 2007.
Świętosławska T., *Inspiracje biblijne w powieści „Quo vadis?" Henryka Sienkiewicza* [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. 2, pod red. M. Kamińskiej i E. Małka, Łódź 1992.
Świętosławska T., *„Quo vadis?" Henryka Sienkiewicza. Od legendy do arcydzieła*, Łódź 2016.

Witwicki W., *Komentarz do Dobrej Nowiny według Mateusza* [w:] *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, przeł. i oprac. tenże, Warszawa 1958.

Wysocki M, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.

Zacharska J., *Sztuka przebaczania według Sienkiewicza* [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze polskiej*, pod red. K. Stępnika i T. Bujnickiego, Lublin 2007.

Żabski T., *Wstęp* [w:] H. Sienkiewicz, *Quo vadis. Powieść z czasów Nerona*, Wrocław 2002.

Mateusz Raj

studiuje filologię polską, spec. antropologiczno-kulturową, na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. W szczególności interesuje się problematyką etniczną i narodową w poezji i prozie. Artykuł publikowany w niniejszym zeszycie powstał pod kierunkiem prof. dr. hab. Bogusława Doparta i został wyróżniony w XXI Konkursie Prac Rocznych organizowanym przez Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szandor Kowacz Teodora Tomasza Jeża. Aspekty powieści

T.T. Jeż, konflikt etniczny, problemy narodowe, tożsamość, powstanie węgierskie 1848, narodziny nacjonalizmu

Problemem niniejszego artykułu jest powieść *Szandor Kowacz* Teodora Tomasza Jeża (Zygmunta Miłkowskiego) wydana po raz pierwszy w formie książkowej w roku 1861 w Wilnie, która na przykładzie wielonarodowej rodziny opowiada dzieje narodowo-etnicznego konfliktu serbsko-węgierskiego w chwili wybuchu Wiosny Ludów na obszarze historycznego Banatu. Artykuł stanowi próbę polemiki z dotychczasowymi ustaleniami na temat utworu, próbę redefinicji miejsca i znaczenia tekstu w dorobku Jeża oraz próbę naświetlenia niejednoznacznego wydźwięku dzieła. Kierunek podjętej przez autora interpretacji wyznacza chęć zrozumienia mechanizmów rządzących narodzinami nacjonalizmów i tożsamości narodowych ukazanych na kartach powieści, a także chęć odtworzenia założenia dydaktyczno-ideowego, które leżało u podstaw jej powstania.

Mateusz Raj

Szandor Kowacz Teodora Tomasza Jeża. Aspekty powieści

Szandor Kowacz Teodora Tomasza Jeża – powieść powstała na przestrzeni lat 1858–1860 – przez krytyków i badaczy (takich jak Eliza Orzeszkowa[1], Maria Ostrowska[2], Jerzy Bąbała[3], Stanisław Papierkowski[4] czy Stojan Subotin[5]) była uporczywie klasyfikowana jako „powieść południowosłowiańska". Nikt, co prawda, nie zdefiniował *explicite*, co oznacza „powieść południowosłowiańska", jednak niejakie pojęcie o tej kategorii daje praca Stojana Subotina. Wydaje się, że badacz rozumiał pod tym terminem przede wszystkim podjęcie przez Jeża wątków zarówno historycznych, jak i współczesnych, mających na celu rozbudzenie świadomości narodowej Słowian z Południa. Jednak już na początku rozważań dotyczących dzieła Jeża należałoby podać w wątpliwość wspomniane zaszeregowanie – chociaż samo umieszczenie akcji powieści na pograniczu etnicznym serbsko-węgierskim, wprowadzenie motywu emancypacji Serbów jako jednego z węzłowych problemów powieści czy wreszcie uczynienie Serbów pierwszoplanowymi bohaterami akcji mogłoby wydać się wystarczające, aby *Szandora* stawiać w jednym szeregu z innymi powieściami „południowosłowiańskimi"[6]. W analizach przeprowadzanych szczególnie przez Zdzisława Papierkowskiego i Subotina wyeksponowana została bardzo wyraźnie osobność *Szandora Kowacza*. Chociaż, z różnych przyczyn[7], ci

1 E. Orzeszkowa, *O powieściach T.T. Jeża z rzutem oka na powieść w ogóle*, „Niwa" 1879, t. 15, nr 97–98, 100–101.
2 M. Ostrowska, *T.T. Jeż (Zygmunt Miłkowski). Życie i twórczość*, Kraków 1936.
3 J. Bąbała, *Zygmunt Miłkowski a Słowiańszczyzna*, Warszawa 1939.
4 S.K. Papierkowski, *Lud serbski w powieściach T.T. Jeża*, Lublin 1962.
5 S. Subotin, *Legenda i prawda o powieściach południowosłowiańskich Teodora Tomasza Jeża*, „Pamiętnik Literacki" 1969, t. 60, z. 2, s. 41–63.
6 Są to: *Uskoki* (1881), *Narzeczona Harambaszy* (1882), *Dachijszczyzna* (1883), *Rotułowicze* (1884).
7 Sprawa „południowosłowiańskości" powieści Jeża nie jest przedmiotem ani pracy Subotina, ani Papierkowskiego. Pierwszy zajmował się bowiem odkłamaniem legendy, iż Jeż był wybitnym znawcą folkloru serbskiego oraz serbskich spraw narodowych 1. połowy XIX wieku, drugi natomiast ową legendę próbował potwierdzić.

badacze nie poświęcili temu zagadnieniu właściwego miejsca, to już sam sposób potraktowania przez nich powieści mówi wiele. Obaj bowiem nie omawiają jej szerzej, skupiając się na innych utworach Jeża, jakkolwiek Subotin uzasadnia to rzeczowo, wskazując na odmienną genezę szkicu i pozostałych powieści[8]. Z kolei Papierkowski, wydaje się, celowo zniekształca przekaz niesiony przez wspomnianą powieść, by potwierdzał on założoną przez niego tezę, jakoby Jeż był jednostronnym piewcą Serbii i serbskości. Już Kraszewski zauważa, że:

> Z poprzednich prac p. Jeża, które nam czytać się zdarzyło, nabraliśmy przekonania o (…) kierunku prac jego czysto narodowym, w niektórych, lecz nielicznych ustępach rażącym (…) zbyt jednostronnym poglądem na obecne położenie krajowe, broniącym zaciekle zasad swoich, potępiając, co tylko myślą jego nie jest. Nikt się (…) nie dziwi, że więcej czujemy miłości dla przekonań własnych, zasługa wtem, żeby i cudze uszanować godnie, powstać na to, co złem się wydaje, obowiązek obywatelski, potępić wszystko, co nie moje, dlatego tylko, że nie moje, zwie się zaciętością, fanatyzmem, zaporą trudną dla wszelkiego postępu. Zarzut ten stosuje się nie tylko do powieści – lecz i do wszytkich innych poważniejszego zakroju prac p. T.T. Jeża – nigdy on jednak nie może ciążyć na *Kowaczu* (…)[9].

Analiza Papierkowskiego ogniskuje się natomiast na tym jednym (z wielu) profilu Jeża – pisarza, który skrytykowany został przez Kraszewskiego. Ze zgoła odmiennym sposobem myślenia Jeża spotykamy się w *Szandorze Kowaczu*. Subotin słusznie podkreśla, że dziesięć lat, jakie dzieli *Szandora Kowacza* od *Uskoków* (kolejnej z „południowosłowiańskich powieści"), jest dystansem niemogącym zgoła pozostać niezauważonym[10]. Jeż-autor *Szandora Kowacza* i Jeż-autor pozostałych zaliczanych do tego nurtu powieści to dwaj całkowicie różni autorzy. Jeż, pisząc *Kowacza*, przenosi na jego karty inne doświadczenie niż to, które przekazuje w *Uskokach*, jak przekonująco dowodzi Subotin[11].

Powodem tego są wydarzenia zaszłe w życiu pisarza pomiędzy napisaniem tych dwóch dzieł, a więc w latach 1858–1870, jak choćby powstanie styczniowe czy kilkuletni pobyt w Belgradzie w środowisku serbskich działaczy narodowych. Stojan Subotin koncentruje się jednak głównie na rewidowaniu kwestii dotyczących tego, czy w „powieściach południowosłowiańskich" Jeża przekazany został czytelnikowi polskiemu rzetelny materiał historyczno-etnograficzny. W przy-

8 S. Subotin, *Legenda i prawda …*, s. 48.
9 J.I. Kraszewski, *Przegląd Literatury Krajowej – „Szandor Kowacz" przez Teo. To. Jeża*, „Gazeta Polska" 1862, nr 46, s. 2. W tym cytacie i we wszystkich pozostałych zachowano pisownię oryginalną.
10 S. Subotin, *Legenda i prawda …*, s. 49.
11 Tamże, s. 47.

padku *Szandora Kowacza* Subotin zdaje się sugerować, że nie należy tej powieści rozpatrywać w kategorii „źródła wiedzy", ponieważ Jeż, pisząc ją, nie był w stanie zgromadzić wystarczającej wiedzy potrzebnej do tego, aby w rzetelny sposób wypowiadać się o Słowiańszczyźnie. W nowych opracowaniach odnoszących się do Teodora Tomasza Jeża także próżno szukać zainteresowania *Szandorem Kowaczem*. Danuta Ossowska w pracy *„Gdy normy wszystkie z zawias wyskoczą". Literatura – emigracja – naród w projekcie dla Polski Teodora Tomasza Jeża* (2008) w zasadzie powtarza ustalenia wcześniejszych badaczy[12], podkreślając rolę *Uskoków* jako najwspanialszego dzieła Jeża w nurcie „południowosłowiańskim", zaś *Kowaczowi* poświęca stosunkowo niewiele miejsca[13]. Wspomniana badaczka podtrzymuje tezę o niezaprzeczalnej wartości epistemicznej „powieści południowosłowiańskich" Jeża, wskazując jedynie na pewne sfunkcjonalizowanie przyznania autorowi „uczoności" przez recenzentów i krytyków w latach 70. XIX wieku i w latach późniejszych[14]. Nie kwestionując niezaprzeczalnej wartości pracy Ossowskiej, trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że do rozpoznania myśli *Szandora Kowacza* wnosi ona raczej niewielki wkład. Również Krystyna Kaleta w pracy *Poglądy Teodora Tomasza Jeża na przykładzie powieści „Zarnica"* (2001) nie dostrzegła złożoności poglądów Jeża i roli *Szandora Kowacza*[15]. Polemiczny wydaje się sam projekt tego opracowania – próba zsyntezowania i ustalenia wiarygodnej reprezentacji poglądów pisarza (aktywnego w różnych niwach literatury przez niemal pięćdziesiąt lat) poprzez analizę tylko jednego dzieła. Dla niniejszych rozważań o istocie *Szandora Kowacza* opracowanie Krystyny Kalety (pozostające wartościowym studium *Zarnicy*) nie będzie przedstawiało istotnej wartości merytorycznej.

Na tle badań zarówno współczesnych, jak i dawniejszych z całą pewnością włączanie *Kowacza* do szeregu „powieści południowosłowiańskich" wydaje się dziś nie do obronienia. Jak wykażę w dalszym toku tej pracy, można stwierdzić, że w czasie tworzenia *Szandora Kowacza* Teodor Tomasz Jeż nie mógł być gorącym obrońcą serbskiej sprawy narodowej, jak chciałby widzieć go Stanisław Papierkowski. Nie dozwalają bowiem podtrzymywać takiego sądu rzetelne przestudiowanie biografii pisarza, jego wspomnień z czasów powstania *Kowacza*[16], a przede wszystkim przeczy temu wymiar ideowy powieści *Szandor Kowacz*. Po-

12 Szczególnie Marii Ostrowskiej.

13 D. Ossowska, *„Gdy normy wszystkie z zawias wyskoczą". Literatura – emigracja – naród w projekcie dla Polski Teodora Tomasza Jeża*, Olsztyn 2008.
Legenda i prawda… Subotina nie figuruje w bibliografii pracy Ossowskiej. Por. tamże, s. 327–335.

14 D. Ossowska, *„Gdy normy wszystkie z zawias wyskoczą"…*, s. 36–39.

15 K. Kaleta, *Poglądy Teodora Tomasza Jeża na przykładzie powieści „Zarnica"*, Kielce 2001.

16 T.T. Jeż, *Od kolebki przez życie. Wspomnienia*, t. 2, Kraków 1936, s. 188.

zostałe dzieła, obok których *Szandor* wymieniany był jednym tchem, czyli *Uskoki, Narzeczona Harambaszy, Dachijszczyzna, Rotułowicze*, są, istotnie, efektem szczerego rozmiłowania pisarza w serbskości, są też oczywistym i rzeczywistym dowodem, a także potwierdzeniem tezy Papierkowskiego. Ich wymiar społeczny, etnograficzny i polityczny jest bezsprzecznie i w przekonujący sposób proserbski. *Szandor Kowacz* jednak na ich tle staje się o wiele ciekawszy.

Felicjan Faleński, pierwszy recenzent *Szandora Kowacza*, napisał na łamach „Biblioteki Warszawskiej" (1861) o tej powieści w sposób następujący:

> Jest to gawędzenie tak powabne jak rzadko. Zalecamy tę książkę każdemu, ktoby sobie życzył zapomnieć się przez kilka godzin w miłem towarzystwie. Wyniesie ztamtąd nie tylko przyjemne wrażenie zabranej znajomości, ale się i przywiąże mimo wiedzy do osób, wcieli się w ich rodzinę, cieszyć się będzie ich radością, i użali się w końcu, że się im nie tak na świecie powiodło, jak na to zasłużyli. Tyle tam życia i prawdy tyle![17]

W tym samym tomie „Biblioteki Warszawskiej" Faleński zamieścił również obszerny esej poświęcony Edgarowi Allanowi Poe – tekst niepozbawiony wnikliwości spojrzenia i jak się zdaje, do dziś utrzymujący pewien walor poznawczy. W tym kontekście bardzo zaskakuje powierzchowność sądu autora w stosunku do powieści Jeża. Dziwi szczególnie skupienie się autora jedynie na tym, co Roland Barthes nazwałby „właściwą przyjemnością tekstu"[18], gdy w istocie ten aspekt, osiowy w krytyce Faleńskiego, nie powinien (czy wręcz nie może) określać całej wartości i zawartości *Szandora Kowacza*.

Kolejna recenzja, najbliższa powstaniu powieści, autorstwa Józefa Ignacego Kraszewskiego, opublikowana została na łamach „Gazety Polskiej" w roku 1862[19]. Spośród wszystkich znanych mi odczytań *Szandora Kowacza* ta wydaje się najtrafniejsza. Następna wartościowa interpretacja powieści wyszła spod pióra Elizy Orzeszkowej. Recenzja ukazała się drukiem w roku 1879 na łamach czasopisma „Niwa" w ramach szerszego artykułu o powieściach Jeża[20]. Orzeszkowa i Kraszewski znacznie głębiej niż Faleński (i późniejsi badacze) odczytali *Szandora Kowacza*, stawiając szereg frapujących hipotez, aczkolwiek nie odsłaniając przy tym pełni polityczno-społecznego wymiaru utworu Jeża. Zanim jednak będzie można zająć się weryfikacją poglądu Kraszewskiego i Orzeszkowej na powieść Jeża, trzeba przyjrzeć się samej powieści.

17 F. Faleński, *„Szandor Kowacz". Szkic T.T. Jeża*, „Biblioteka Warszawska" 1861, t. 4, s. 462.
18 R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997, s. 77–87.
19 J.I. Kraszewski, *Przegląd Literatury…*, nr 47, s. 1.
20 E. Orzeszkowa, *O powieściach T.T. Jeża…*, s. 118.

Szandor Kowacz wymusza na badaczu sięgnięcie do źródeł z zakresu historii politycznej, etnografii, etnologii i filozofii. Powieść dotyczy bowiem złożonego problemu narodowo-społecznego. Czytelnik postawiony zostaje wobec efemerycznego momentu narodzin świadomości narodowej, wobec relacji narodowościowych, mających miejsce w Monarchii Habsburskiej lat 40. XIX wieku, wreszcie wobec wojny na tle etniczno-emancypacyjnym. Aby uniknąć chaosu terminologicznego, przed przystąpieniem do właściwej interpretacji zaznaczmy, iż terminy: „świadomość narodowa", „uczucia narodowe" itp. odnosić się będą zawsze do konkretnego bohatera. Zatem „narodziny" lub „obudzenie", „odkrycie", „odnalezienie świadomości narodowej" nie będą odnosić się do szerokiego procesu kształtowania się uczuć narodowych w nieświadomych masach nieokreślonego narodowościowo ludu, a znaczyć będą indywidualny proces, drogę jednostki do określenia własnej tożsamości[21]. Wdając się w dyskusje dotyczące szczegółów (w tym chronologicznych) kształtowania się zbiorowego poczucia narodu jako wspólnoty kulturowej, przyjmuję (jak się wydaje – zgodnie z myślą wyrażoną w omawianej przeze mnie powieści), iż „serbskość" i „węgierskość" istniały w jakiejś historycznej formie i przeświadczenie to było dla Teodora Tomasza Jeża w czasie pisania *Szandora Kowacza* podstawą dla takiego, a nie innego sportretowania drogi jednostek do uzyskania pełni tożsamości narodowej.

W *Szandorze Kowaczu* bohaterowie powieściowi spełniają bowiem wielorakie role. Bohaterowie męscy zarysowani zostali przez Jeża w całej złożoności aspektów swojego istnienia. Jeż świadomie mówi o „narodowości huzarskiej" Sawy Simicza czy „narodowości urzędniczej" Janka Simicza. Używając języka współczesnej socjologii, można rzec, że „huzarskość" i „urzędniczość" były rolami społecznymi, za pomocą których austriacki aparat państwowy pragnął zaspokoić ludzką potrzebę utożsamienia się ze wspólnotą.

Jednak Sawa Simicz poza posiadaną „tożsamością huzarską" jest przede wszystkim mieszkańcem Szegedynu. Jeż, wprowadzając czytelnika w realia powieściowe, wiele miejsca poświęca szacunkowi, jakim Simicz był otoczony przez sąsiadów. Stelmach Sawa sportretowany został jako człowiek w pełni świadom tego, co sam osiągnął, natomiast nie dowiadujemy się niczego o rodzicach Sawy. Wiemy, że sam Sawa zaciągnął się do huzarów (o przymusowym wcieleniu nie ma mowy), wiemy, że jest mężem Anny, ojcem Janka, Łuki, Marijki, opiekunem Szandora, szanowanym członkiem szegedyńskiej społeczności. Zapisanie przez autora *explicite* „Sawa

21 N. Bończa-Tomaszewski, *Źródła narodowości – powstanie i rozwój polskiej świadomości*, Wrocław 2006, s. 14–15.

był Serbem z Banatu"[22] na tym etapie jest jedynie określeniem społecznego pochodzenia bohatera. Już nieco dalej czytamy: „huzary były jego prawdziwą ojczyzną"; czy dalej: „Serbskość pozostała mu tylko w rysach oblicza"[23]. Eliza Orzeszkowa nazwała wyjściową świadomość Sawy Simicza „naiwnym kosmopolityzmem"[24]. Termin ten powielił Stanisław Papierkowski w dokonanej przez siebie charakterystyce tej postaci[25]. Jego określenie jest jednakże krzywdzące i posiada jednoznacznie pejoratywny wydźwięk. Natomiast Sawa winien być pojmowany jako charakter pozytywny. Co skłoniło Orzeszkową i Papierkowskiego do przyjęcia takiego właśnie zrozumienia postaci starego Stelmacha? Wydaje się, że było to spowodowane charakterystycznym rozumieniem przez nich kategorii „narodowości" i „kosmopolityzmu". Sawa nie był kosmopolitą w rozumieniu znanym z komedii obyczajowej polskiego oświecenia. U Simicza bowiem nie obserwujemy bezkrytycznego przejmowania obcych obyczajów (tutaj nieserbskich): na przykładzie choćby urządzenia domu Simicza widać, że łączy on (w pokojowy i nieświadomy) sposób pierwiastki serbskie i węgierskie[26]. Poprzez małżeństwo z Węgierką, życie między Węgrami i szczerą z nimi przyjaźń jest Sawa Simicz postacią o *de facto* podwójnej tożsamości narodowej. Czytelnik jednak dostrzega to głównie dzięki opisowi obyczajów i charakterystyce Simicza, bowiem jak się później okaże, sam Sawa nie jest tego świadom. Właśnie na ten aspekt jakby mimochodem zwraca uwagę Orzeszkowa, pisząc, że Jeż sugeruje pokojowe współistnienie Węgrów i Serbów, za których wspólnego przeciwnika ma imperializm austriacki[27].

Jak się wydaje, Orzeszkowa dotknęła o wiele bliżej pierwotnej idei powieści Jeża niż badacze nam współcześni[28]. Cytowany już Papierkowski sugeruje bowiem, że Sawa odzyskał zatracone dawniej poczucie własnej serbskości, kiedy wybucha pełnią nienawiści wobec Węgrów po utracie syna[29]. Papierkowski nie zauważył manipulacji, którym został poddany Sawa Simicz; nie widział także skrupułów, jakie do samego końca targały nim w obliczu nowej sytuacji. Na tym

22 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz". Szkic*, oprac. W. Hahn, Warszawa 1948, s. 41.
23 Tamże.
24 E. Orzeszkowa, *O powieściach T.T. Jeża…*, s. 117.
25 S. Papierkowski, *Lud serbski…*, s. 39–40.
26 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz"…*, s. 25–27.
27 E. Orzeszkowa, *O powieściach T.T. Jeża…*, s. 119.
28 Cała praca *Lud serbski w powieściach Jeża* wykazuje daleko posuniętą tendencyjność. Autor dobiera fakty powieściowe w taki sposób, by udowodnić założoną tezę, jakoby Jeż był jednostronnym obrońcą Słowian południowych przed żywiołem zarówno niemieckim i tureckim, jak i węgierskim właśnie. *Szandor Kowacz*, najmniej przystający do tego założenia, potraktowany zostaje marginalnie, a jego wydźwięk przeinaczony. Tekst Papierkowskiego domaga się dzisiaj silnej krytycznej rewizji.
29 S.K. Papierkowski, *Lud serbski…*, s. 40–41.

tle widać wyraźną różnicę pokoleniową między (z jednej strony) starym Sawą a (z drugiej) Jankiem – jego synem rodzonym – i Szandorem – synem przybranym. W świadomości obu młodych (na skutek różnych czynników) rodzi się agresywne poczucie tożsamości narodowej, (odpowiednio) serbskiej i węgierskiej. Sawa jest tym człowiekiem, który póki kieruje się własnym rozumem, godzi pierwiastki węgierskie i serbskie, w żaden sposób ich nie wartościując ani nie szeregując. W opis Sawy wkrada się szereg niespójności na dwu poziomach podawczych[30]. W słowach narratora, zewnętrznych wobec samego Sawy, czytamy:

> Sawa był Serbem z Banatu i kawałek dalej [niechęć do Węgrów – M.R.] zatarła się jednakże w Sawie zupełnie, gdy pobył przez parę lat w huzarach, tym czysto narodowym, węgierskim wojsku (…); czy Serbskość pozostała mu tylko w rysach oblicza, pewnej powadze i powolności charakteru, ale z duszy i z serca znikła zupełnie[31].

Na poziomie drugim – w przytoczonych słowach bohatera i zachowaniach samego Simicza – nie jest to aż tak jednoznaczne. Sawa żyje bowiem na sposób węgierski, jednak w domu trzyma prawosławne ikony, czyli podtrzymuje wiarę przodków. Dzieci ochrzcił imionami zgoła nie węgierskimi: Łuka, Janko i Marijka; posługiwał się dwoma językami – serbskim i węgierskim, ożenił się z Węgierką, żył w węgierskim środowisku, a jednak własne dzieci nauczył języka serbskiego. Wychowując równocześnie Janka, Łukę, Marijkę i Szandora, nie wpoił im żadnej narodowej idei[32], ani serbskiej, ani węgierskiej. Podczas narady spiskowej zorganizowanej przez Janka dla szegedyńskich Serbów tylko Sawa smucił się równie zbrodniami Serbów na Węgrach i Węgrów na Serbach; jak czytamy: „udział Sawy był bardzo bierny, nieco nawet oporny”[33]. Z tych fragmentów wyłania się jednoznacznie obecny na kartach dzieła portret Sawy, nie tyle „naiwnego kosmopolity”, ile raczej rzecznika pokojowego współżycia, człowieka, którego świat zburzony został na skutek manipulacji.

Warto teraz porównać postawy Janka i Szandora, są one bowiem w pewien sposób przeciwstawne. Tym, co łączy synów Sawy (rodzonego i przybranego), jest narodzenie się w nich uczuć narodowych. Z dala od szczęśliwego domostwa starego stelmacha obaj dochodzą do przeświadczenia, że są odpowiednio Serbem i Węgrem. Pełnię tożsamości osiągają jednak, podążając różnymi drogami. Janko po ukończeniu szkoły został (za sprawą Memlauera) skierowany do pracy

30 Tamże, s. 41.
31 Tamże, s. 41.
32 Tamże, s. 70.
33 Tamże, s. 83.

jako pisarz pułkowy[34]. Można domniemywać, że kuratela Niemca rozciągała się znacznie szerzej nad młodym Jankiem, niżby mogło się początkowo wydawać. Oto dowiadujemy się bowiem, że:

> przeczytał on (…) rozmaitej treści książki, jakie z miasta do rąk jego zabłądziły. Tym sposobem zgromadziła się w głowie Janka pewna doza wiadomości, które on sam uporządkował jak mu się zdało najlepiej. (…) Książki ukazały mu inny świat, szerszy (…). Dusza jego napełniona była czymś nieokreślonym, co aż przelewało się z niej i Janko te przelewy zbierał starannie, znaczył wyrazami, które szykowały się jak w pieśni – do harmonii i rymu – i bardzo drobnym charakterem spisywał je sobie, a po spisaniu nie chował ani też nie pokazywał nikomu, ale skubał na drobne kawałeczki i wyrzucał za okno kancelaryjne. (…) Spisywania te tajemnych myśli Janka odbywały się w języku serbskim, pomimo że językiem dla niego urzędowym był niemiecki. I tak jak te dwa języki (…), tak też wyrobiły się w nim dwie natury: jedna powierzchowna, sztywna, druga wewnętrzna, tajemna[35].

Biorąc pod uwagę zachowanie Memlauera względem Marijki – podsuwanie jej literatury mającej odwieść ją od Szandora – można domniemywać, że niezupełnie przypadkiem odpowiednie książki „zbłądziły" do rąk Janka. Zważywszy dodatkowo na sąd, jaki przedstawia narrator:

> niektórzy mieli – i dotychczas jeszcze mają – uczonych, literatów i poetów za przyczyny owych fermentacyj [narodowych – M.R.] w Austrii, za podżegaczy. Nie! … oni byli wynikami. Fermentacje czuć się dały przed nimi (…)[36].

można z dużą pewnością stwierdzić, że uczucia narodowe Janka były głęboko zakorzenione, choć zgoła nieodziedziczone, ale wznoszące się na solidnych fundamentach lekturowych. Niewątpliwie Memlauer od samego początku kierował rozwojem duchowym młodzieńca.

Inaczej zgoła miała się sprawa rozwoju duchowego i tożsamościowego Szandora. Młody Kowacz, w przeciwieństwie do Janka, nie otrzymał wykształcenia poza umiejętnością liczenia i pisania ani nigdy nie miał okazji do rozczytania się w literaturze[37]. Uczucia jego prezentowały się bardzo mgliście, Jeż pisał: „i Szandor czuł głęboko, kochał silnie – ale co czuł i kochał, o tym sam dobrze nie wiedział"[38].

34 Tamże, s. 29, 33–34, 78.
35 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz"* …, s. 34.
36 Tamże, s. 68. Jakkolwiek nie sposób poprawiać Jeża, mówić, że mylił się, wskazując powstanie inteligencji narodowej jako skutek, nie zaś jako przyczynę odrodzenia, dzisiejsza refleksja nad rodzeniem się świadomości narodowej w XIX wieku wskazuje, że było nie tak, jak domniemywa Jeż. Patrz: E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991, s. 77–78; a także N. Bończa-Tomaszewski, *Źródła narodowości* …, s. 47–51.
37 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz"* …, s. 70.
38 Tamże, s. 70.

Nabycie tożsamości narodowej, czy raczej obudzenie jej, przyszło Szandorowi drogą „osmozy"; jak czytamy: „tu słyszał Madiarów, tam Słowian, ówdzie Niemców i widział ich zgrupowanych pod swoimi sztandarami. (…) Stanął przeto nasz Szandor przy sztandarze madiarskim". I nieco wcześniej:

> piosnki, okrzyki, nuty odzywały się w nim jak coś od dawna znanego, drogiego, a zachwycającego; pierś napełniała się jakimś porywającym chceniem, jakąś dumą, jakimś rwaniem się w wyższe sfery, w którym osobistość jego topiła się w osobistości całego narodu, a pomimo to cały naród w jednej piersi mieściła. A gdy [Szandor – M.R.] te wrażenia sprawdził (…), to powrócił do Szegedynu Madiarem[39].

Widać zatem, że tytułowy bohater, oddychając powietrzem Austrii doby Wiosny Ludów tuż przed jej wybuchem z całą siłą, samoistnie i niejako mimowolnie nabył tożsamość węgierską.

Różnica w stosunku Janka i Szandora do narodowości nie wyrażała się jedynie w sposobie nabycia świadomości narodowej, choć był on przyczyną znaczącej rozbieżności w rozumieniu i realizacji idei narodowej.

Przyjrzyjmy się poczynaniom Janka. W rozmowie z Memlauerem czytamy następujące wypowiedzi młodego Serba: „(…) postanowiłem sobie zginąć, jeżeli zginie nasza sprawa!… i dotrzymam!"; czy nieco dalej: „(…) tak – odparł Janko powolnie – Łuka zrobi… trzeba mu tylko powiedzieć… Łuka mnie posłucha… – i jakby gnieciony jakimś przeczuciem dodał: Biedny Łuka! … Ale tu nie ma brata!… albo raczej, tu nie można się wahać!"[40]. Widać, że dobro i życie swoje i rodziny stawiał Janko znacznie poniżej dobra narodowego. Gotów był poświęcić wszystko na ołtarzu wolnej Serbii. Świadectwo absolutnego braku wyczucia w sprawie narodowej dał Janko, gdy Sawa rozważał, co uczynić z pieniędzmi starego Kowacza zdeponowanymi dla Szandora, gdy ten już zaciągnął się do huzarów. Narrator, zanim udzielił głosu samym bohaterom, zwracał uwagę, że wszyscy w domu Simicza serdecznie żałowali odejścia Szandora, nawet drugi syn Łuka, indoktrynowany przez Janka, od pewnego czasu przejawiał nieokreśloną boleść. Tylko sam jeden Janko nie podzielał żalu rodziny. Sawa Simicz zastanawiał się, co uczynić z pieniędzmi Szandora, na co Janko odpowiedział mu następująco:

> – (…) te pieniądze zdadzą się jako zdobycz na wrogu.
> – Na jakim wrogu? … – zagadnął stary i spojrzał z góry na syna.
> – A na Szandorze! … – Wzrok Sawy wyraził zdziwienie i powątpiewanie. – Alboż Szandor

39 Tamże, s. 68–70.
40 Tamże, s. 78–81.

> nie Madiar? … – ciągnął Janko – albo Madiary nie wrogi Serbom? … alboż my nie Serby? … Szandor zaciągnął się do huzarów, a huzarzy to serce madiarszczyzny… on jutro będzie mordował naszych braci … użyjmyż jego majątku na to, aby naszym braciom dopomóc w bronieniu się od niego … Nie masz, ojcze, nad czym myśleć … Oddaj te pieniądze na sprawę serbską![41]

Słowa te, wypowiedziane w obecności Anny Simiczowej (Węgierki) oraz w obecności Sawy, dawnego huzara, w połączeniu z rozumowaniem przedstawionym podczas rozmowy spiskowej możemy śmiało uznać za przejaw nie najpiękniejszych młodych uczuć narodowych Janka. Janko, niedopuszczający możliwości pokojowego współistnienia, jawi się jako nacjonalista zorientowany na bratobójczą eksterminację przeciwnika.

Jak już wspomniano, Jeż zaznaczył:

> Chociaż ni przykłady, ni nauki domowe, ani rzemiosłowe wychowanie nie wpoiły weń [w Szandora – M.R.] od dzieciństwa idei madiarskiej, ale idea ta sama się w niego wcieliła, gdy przechodząc przez rozliczne miejsca, zrobił przegląd narodowości … [42].

Widać stąd, że dom Sawy Simicza w istocie nie wpajał żadnych poglądów narodowych. Nie wydaje się zatem słusznym jednoznaczne kategoryzowanie, jak czyni to Papierkowski:

> Serbami są: Sawa Simić i jego obaj synowie, Janko i Łuka, choć obaj mają w sobie część krwi madiarskiej po matce Węgierce, jak ich siostra Maryjka ma w swoich żyłach cząstkę krwi serbskiej po ojcu. Serbem naturalizowanym jest do pewnego okresu swojego życia bohater powieści, *Szandor Kowacz*[43].

Powyższy osąd badacza miał udowodnić stronniczość Jeża na rzecz Serbów. Korygując powyższe stwierdzenie, należy podkreślić, że u początku akcji powieści nie może być mowy o nazywaniu narodowości Sawy, Łuki, Szandora, Marijki i Anny. W 1847 roku, w dniu powrotu Szandora do Szegedynu, wyłącznie Janko jest osobą świadomą narodowo.

Zaprezentowana przez Jeża różnica poglądów między pokoleniem Sawy a jego dziećmi nie jest, wbrew temu, co sugerowałby Stojan Subotin, oderwanym od realiów czasu projektem, pomysłem pisarza na zobrazowanie procesu budzenia się narodów w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Podparcie tej diagnozy znajdziemy w pracy *Źródła narodowości…* Nikodema Bończy-Tomaszewskiego,

41 Tamże, s. 114.
42 Tamże, s. 70.
43 S.K. Papierkowski, *Lud serbski …*, s. 39.

w której autor pozwala sobie na kilka obserwacji o charakterze ogólnym, dotyczącym szerokiej tendencji emancypacyjnej ludów Europy. Jak czytamy:

> Jako pierwsi wobec możliwości (konieczności?) wyboru narodu stanęli ludzie określonego typu. Młodzi mężczyźni, ok. 20. roku życia, wywodzący się ze środowiska klerków nowego typu, takich jak wschodnioeuropejska inteligencja. Pozostawali oni na marginesie starego porządku i nie czuli się związani z grupą, z której się wywodzili, niezależnie od tego, czy była to szlachta, chłopstwo, czy mieszczaństwo. Mieli wielki, niezaspokojony przez szkołę głód wiedzy, który uzupełniali na własną rękę (…). Mieli silną osobowość i przejawiali skłonności do dominacji. Wybór narodowości, który zdeterminował ich życie, odczuwali jako gwałtowną punktową zmianę, coś porównywalnego z iluminacją[44].

W charakterystyce Janka czytamy natomiast: „I tak [poezją, literaturą, patrz przypis 10 – M.R.] nastroiwszy sobie duszę, nie mógł Janko dać sobie w kancelarii rady, a przy tym nie mógł powiedzieć o tym nikomu (…)"; i nieco wcześniej: „ale gdy to [uporządkowanie wiadomości – M.R.] uczynił, kancelaria wydawała mu się tak ciasną, a tak poziomą, że poczuł się w niej upokorzony wobec tego, co się nazywa godnością ludzką"; a w następnym akapicie:

> swoim usposobieniem wywierał Janko wpływ ogromny na rodzinę swoją (…), domownicy mieli wiarę w jego rozum i to przekonanie, że co Janko powie, to musi być, a z tego przekonania wypływało inne, że gdyby czego zażądał, to trzeba uczynić zadość[45].

Na tym tle – porównania ustaleń historyka i zapisu powieściowego – widać bardzo przekonująco, z jakim mistrzostwem Jeż oddał (dosyć płynne i wymykające się jednoznacznej kategoryzacji) uczucia towarzyszące rodzeniu się świadomości narodowej.

Istotne z punktu widzenia namysłu nad kwestią narodową i etniczną są zdarzenia na kartach powieści *explicite* nieukazane, jednak warte namysłu – losy tożsamości Janka. Kategoria wyboru nie dotyczy bowiem Szandora, którego biologicznych rodziców można nazwać Węgrami. Janko natomiast staje przed wyborem i podejmuje decyzję. Na kartach powieści dzieje się to w taki sam sposób, jak ujmuje to Bończa-Tomaszewski[46]. Młody Simicz, podobnie jak Wojciech Kętrzyński, którego przykładem dla zobrazowania szerokiej tendencji posługuje się Bończa-Tomaszewski, jest dzieckiem rodziców reprezentujących narody wchodzące w konflikt. Kętrzyński to syn Niemki i Polaka, zaś Janko to syn Serba

44 N. Bończa-Tomaszewski, *Źródła narodowości* …, s. 52–53.
45 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz"* …, s. 35.
46 N. Bończa-Tomaszewski, *Źródła narodowości* …, s. 68.

i Węgierki. Ojciec Kętrzyńskiego umiera, nie stanowiąc nigdy dla syna źródła polskości, które przyszły kierownik Ossolineum musi odnaleźć gdzie indziej. Młody Simicz również pozbawiony jest deklaratywnego ojcowskiego przykładu podtrzymania świadomości narodowej z winy postawy Sawy. Kontynuując lekturę analizy przypadku Wojciecha Kętrzyńskiego, dowiadujemy się, że z powodu utożsamienia się z polskością popadł on w bardzo złe relacje z matką. Narodowości czy uczucia Anny Simiczowej, powieściowej matki Janka i Szandora, nie są jednak przedmiotem szerokiego opisu.

W tym miejscu należy przyjrzeć się także portretom kobiet w *Szandorze Kowaczu*. Powieść ukazuje niewiele bohaterek żeńskich, są to bowiem Marijka (najszerzej scharakteryzowana), Anna Simiczowa, Eliza Kömeni, Baronowa Kömeni oraz pułkownikówny Gertruda i Katarzyna. W tym katalogu postaci kobiecych, w przeciwieństwie do ukazanych charakterów męskich, z których prawie każdy jest w pełni indywidualny, można wyróżnić pewne typy. Eliza Kömeni i jej matka Baronowa Kömeni ratują głównego bohatera powieści od śmierci. Zostały one jednak wprowadzone na karty utworu z powodu znacznie ważniejszej roli, podobnie jak cały epizod pesztański, który jest o tyle zaskakujący, że główny bohater powieści w zasadzie się tam nie pojawia, nie bierze udziału w akcji. Narrator wprowadza na scenę grupę zupełnie nowych bohaterów, na pozór w żaden sposób niezwiązanych z sensem powieści. Felicjan Faleński prostodusznie konstatuje:

> Najobszerniejszym ze wszystkich i najmniej szczęśliwym jest ustęp o pobycie Szandora w domu Kömenich. Znajdujemy także, że jest najmniej potrzebnym. Mogłaby być z tego całkiem osobna powiastka, ale najlepiej, żeby tego nie było wcale, bo nawet pod względem obrobienia nie jest to robota zbyt sumienna, a za to widocznie wysilona, bo za rozwlekła[47].

Autor być może ma nieco racji, mówiąc o niedociągnięciach warsztatowych, jednak nie docenia istotnej roli tego ustępu. Polemizowałbym także z owym „wysileniem", widać bowiem, że Jeż raptownie zmienia styl, gdy przestaje pisać o wojsku, a zaczyna pisać o cywilach; widać zmianę też wtedy, może najsilniejszą, kiedy nagle do akcji włączone zostają sfery wyższe. Ustęp ten (nieco przestylizowany) wydaje się lekki i pusty, jak życie pewnej części jego bohaterów. Do panny Elizy i jej matki we wspomnianym fragmencie jako kontrast wprowadzone zostają pułkownikówny – Katarzyna i Gertruda. Na pozór ma to charakter niewinnej anegdoty, dykteryjki dołączonej przez pisarza do właściwej treści, i tak właśnie rozumie to Faleński. Bohater powieści odnosi ranę w boju i wzięty zo-

47 F. Faleński, *„Szandor Kowacz". Szkic T.T.…*, s. 463.

staje na rekonwalescencję do jednego z wielu podobnych domów arystokracji węgierskiej. Węgrzy przechodzą do defensywy, znajdują się w odwodzie i do tego samego domu dokwaterowani zostają jacyś Niemcy. Powaga pisarska domagałaby się skupienia na pułkowniku, bo to właściwy wróg, tymczasem o nim w ogóle nie ma mowy. Pojawiają się natomiast jego córki i dwu innych wojskowych niemieckich: Ritter von Grüszkenwürsten oraz Graf von Hinterloch[48], których zupełnie przypadkowa perypetia wiąże z pułkownikównami. Gertruda i Katarzyna przedstawione są jako panny niesłychanie płytkie[49], lubujące się w sentymentalnej romansowości i prymitywnej sensacji. Odkrywają zamknięte na klucz drzwi do pokoju panny Elizy, w którym ukrywa się Szandor. Panny poinformowały o tajemniczej zamkniętej komnacie kawalerów von Grüszkenwürstena i von Hinterlocha, którzy z Katarzyną i Gertrudą utrzymywali znajomość jedynie w celu zbliżenia się do panny Elizy. Kawalerowie niezależnie od siebie podejmują ryzyko wtargnięcia do komnaty Elizy Kömeni, lecz demaskują siebie nawzajem. By zmazać dyshonor, który na nich ciąży, zorganizowany zostaje pojedynek, w którym obaj tracą życie. Pozornie z tej błahej dykteryjki nic nie wynika, a jednak, stawiając po jednej stronie rodzinę Kömenich, a po drugiej pułkownikówny, von Grüszkenwürstena i von Hinterlocha, można uświadomić sobie zamysł pisarza, aby sportretować dwie postawy i niejako dwa rodzaje arystokracji. Baron Kömeni i jego synowie walczą na wojnie, Baronowa i jej córka, jak tylko potrafią najlepiej, wspierają sprawę węgierską, są szczerymi patriotkami. Katarzyna, Gertruda i dwaj arystokraci niemieccy przedstawiają tu zerową wartość moralną, głupotę oraz postępowanie podług prymitywnych pobudek. Nawet pojedynek śmiertelny dla obu nie jest w oczach narratora wyrazem zdrowego poczucia honoru, tylko nieokreślonej jego aberracji[50]. Tak z pomocą zupełnie błahej powiastki[51] pisarz włącza do powieściowego katalogu postaw wobec sprawy narodowej także wyższe sfery.

48 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz" …*, s. 142.

49 Tamże, s. 141.

50 Tamże, s. 159.

51 Obfituje powieść Jeża w różne anegdoty i dykteryjki, którym jednak szkoda poświęcać osobną uwagę, gdyż nie reprezentują one podobnej wartości, jak ta narracyjna wycieczka do arystokratycznego światka. Nie jest jednak tak, jak chciałby Faleński, że owe różne wtrącenia i opowiastki istotnie są wyłącznie retardacjami; każdej z nich przypisać można w sposób bezsporny i jednoznaczny reprezentowanie pewnego aspektu składającego się na szeroki projekt intelektualny pod tytułem *Szandor Kowacz*. Na rozbiór funkcji każdego najmniejszego ustępu nie ma w tej pracy niestety miejsca. Poza tym istnieją także fragmenty nienarracyjne, dozujące pewien zasób informacji niezbędny dla właściwego zrozumienia tekstu. O funkcji owych *implikatur* pisał szeroko K. Cysewski; por. K. Cysewski, *Bariera kulturowa i dzieło literackie*, „Ruch Literacki" 1984, t. 1–2, s. 47; oraz K. Cysewski, *„Nasza powieść" (O Szandorze Kowaczu T.T. Jeża)* [w:] *Powieść polska XIX wieku*, Lublin 1992.

Nie jest prawdą, że *Szandor Kowacz* dotyka problemu narodowego jedynie w „stanie trzecim" wśród mieszczan, jakimi są Sawa i cała jego rodzina. Mało tego, narrator powieści wyraża wprost swoje zapatrywanie na rolę arystokracji w budzeniu ducha narodowego, czytamy:

> (…) kobiety, szczególnie te, którym los dał się urodzić w wyższych sferach społecznych, nie wiedzą, jak są potężne. Półsłówka ich, spojrzenia, uśmiechy więcej są częstokroć warte i większy wpływ wywrzeć są w stanie niż najuczeńsze przemowy. Co za szkoda, że te białogłowy w największej części są próżne![52]

A nieco wcześniej: „A przy tym w rozmowach z baronówną, aczkolwiek krótkich i pobieżnych, rozjaśnił się jego umysł; Szandor nie tylko czuł, ale i rozumiał sprawę, za którą walczył"[53]. Można zobaczyć w tych słowach nie tylko propozycję aktywnego na miarę sił i możliwości uczestniczenia w walce narodowej daną przez Jeża kobietom. Raz odchodząc bowiem w tym miejscu od zadeklarowanego jednostkowego rozumienia świadomości narodowej i procesu jej rozbudzania na rzecz kolektywnego, nie sposób nie pokusić się o hipotezę, że Teodor Tomasz Jeż proponuje program dla arystokracji, mówiąc: waszą rolą jest rozbudzać i podtrzymywać szczere uczucia narodowe ludzi niżej od was stojących.

Wracając do postaci żeńskich, Anna Simiczowa i Marijka Simiczówna uosabiają miłość i uczucia rodzinne. To Anna Simiczowa łagodzi gniew Sawy, gdy Szandor oznajmia rodzinie, że wstąpił do huzarów. Szandor mówi: „O, jakże smutno nie mieć ani ojca, ani matki!", na co Anna reaguje pierwsza i udziela błogosławieństwa przybranemu synowi[54]. Obie kobiety jednakowo przeżywają opowiedzenie się Szandora i Janka po przeciwnych stronach[55]. Jednak wybory te nie mają znaczenia w obliczu gorącego uczucia (matczynego, siostrzanego czy tego osobliwego, jakim była miłość Marijki do Szandora).

Zasadniczo powieść *Szandor Kowacz* w swej podstawowej warstwie treściowej osnuta została wokół wątku romansowego, który głęboko zanurzono w realiach czasu i miejsca akcji. Od samego początku wiadomo, że rzecz dzieje się w węgierskim mieście Szegedyn pozostającym pod berłem habsburskim. Jednak dokładne informacje o czasie akcji wprowadzone zostają przez autora dopiero, gdy jest to niezbędne, czyli w momencie, kiedy opowieść o miłości dwojga młodych ludzi zaczyna ustępować miejsca narracji dotyczącej wydarzeń społecznych i politycz-

52 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz"* …, s. 162.
53 Tamże, s. 162.
54 Tamże, s. 97–98.
55 Tamże, s. 116.

nych. Biorąc to pod uwagę, można wysnuć wniosek, że Jeżowi miłość jawi się jako nieznająca czasu, miejsca, narodowości i polityki, co pozostanie niezmienione do końca powieściowej akcji. Jednakże polityka jest tym czynnikiem, który wymaga wprowadzenia czasu rzeczywistego, wskazania konkretnej daty – 1847 roku[56]. Wielka polityka, odbijająca się dalekim echem w niewielkiej społeczności szegedyńskiej, staje się zadrą, przez którą niebawem dojdzie do zakażenia niszczącego zdrowe więzi społeczne, rodzinne. Nie naruszy jedynie miłości dwojga młodych ludzi.

W kontekście politycznym rzymska maksyma *divide et impera* nazywa wprost jeden z osiowych problemów *Szandora Kowacza*. Postać Leopolda Memlauera skupia w sobie całą politykę Monarchii Habsburskiej w wielonarodowym państwie. Rozpoznanie Orzeszkowej, która nazywa Memlauera intrygantem, ale przy tym postacią trzeciorzędną[57], jest niepełne. Podobnie Stanisław Papierkowski jedynie częściowo rozpoznaje złożoną rolę Niemca w teatrze stosunków węgiersko-serbskich, pisząc:

> (…) stare obietnice i intrygi polityki austriackiej, którą w powieści Jeża reprezentuje Leopold Memlauer Edler von Kronenschwert, zwany krótko Memlauerem. Jeż przedstawia go niedwuznacznie jako agenta politycznego Austrii w Szegedynie[58].

Czy w innym miejscu: „Janko staje się narzędziem w rękach nienawidzącego zarówno Serbów, jak i Węgrów Memlauera”[59]. Nie są to jednak rozpoznania wystarczające. Chociaż Memlauer istotnie nie jest (w rozumieniu tradycyjnym) bohaterem pierwszego planu, to jednak wydaje się postacią, która porusza całą akcją. Sawa Simicz i jego rodzina zostają zaplątani w przemyślnie ułożoną intrygę władz austriackich, której uosobieniem staje się arystokrata. Wprowadzając Niemca na scenę, Jeż charakteryzuje go w następujący sposób:

> W jego wdawaniu się z mieszczanami było coś protekcyjnego, ale zarazem troskliwego; lubił bowiem wchodzić w ich kłopoty miejscowe, w rozliczne zajścia nawet narodowościowe. Z Racami był Racem, z Madiarami Madiarem, z Wołochami Wołochem; mówił bowiem przy tym płynnie i dobrze wszystkimi miejscowymi językami[60].

Jednak już nieco dalej autor wspomina o tajemniczej korespondencji pisanej kluczem Memlauera z obiema stolicami. Cały opis autora lokujący Memlauera w wie-

56 Tamże, s. 67.
57 E. Orzeszkowa, *O powieściach T.T. Jeża* …, s. 118.
58 S.K. Papierkowski, *Lud serbski* …, s. 93.
59 Tamże, s. 39.
60 T.T. Jeż, *„Szandor Kowacz”* …, s. 63.

lonarodowym społeczeństwie Szegedynu jest ukierunkowany na uwydatnienie głębszych celów tego bohatera, co pozornie czyni go niespójnym. Nawet lakoniczny rys jego fizyczności pokazuje dobrze maskowaną dwulicowość. Jeż pisze:

> Na twarzy jego rozlany był wyraz dobroduszności, która jednakże, przypatrzywszy się jej bardzo uważnie, wydawała się maską, pokrywającą sobą jakby inną jakąś twarz, której pod nią domyślić się tylko było można, ale nie podobna było wyrzec, jaką była owa inna twarz (…)[61].

Nieco dalej, gdy poziom skomplikowania relacji narodowościowych zaczyna raptownie wzrastać, ukazany zostaje dom Memlauera najpyszniej ubrany w węgierskie symbole[62], a tuż dalej tenże bohater spiskuje w języku serbskim przeciwko Węgrom[63]. Memlauer prowadzi zza kulis od początku do końca sprawę Łuki Simicza. Podjudza Janka do zorganizowania konspiracji oraz do zlecenia Łuce przygotowań mających na celu wysadzenie prochowni[64]. Następnie, jak nie trudno się domyślić, jest powodem dekonspiracji i egzekucji Łuki Simicza. Widać to po jego reakcji, bowiem Memlauer uśmiecha się na widok śmierci i deklamuje: „Wirklicher… geheime… Rat…"[65], co można najprościej przetłumaczyć: „rzeczywiście, tajny Radca". Jeż stosuje tu pewną dwuznaczność: rozbicie austriackiego tytułu *Geheimrat* na *geheime Rat* sugeruje, że możemy rozumieć tę wypowiedź jako „rzeczywiście tajny Radca" i równie dobrze jako „rzeczywiście tajna rada (doradztwo)", ale także np. „prawdziwie tajny Radca". Tak czy inaczej dwuznaczność ta sugeruje z jednej strony to, że działania Memlauera zostały mu zlecone przez rząd w Wiedniu, z drugiej zaś, że jego „tajne doradzanie" doprowadziło do pożądanych skutków. To bowiem słowa Memlauera są ostatnim impulsem dla Szandora wahającego się, czy wstąpić do huzarów[66]. Wszystkie akcje prowadzone przez Niemca wiodą w krótkim zasięgu do zniszczenia rodziny Sawy Simicza, do zburzenia pokoju i szczęścia starca oraz jego żony, a w dalszym zasięgu do eskalacji konfliktu serbsko-węgierskiego – plotka o egzekucji Łuki powoduje wymordowanie przez Serbów całej węgierskiej wioski[67]. Z tych konsekwencji Memlauer doskonale zdaje sobie sprawę[68]. Wreszcie Niemiec winą za wydanie Łuki obarcza Szandora.

61 Tamże, s. 64.
62 Tamże, s. 75.
63 Tamże, s. 77.
64 Tamże, s. 70–81.
65 Tamże, s. 129.
66 Tamże, s. 88.
67 Tamże, s. 128.
68 Tamże, s. 129.

Tragiczny finał powieści na powrót łączy w Szegedynie losy wszystkich bohaterów pierwszego planu. Janko przybywa do rodzinnego miasta (przed oddziałami austriackimi), aby wysadzić węgierską prochownię, i czyni to z sukcesem. Do miasta przyjeżdża także Szandor – zjawia się on u matki, ojca oraz siostry-kochanki. Sawa Simicz, do szczętu zmanipulowany przez Memlauera, za pośrednictwem Janka przepędza Szandora z domu. Janko aranżuje zaręczyny Marijki z Memlauerem, podczas których dziewczyna ucieka do Szandora. Młodzi dosiadają koni i mają dołączyć do wojsk węgierskich oddalających się za drugi brzeg Cisy. Podczas ucieczki Szandor puszcza konia wpław rzeki, główny bohater i Marijka giną spleceni w miłosnym uścisku od strzałów żołnierzy austriackich.

W tym końcowym obrazie istotny jest sposób myślenia Szandora i jego decyzje. Bohater wybiera kochankę, co wiedzie go do dezercji. Okazuje się, że ostateczny wybór miłości oznacza także pewną śmierć. Tym samym Jeż daje do zrozumienia, że nie jest możliwe pogodzenie miłości do kobiety z miłością do ojczyzny. Jak podaje Nikodem Bończa-Tomaszewski na przykładzie Wojciecha Kętrzyńskiego i jego rozstania z kochanką, wybór „kochanka czy odzyskanie tożsamości narodowej" jest nieunikniony i w tej dychotomii kobieta oznacza śmierć, ojczyzna zaś – życie[69].

Prześledziwszy najbardziej interesujące rozwiązania i zabiegi, jakie zastosował T.T. Jeż w *Szandorze Kowaczu*, czas zapytać, jaką zatem hipotezę odnośnie do tej powieści stawiają Józef Ignacy Kraszewski i Eliza Orzeszkowa. W artykule *O powieściach T.T. Jeża* Orzeszkowa pisze:

> W łonie społeczeństwa prąd ów nowych pojęć i pragnień, podkopujący zwolna stary ustrój społeczny, spotkał się z prądem innym, wnoszącym w serca i pamięci ludzkie wzruszające wspomnienie tego, co było, a być przestało. Pierwszy dążył w przyszłość, drugi przybywał z przeszłości. Pierwszy budził do prac i przebudowań społecznych, drugi utrzymywał w stanie czuwania samopoczucie narodowe. Samopoczucie to, tlejące w sercach ogółu biernie, choć trwale, w piersiach i głowach jednostek wybranych rozpaliło się w miłość gorącą i czynną. Ztąd w owej porze powstały szeregi poetycznych i powieściowych utworów, tchnących rycerstwem i ofiarnością, walką za sprawiedliwość idei ukazujących się w światłach ideału. Z tego to prądu i w tej epoce, lubo w różnych jej chwilach powstały: *Wallenrod* i *Grażyna*, *Mohort* i *Margier*, *Kordecki* i *Annuncyata*. Twórcy tych dzieł przerzucali się w czasy minione, w pokolenia i obyczaje dawno zgasłe, lecz śród nich wynajdowali zawsze sytuacye i idee najlepiej odpowiadające drugiemu temu prądowi uczuć i pragnień, który

69 N. Bończa-Tomaszewski, *Źródła narodowości…*, s. 99–103, por. także: S. Freud, *Motyw wyboru szkatułek* [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 10, *Sztuki plastyczne i literatura*, Warszawa 2009.

> przenikał łono ich narodu. Wtedy to, i tym samym prądem przenikniony T.T. Jeż, napisał powieść swą: *Szandor Kowacz*. Przerzucił się on nie w czasy inne, lecz na inną ziemię, i śród niej znalazł obrazy ukochań tych, męczeństw i bohaterstw, które przedstawić zapragnął[70].

Natomiast Kraszewski zwięźle zanotował: „Powieść p. Jeża, której obce niebo sklepem, cudze pierwiastki aktorami, myślą i tendencją, jest naszą zupełnie narodową powieścią"[71]. Sam autor powieści we wspomnieniach nie odżegnywał się od podobnego stanowiska[72], a i publicystyka Jeża, pisana równolegle z *Szandorem Kowaczem*, w całości potwierdza projekcję sytuacji polskiej na pogranicze węgiersko-serbskie, jak wykazywał już Subotin[73]. To odczytanie prawdziwej istoty i znaczenia powieści ostatecznie obala przekonanie o jej „południowosłowiańskości" i dowodzi, że *Szandor Kowacz* Teodora Tomasza Jeża jest powieścią dotyczącą polskich realiów, niosącą naukę dla polskiego współczesnego czytelnika, a ubraną jedynie w zagraniczny, „południowosłowiański" kostium.

Nie sposób zatem nie zadać pytania: jakie procesy dotyczące dawnej Rzeczypospolitej odpowiadają tym ukazanym na kartach powieści? Otóż zasadą *divide et impera* kierowali się wszyscy zaborcy Rzeczypospolitej. W okresie poprzedzającym napisanie *Szandora Kowacza* praktyki uosobione w powieści przez Memlauera były domeną przede wszystkim Austrii i habsburskiego namiestnika Galicji, Franza Stadiona von Warthausena, któremu przypisuje się zwaśnienie katolików – Polaków – i grekokatolików – Rusinów – w latach 1847–1848. Podobnych „Memlauerów" historia polityczna podzielonej Rzeczypospolitej zna bardzo wielu. Wystarczy zacząć od urzędników najwyższej rangi, których imiona na trwałe skojarzyły się z waśnieniem ludów, jak wspomniany Franz Stadion w zaborze austriackim[74] czy Konstantin von Kauffman na Litwie, których zła sława opiera się w znacznej mierze na domysłach i plotce; byli bowiem *wirklich geheimen Rater*. Czy jednak spod podjętej przez Jeża próby pokazania polskiemu czytelnikowi mechanizmów nabywania świadomości narodowej, intryg wielkich mocarstw, dosięgających zwykłego człowieka i dla osiągnięcia korzyści politycznej, sprowadzających nieszczęście na podbite narody, rodziny, jednostki, nie wyłania się myśl społeczno-polityczna o uniwersalnym zasięgu? Czy „Memlauerem" nie dałoby się nazwać sułtana osmańskiego Abdülhamida II, który nastrajał wrogo względem siebie podległe mu żywioły – ormiański i turecki? Zbroił przecież

70 E. Orzeszkowa, *O powieściach T.T. Jeża…*, s. 113.
71 J.I. Kraszewski, *Przegląd Literatury…*, s. 2.
72 T.T. Jeż, *Od kolebki przez życie…*, t. 1, s. 283–284.
73 S. Subotin, *Legenda i prawda…*, s. 47.
74 H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Wrocław, 1986, s. 200–210.

sąsiada przeciwko sąsiadowi, a żyjące we względnym pokoju narody zaprowadził na ścieżkę wojny wiodącą wprost do rzezi Ormian w latach 1915–1917. Podobnych przykładów istnieje dużo. Istotą fenomenu *Szandora Kowacza* jest bowiem właśnie to, że prezentuje on *de facto* paletę uniwersalnych zachowań pozytywnych i negatywnych, pokazuje działania i skutki czynników zewnętrznych, jak i siłę politycznej manipulacji; nakreśla role, jakie winny pełnić w kształtowaniu się tożsamości narodowej konkretne grupy społeczne, ale przede wszystkim – uzmysławia czytelnikowi, że jest możliwe pokojowe współistnienie narodów przez jednostkę tożsamości hybrydycznej.

Bibliografia

Literatura podmiotowa:

Jeż T.T. (Miłkowski Z.), *„Szandor Kowacz". Szkic,* oprac. W. Hahn, Warszawa 1948.

Literatura przedmiotowa:

Bąbała J., *Zygmunt Miłkowski a Słowiańszczyzna,* Warszawa 1939.

Barthes R., *Przyjemność tekstu,* przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997.

Bończa-Tomaszewski N., *Źródła narodowości – powstanie i rozwój polskiej świadomości,* Wrocław 2006.

Cysewski K., *Bariera kulturowa i dzieło literackie,* „Ruch Literacki" R. 24 (1984), t. 1–2.

Cysewski K., *„Nasza powieść" (o „Szandorze Kowaczu" T.T. Jeża)* [w:] *Powieść polska XIX wieku,* Lublin 1992.

Eile S., *Literature and Nationalism in Partitioned Poland 1795–1918,* Londyn 2000.

Faleński F., *„Szandor Kowacz". Szkic T.T. Jeża,* „Biblioteka Warszawska" 1861, t. 4.

Freud S., *Motyw wyboru szkatułek* [w:] tegoż, *Dzieła,* t. 10, *Sztuki plastyczne i literatura,* Warszawa 2009.

Gellner E., *Narody i nacjonalizm,* przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991.

Jeż T.T. (Miłkowski Z.), *Od kolebki przez życie. Wspomnienia,* oprac. A. Lewak, A. Brückner, t. 1–3, Kraków 1936.

Kaleta K., *Poglądy Teodora Tomasza Jeża na przykładzie powieści „Zarnica",* Kielce 2001.

Kraszewski J.I., *Przegląd Literatury Krajowej – „Szandor Kowacz" przez Teo. To. Jeża,* „Gazeta Polska" 1862, nr 46–47.

Orzeszkowa E., *O powieściach T.T. Jeża z rzutem okiem na powieść w ogóle* [w:] „Niwa" 1879, t. 15, nr 97–98, 100–101.

Ostrowska M., *T.T. Jeż (Zygmunt Miłkowski). Życie i twórczość,* Kraków 1936.

Ossowska D., *„Gdy normy wszystkie z zawias wyskoczą". Literatura – emigracja – naród w projekcie dla Polski Teodora Tomasza Jeża,* Olsztyn 2008.

Papierkowski S.K., *Lud serbski w powieściach T.T. Jeża,* Lublin 1962.

Subotin S., *Legenda i prawda o powieściach południowosłowiańskich Teodora Tomasza Jeża*, „Pamiętnik Literacki", t. 60, z. 2, s. 41–63, Warszawa 1969.
Wereszczycki H., *Historia Austrii*, Wrocław 1986.

Monika Piotrowska
absolwentka historii i filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka Wydziału Historycznego UJ. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na dziejach i literaturze PRL-u. Przygotowuje dysertację doktorską pt. Biografia Stanisława Radkiewicza (1903–1987). *Interesuje się językami, kulturą i kuchnią Płw. Iberyjskiego. Jej pasją są podróże oraz historyczne i literackie gry terenowe.*

Rokokowe widowisko hrabiego, czyli literacka łamigłówka *Rękopisu znalezionego w Saragossie* Jana Potockiego. Rekonesans

Jan Potocki, rokoko, romantyzm, oświecenie, maskarada, mistyfikacja, zabawa, gra, przedstawienie, *Rękopis znaleziony w Saragossie*

Rękopis znaleziony w Saragossie powstawał w latach 1791–1815, był więc faktycznie dziełem życia Jana Potockiego (1761–1815). W swym szkicu staram się omówić miejsce powieści w historii literatury. Należy ona do repertuaru dzieł rokokowych powstałych w kulturze dworskiej na przełomie XVIII i XIX wieku. Motyw maskarady odgrywa w niej kluczową rolę fabularną. Szkic koncentruje się na zagadnieniu teatralizacji świata przedstawionego w powieści oraz na problematyce epistemologicznej skupionej wokół dylematu: co jest realne? A co jest tylko fikcją? Teatralność u Potockiego ma swe uzasadnienie estetyczne i ideologiczne. Potocki za pomocą mistyfikacji prowadzi czytelnika do odkrycia prawdy m.in. o ludzkiej naturze poddającej się złudzeniom zmysłów.

Monika Piotrowska

Rokokowe widowisko hrabiego, czyli literacka łamigłówka *Rękopisu znalezionego w Saragossie* Jana Potockiego. Rekonesans

Wstęp

Rękopis znaleziony w Saragossie powstawał w latach 1791–1815, był więc faktycznie *opus vitae* Jana Potockiego (1761–1815). Przełom dwóch epok odcisnął na nim swoje piętno. Powstały bowiem dwie autorskie wersje powieści: pierwsza z lat 1804–1808 oraz późniejsza z okresu 1810–1815. Starsza wersja charakteryzuje się kompozycją szkatułkową, zaś w nowszej całość została ułożona w sąsiadujących ze sobą blokach narracyjnych[1]. W dobie oświecenia język francuski stał się uniwersalnym kodem kultury europejskiej. Dlatego to nim posługiwał się hrabia, kierując swą twórczość do międzynarodowego grona czytelników[2]. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie związków *Rękopisu* z nurtem rokokowym literatury oświeceniowej oraz przybliżenie stanu badań nad powieścią. Przedmiot rozważań stanowi pierwsza, najpopularniejsza wersja dzieła.

„Cała powieść jest jedną wielką igraszką z czytelnikiem, któremu Potocki każe bać się i śmiać – i to nawet nie na przemian, lecz równocześnie" – stwierdziła Maria Cieśla[3]. Natomiast badacz francuski, François Rosset zachwycał się szczególną tonacją, w której utrzymany jest *Rękopis*. Oto łączą się w nim „farsa z tragedią, zabawa z napięciem, czysta radość z najgłębszym lękiem"[4]. Tak właśnie przejawia się fascynacja Potockiego różnorodnością świata, która ostatecznie objawia swo-

1 Por. J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, przeł. A. Wasilewska, Kraków 2015.
2 Z powyższych względów wielu badaczy sytuuje Rękopis raczej poza obszarem literatury polskiej. Zob. A. Wasilewska, *Od Potockiego do Pereca. Pięć rozmów o literaturze francuskiej*, Gdańsk 2009.
3 Zob.: M. Cieśla, *„Rękopis znaleziony w Saragossie" rozpisany na głosy*, „Pamiętnik Literacki" 1973, nr 4, s.56.
4 F. Rosset, *Nowe, prawdziwe wydanie „Rękopisu znalezionego w Saragossie" Jana Potockiego*, „Zeszyty Literackie" 2006, nr 95, s. 184.

ją jedność. Ekwiwalentem tezy o powtarzalności wszystkich zdarzeń, na której zasadza się cała fabuła powieści, jest misterna kompozycja szkatułkowa. O dziele pisano bowiem jako o „egipskim hieroglifie", „zachwycającej perle" i „egzotycznej arabesce"[5]. Dlatego też *Rękopis* należy do repertuaru dzieł rokokowych[6]. „Operowanie stylizacją i maską, aluzją i groteską"[7] doskonale charakteryzuje bowiem szkatułkową powieść Potockiego. Jak zauważył Edmund Rabowicz:

> Sztuka rokoka odżegnywała się od pełnienia funkcji dydaktycznych i moralistycznych. Jeżeli stawiała sobie cele poznawcze, to chodziło przede wszystkim o odkrywanie bogactwa zmysłowej i emocjonalnej percepcji świata, o grę intelektualną, a nie o afirmowanie ustalonych już sądów czy postaw (…) Przedkładano budowę cykliczną, złożoną z drobiazgów nad jedną wielką kompozycję zwartą („galerie portretów", cykle erotyków, zestawy kart „flirtu")[8].

Proponowano czytelnikowi wciągnięcie go w literacką zabawę, oddalającą go od trosk szarej codziennej rzeczywistości. Różne techniki odrealniania przedstawionego świata: wizyjność, zacieranie granicy między rzeczywistością a fantastyką (zarówno baśniową, orientalną, jak i ludową), między autentyzmem a utopią sprawiały, że czytelnik zastanawiał się nad naturą wszechświata, a jednocześnie zaciekawiony odkrywał ją na nowo. Rokoko przyczyniło się do rozwoju indywidualizmu i uczyło subiektywnego spojrzenia na świat. François Rosset uznał, że celem tego dzieła było sparodiowanie kanonów i modeli gatunku powieściowego wypracowanych dotychczas w literaturze. Wieloaspektowość charakteru powieści wynika ze skrzyżowania się w niej najróżniejszych tendencji estetycznych i literackich czasów, w których żył autor[9]. W opinii Rabowicza „Potocki jest bezspornie największym talentem polskiego rokoka", a jednocześnie to „również pisarz najgłębszy filozoficznie, jedyny bodaj z twórców tego prądu, który tak rozszerzył jego horyzonty ideowe"[10].

Do nurtu rokokowej literatury oświeceniowej należy chociażby koncepcja gry z czytelnikiem, który wraz z bohaterem odkrywa coraz to nowsze poziomy w narracyjnym labiryncie – misternej łamigłówce. Aleksander Brückner przy-

5 Cyt. za: I. Grodź, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, Poznań 2005, s. 39.
6 Rokoko – utworzone z francuskiego 'rocaille' (skamielina, rodzaj dekoracji imitujących muszlę, małżowinę). Ów motyw rozpowszechnił się w sztuce europejskiej po 1734 roku; rokoko to też określenie stylu życia kulturalnego w 1. połowie XVIII wieku.
7 E. Rabowicz, *Rokoko* [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 2002, s. 520–521.
8 Tamże.
9 Cyt. za: W. Piotrowski, *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezionego w Saragossie"*, Słupsk 1993, s. 163.
10 E. Rabowicz, *Rokoko* [w:] *Słownik literatury*…, s. 524.

znał Potockiemu tytuł pierwszego powieściopisarza polskiego, gdyż „Potocki, nie Krasicki w *Doświadczyńskim* czy *Podstolim*, ani żaden inny nasz pisarz dawny, stworzył pierwszy, prawdziwie ciekawy romans”[11]. Jego opinia sugerowałaby raczej błahy i czysto rozrywkowy charakter dzieła Potockiego[12]. Inni badacze wskazują natomiast, że racjonalny sposób rozwiązania głównej intrygi (a także większości wątków pobocznych) tego rokokowego dzieła jest głęboko zakorzeniony w estetyce i filozofii Wieku Rozumu, a co za tym idzie, obok wartości rozrywkowych zawiera także wartości poznawcze[13].

Maskaradowe imaginarium

Ludzie oświecenia chętnie poddawali się iluzyjnemu przeświadczeniu o zmianie tożsamości. Widowiska maskaradowe wiązały się ze scenerią, którą można było wykorzystywać na wiele sposobów. Stwarzała ona możliwość złudnych wędrówek w czasie i przestrzeni. Przebieranki o mistyfikatorskim charakterze przybierały postać ekscytującej gry. U podstaw tych emocji leżały niepokój powodzenia całego przedsięwzięcia, a jednocześnie owa ciekawość i dreszcz podejmowanego ryzyka. Atrakcyjna dla mistyfikatora była możliwość obserwacji zachowania otaczających go osób, nieświadomych manipulatorskich zabiegów. Interesujący zaś dla obu stron był moment demistyfikacji zarówno dobrowolnej, jak i odkrytej przez otoczenie. Dlatego można mówić o zjawisku „oświeceniowej maskaradomanii” (określenie Janusza Ryby)[14], której wyrazem stało się wiele dzieł literackich podejmujących temat mistyfikacji tożsamości i iluzji rzeczywistości, m.in. *Kubuś Fatalista i jego Pan* Denisa Diderota, *Mnich* Matthew Gregory'ego Lewisa, *Italczyk albo Konfesjonał Czarnych Pokutników* Ann Radcliffe, *Przygody kawalera de Faublas* (1787–1790) Jeana Baptiste'a Louveta de Couvray i *Przypadki Idziego Blasa* Alaina-Renégo Lesage'a (1715–1735). Za sprawą ogromnego bogactwa motywów mistyfikatorskich wyrażających się w różnorodności autorskich intencji ideowo-artystycznych, a zarazem na pla-

11 A. Brückner, *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911, s. 24.
12 Zob. Z. Sinko, *Romans* [w:] *Słownik literatury…*, s. 527–530.
13 W tok narracji zostały wplecione obszerne rozważania matematyczne i filozoficzne, dzięki czemu niektóre fragmenty *Rękopisu* nawiązują do jednego z najważniejszych gatunków oświecenia – powiastki filozoficznej. Tadeusz Sinko wykazał, że Potocki jako wybitny człowiek oświecenia zawarł w powieści różne koncepcje światopoglądowe epoki takich filozofów i myślicieli jak m.in.: Johna Locke'a jako teoretyka poznania czy Woltera jako deisty i głosiciela tolerancji religijnej. Zob. T. Sinko, *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920.
14 J. Ryba, *Maskarady oświeconych*, Katowice 1998, s. 18.

nie fabularnym w szerokim repertuarze sytuacji i zachowań postaci wizerunek obyczajów świata maskaradowego osiągnął w literaturze oświecenia swą pełnię.

Jednakże najdoskonalszym dziełem wykorzystującym motyw mistyfikacji wydaje się *Rękopis* Jana Potockiego, gdyż kanwą tej powieści na wszystkich poziomach narracji stała się właśnie maskarada i zabiegi mistyfikatorskie wobec głównego bohatera, Alfonsa van Wordena. Powieść jest w gruncie rzeczy teatralnym widowiskiem, „konsekwentnie umownym, kostiumowym, aktorskim (…), nawet natura zostaje wzięta w nawias i staje się dekoracją”[15]. To szczególnie atrakcyjny przykład gry rzeczywistości z iluzją za pomocą tzw. przebieranek poznawczych. Otwiera się przed nami wspaniały teatr imaginacji, w którym mimika, gestykulacja i kostium wspomagają słowa, kiedy one same mogłyby okazać się zawodne.

Czytelnik widzi tylko kostiumy i maski. Stara się traktować powieść jako zwierciadło, które przedstawia realne wydarzenia. Podróż-maskarada to spektakl przygotowany przez Gomelezów. Na głównym poziomie narracji w opowieści ramowej opisującej przygody Alfonsa, z polecenia wpływowego rodu, bohater zostaje otoczony postaciami iluzorycznymi, które udają kogoś innego i opowiadają mu swoje niezwykłe przygody. Historie służą charakterystyce audytorium, które jest silnie zindywidualizowane. Osoby wychodzą z roli narratora do roli słuchacza lub na odwrót. Każdy najpierw słucha, potem opowiada i znowu się przysłuchuje. Funkcje tych postaci w tekście Potockiego podobne są do funkcji postaci teatralnych: ilekroć pomnażają się głosy, tylekroć pomnażają się też punkty widzenia. „Cała powieść jest ruchem wahadłowym między słuchaniem a mową”[16].

U Potockiego mistyfikacjami posługuje się przede wszystkim szlachta, różni reprezentanci jej warstw. Arystokraci (książę Arcos, księżniczka Avila), zamożni szlachcice (Juan Avadoro), ubodzy przedstawiciele stanu szlacheckiego (Roque Busqueros). Posługują się oni grą mistyfikatorską, zalecając tę metodę także uboższej szlachcie, albo korzystają z usług mieszczan czy własnej służby. Należy tu jednak zauważyć, że arystokracja, na przykład ród Gomelezów, prowadziła inscenizację w sposób wyrafinowany, bardzo staranny i wielowątkowy. Była to efektywna mistyfikacja maskaradowa wyposażona w serię rozbudowanych scen, urządzona według ich scenariusza w pieczołowicie przygotowanych dekoracjach. Natomiast ludzie z marginesu, opowiadając o swych doświadczeniach, np. bra-

15 K. Eberhardt, *Wojciech Has*, Warszawa 1967, s. 23.

16 G. Sigaux, *Les Parades de Jean Potocki et la tradition du theatre de la foire*, „Les Cahiers de Varsovie” 1975, [cyt. za:] F. Rosset, *W muzeum gatunków literackich: Jana Potockiego „Rękopis znaleziony w Saragossie”*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 1, s. 51.

cia Zoto, wykorzystywali iluzje własnej tożsamości w celach utylitarnych, przebieranki często służyły zdobywaniu środków umożliwiających przetrwanie lub uratowanie życia czy zachowanie wolności pomimo popełnionych przestępstw. Gry kostiumowe okazywały się przydatne także w celu załatwienia krwawych porachunków. Młody Zoto wykorzystał przebranie, aby móc zemścić się na znienawidzonym przez siebie magnacie sycylijskim. W *Rękopisie* żywioł mistyfikatorski stał się istotnym elementem filozoficznej refleksji. Występuje w nim rozmaitość wariantów owych zabiegów: maskarady w celach szlachetnych bądź zbrodniczych.

Maskarada zaprojektowana dla van Wordena została zaaranżowana w plenerze. Wszystkie realia były autentyczne: gospoda, zamek Uzedy czy domek Pustelnika, szubienica z dwoma wisielcami. Najważniejsze role obsadzili członkowie rodu Gomelezów: Wielki Szejk, córki Jazira Gomeleza: Emina i Zibelda, córka szejka – Rebeka (Laura) Uzeda oraz ich powinowaci, m.in. Juan d'Avadoro, dziadek Rebeki, a oprócz nich współpracownicy: Pedro de Uzeda, Pedro Velasquez, fałszywy opętany (Paszeko), fałszywy Żyd Wieczny Tułacz, fałszywi inkwizytorzy. W przedstawieniu uczestniczyło także mnóstwo statystów. Każda z ról przewidzianych przez scenariusz została zorientowana na głównego bohatera. Historie tych osób służą autorowi m.in. do rozwiania iluzji, że tajne stowarzyszenia rzeczywiście pragną rządzić światem czy faktycznie mogą zdobyć władzę, a ich obrzędy mają w sobie coś „nadnaturalnego i że skupiając ludzi żyjących poza prawem, zagrażają powszechnej moralności"[17].

Gesty i kwestie aktorów zostały tak zaprojektowane, aby wywołać określoną reakcję van Wordena. Dlatego, chociaż nieświadomie, niczym pociągana za sznurki marionetka, kapitan gwardii również pozornie gra rolę zaprojektowaną dla niego przez scenariusz Gomelezów. Jest to więc mistyfikacja.

> Chwyt usytuowania osoby niewtajemniczonej w spektaklu maskaradowym doprowadził do powstania dwóch perspektyw, z których interpretowane są wydarzenia, dwóch pozycji, z których oceniane są fakty: pozycji bohatera nie wtajemniczonego i pozycji świadomych uczestników maskarady. Jej świadomi uczestnicy interpretują zdarzenia w sposób trafny; są one dla nich wytworem ich własnej gry. Mają oni świadomość quasi-tajemniczości, quasi-grozy zdarzeń. Dlatego nie budzą w nich trwogi[18].

Czytelnik, który patrzy na wszystkie wypadki niejako z zewnątrz, z pewnego dystansu, zauważa tę dwuwymiarowość postrzegania świata przedstawionego:

17 W. Piotrowski, *Horyzonty światopoglądowe…*, s. 67.
18 J. Ryba, *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*, Wrocław 1993 , s. 144.

makabrę i zabawę. Pozycja czytelnika śledzącego z niedowierzaniem losy van Wordena pozwala odkryć również rządzącą nimi groteskę. Powieść otrzymała strukturę sensacyjną. Zagadka niezwykłych przygód rozwiązana zostanie dopiero w ostatnich dniach narracji.

Całość misternie obmyślonej fabuły, w której sfera nadnaturalna jest tylko złudzeniem, okazuje się przedstawieniem teatralnym, gdyż każdy przedmiot, postać, każda kwestia są na swoim miejscu, koniecznym do tego, aby można było w pełni zrealizować scenariusz. Hrabia, wykorzystując motywy orientalne, zachwycając się wschodnią erotyką i egzotyką obyczajów, postanowił swym sensacyjnym dowcipem zabawić się kosztem czytelnika[19]. Opowieści ustne zapewniały pewne przeżycie światopoglądowe, związane z konfrontacją z różnymi wymiarami prawdy.

Podróż van Wordena prowadziła więc do odkrycia tajemnicy Gomelezów, a wreszcie do wyczerpanej kopalni złota, która zostaje wysadzona w powietrze. Realizacja wielkiego planu nie do końca się powiodła, gdyż muzułmanie musieli zrezygnować z podbicia Hiszpanii. Zasoby złota były bowiem na wyczerpaniu, pozostało jedynie tyle, by obdzielić nimi krewnych i najbliższych współpracowników, wynagradzając ich za aktorski trud. W momencie dotarcia do sedna tajemnicy okazuje się, że celu już nie ma, a to z kolei prowadzi do uświadomienia sobie przez czytelnika uniwersalnej próżni.

Rozwiązanie zagadki dopiero na końcu utworu powoduje, że powtórna lektura powieści różni się od pierwszego odczytania. Po odkryciu maskaradowego charakteru podróży czytelnik dokonuje reinterpretacji znanych już sobie zdarzeń, gdyż w czasie powtórnego odczytania od początku powieści jesteśmy wyposażeni w wiedzę, którą uprzednio zdobyliśmy na końcu lektury. Dopiero wtedy demaskujemy prawdziwą naturę wydarzeń z *Rękopisu*: quasi-autentyczność faktów, quasi-naturalność zdarzeń. Możemy wysnuć wniosek, że sfabrykowane historie ulegają neutralizacji. Kolejne lektury odsłaniają nam kulisy teatru *Rękopisu*. „Im bardziej wyraziste jest dla nas komediowe oblicze wędrówki Wordena, tym silniej uzmysławiamy sobie ekscentryczność scenariusza maskarady”[20]. Czy van Worden jest więc jedynie kukiełką w rękach spiskujących? Czytelnik podejrzewa jakieś oszustwo i tekst potwierdza jego wątpliwości, ukazując po kolei zagęszczenie zwierciadeł, masek, trawestacji i przebrań.

19 Zob. I. Grodź, *„Baśń z tysiąca i drugiej nocy”, czyli orientalne marzenie Jana Potockiego i Wojciecha Jerzego Hasa*, „Kino” 2004, nr 1, s. 64–67.

20 T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, Warszawa 1975, s. 406.

Według Antonia D. Leivy teatralność Potockiego ma swe uzasadnienie estetyczne i ideologiczne. Autor *Rękopisu* nadał swej powieści formę wielkiego przedstawienia rokokowego, w którym pojawiają się: pustelnia, zamki, szubienica, tajemne przejścia, dzicy Indianie, piękne Mauretanki i Cyganie. Zdaniem hiszpańskiego krytyka aktorzy przebrali się za zjawy i upiory, aby „choć na chwilę odwrócić uwagę czytelnika od niepokojących wydarzeń końca wieku. Potocki proponuje swemu czytelnikowi ucieczkę, realizację fantazji eskapistycznych, nostalgiczny powrót do teatralnej, świątecznej atmosfery rokoka”[21]. Zdaniem tego badacza analiza historyczno-kulturowa dotycząca *Rękopisu* powinna skoncentrować się wokół trzech wątków, które powtarzają się w powieści: zbrodni, erotyki i świata nadprzyrodzonego. Te tematy obsesyjnie interesowały bowiem ludzi schyłku oświecenia – owo „zagubione pokolenie”, które głęboko rozczarowało się w wyniku konfliktu pomiędzy subiektywizmem jednostki a otaczającym światem. Potocki rozumiał kryzys światopoglądu przełomu wieków, a co więcej – był to i jego własny problem. Dlatego w swej powieści dokonał swoistego, pozbawionego złudzeń bilansu epoki oświecenia.

Literatura, zwłaszcza rokokowa, skutecznie realizowała swoje powołanie jako „demaskatora niespójności systemów i nieufnego obserwatora konkretnych i jednostkowych faktów dookólnego świata”[22]. Punktem wyjścia dla systemu filozoficznego rokoka nie było bowiem społeczeństwo czy też natura, ale jednostka. Formułowanie wizji świata zmiennego, pociągającego różnorodnością i bogactwem swych przejawów, podległego mnogości perspektyw i punktów widzenia, było najważniejszym wyznacznikiem kreacji fabuły *Rękopisu*. W obrębie rokokowej literatury poszukiwano nowych sposobów widzenia i rozumienia ludzkiej oraz przyrodniczej rzeczywistości, a wiązało się to z rozwojem poczucia indywidualizmu i ciągłym akcentowaniem wolności jednostki odrzucającej krępujące ją ograniczenia: zakazy, nakazy i racje inne niż jej osobiste dobro.

> Dużo istotniejsze konsekwencje owego indywidualizmu prowadziły nieodwracalnie ku dostrzeżeniu problemu swoistej perspektywy poznawczej i percepcyjnej jednostki, której przyznane zostało prawo do ujawnienia własnego, niepowtarzalnego punktu widzenia[23].

W przeciwieństwie do van Wordena, dla którego podróż ma charakter irracjonalny i tajemniczy, dla pozostałych postaci jest ona rodzajem ludycznej,

21 A.D. Leiva, *El laberinto imaginario de Jan Potocki “Manuscrito encontrado en Zaragoza”*, Madrid 2000, rec. J. Partyka, „Teksty Drugie” 2003, nr 1, s. 129.
22 W. Piotrowski, *Horyzonty światopoglądowe…*, s. 174–175.
23 T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko…*, s. 436.

zabawnej rozrywki. Potocki traktuje z uśmiechem swoich bohaterów, a także wątki, mody powieściowe, filozofię, naukę oraz siebie jako pisarza. „Kultura ludzka powstaje i rozwija się w zabawie, i jako zabawa”[24]. Kultura oświecenia objawiła się w tym przypadku w formie literackiej maskarady. To świat iluzji, ale przecież nie mniej konkretny od tak znanego świata rzeczywistego. Tak i Potocki pokazuje proces konstruowania kultury poprzez skonstruowanie fabuły na bazie inscenizacji.

Według Johana Huizingi kultura człowieka jest wytworem zabawy (np. snucia opowiadań). Poza tym dostrzega w niej „ludyczną ucieczkę wyrafinowanych arystokratów, którzy uchylają się od przykrych obowiązków życia, zapadając w sen poza czasem”[25]. A więc jest to swoista namiętność dekadenta, która popycha do rozumienia zabawy jako „ideologicznego” sposobu maskowania uciążliwości egzystencji. *Homo ludens* czyni z zabawy transcendentalny akt historyczny, przesłaniający zarówno irracjonalność teraźniejszości, jak i przeszłości.

W opinii Rosseta i Triaire’a Potocki „hołduje takiej wizji kultury, której siłą napędową jest imitacja i parodia, hołduje nie po to, by deprawować i sprowadzać na złą drogę, lecz by przedłużać trwanie tekstów, wypowiedzi, utworów w ich autonomicznym polu”[26]. Wszystkie opowiadania wewnątrzramowe pod kostiumem iluzji kryją w sobie ogromną wiedzę i mądrość. Zawierają głęboką refleksję nad naturą ludzką, a poza tym kreślą obyczaje różnych społeczeństw, prezentują różne filozoficzne systemy. Niektóre tematy były uniwersalne, gdyż oświecenie przekraczało wszelkie granice. Jednakże czytelnik po zapoznaniu się z całością *Rękopisu* zdaje sobie sprawę, że nadawcy mądrych opowiadań są zarazem autorami i uczestnikami maskarady. Poznał ich już jako kuglarzy. Zatem błazeńskie oblicze opowieści ramowej stanowi wyraz komicznej gry autora z czytelnikiem, który zuchwale kpi sobie z ustalonych reguł czy prawideł świata[27]. Taki był właśnie Jan Potocki.

Między fantastyką a psychologią

Roger Caillois nazwał *Rękopis znaleziony w Saragossie* pierwszą nowożytną powieścią fantastyczną. Doszedł do wniosku, iż fantastyka bazuje na strachu czytelnika,

24 J. Huizinga, *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007, s. 7.
25 U. Eco, *Po drugiej stronie lustra i inne eseje. Znak, reprezentacja, iluzja, obraz*, przeł. J. Wajs, Warszawa 2012, s. 380.
26 F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2005, s. 15.
27 Zob. C. Marasiński, *Rękopis znaleziony w Saragossie Jana Potockiego jako literacki przejaw kultury śmiechu*, „Kultura i Edukacja” 2007, nr 2, s. 112–123.

który głodny wrażeń pragnie coraz to nowych niezwykłych, nadprzyrodzonych zdarzeń[28]. W powieści motywy fantastyczne, mieszające prawdę z iluzją, występują na różnych płaszczyznach rzeczywistości świata przedstawionego. Caillois stwierdził także, iż fantastyka *Rękopisu* narodziła się z fascynacji racjonalisty tym, co irracjonalne i tajemnicze. Niektórzy zaliczają to dzieło do powieści fantastycznych, ponieważ nie można dostrzec w nim oczywistych współzależności między światem rzeczywistym a zmyślonym światem powieściowym. Natomiast dla innych te elementy nadprzyrodzone:

> zostały przez pisarza użyte w trybie parodii i wmontowane w dyskurs naznaczony filozofią materialistyczną, gdzie fantastyka mogła być najwyżej przedmiotem ironicznego przytoczenia (…), założeniem tego rodzaju literatury nie jest uwierzytelnienie istnienia świata widm, duchów itp., lecz gra z ludzkim przeświadczeniem o ich istnieniu, które z kolei wywołuje strach i poczucie niepewności co do natury świata i człowieka[29].

Potocki postawił sobie pytanie o wiarygodność zmysłów, ale ta niepewność jest dodatkowo sprzysiężona z lękiem. Wprowadził fantastykę, która podważa wszelkie prawdy, ale rozum zdobywa ostatecznie przewagę nad złudzeniami i ograniczeniami zmysłów. W opinii Janusza Ryby: „Potocki próbuje przekształcić to, co irracjonalne, w racjonalne, stworzyć fantastykę wytłumaczalną. Nie usiłuje jednak zrealizować tego bez reszty ani też nie rezygnuje z ironii"[30].

Doświadczenie van Wordena zostało wpisane między te dwa bieguny: racjonalnego uzasadnienia zjawisk nadprzyrodzonych oraz irracjonalnej wiary w demony, upiory i zjawy, a zarazem stało się podstawą dyskusji filozoficznych między postaciami. W momencie, gdy opadają maski, ze sceny znikają duchy, sukuby, trupy i inne nadnaturalne zjawiska, które okazują się tylko wymysłami mającymi wypróbować odwagę i honor kapitana gwardii walońskiej. Powieść początkowo uchodząca za antologię opowieści o duchach staje się wreszcie bardziej łotrzykowska, a nadprzyrodzona atmosfera pryska niczym czarodziejskie zaklęcie. „Miejsce grozy zajmuje żart, cudu – inscenizacja, a miejsce fantastyki – złudzenia"[31]. Wyjście poza rzeczywistą przestrzeń i rzeczywisty czas podkreśla bogactwo świata, a u Potockiego stało się to możliwe poprzez zmaterializowanie złudzeń, które docierają poza to, „co jest", w stronę nieznanego. Przekształcanie

28 R. Caillois, *Dzieje człowieka i książki: hrabia Jan Potocki i „Rękopis znaleziony w Saragossie"* [w:] *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, przeł. L. Kukulski, Warszawa 1967, s. 69–97.
29 Tamże, s. 94, 95–96.
30 J. Ryba, *Maskarady oświeconych*, s. 117.
31 R. Caillois, *Dzieje człowieka i książki* … , s. 93.

realnego świata, kreowanie świata iluzji – ten zabieg polegający na wytwarzaniu fałszywych obrazów, na obnażaniu fałszu zmierza do swego zdemaskowania na drodze gry pozorów i mistyfikacji.

Jednakże rozterki bohatera skłaniają czytelnika do namysłu nad relacją łączącą rzeczywistość i fikcję. Dzięki temu uzyskał on zdolność rozpoznawania rozgrywającego się na jego oczach kłamstwa, które okazało się tylko figurą tej świadomie wypracowanej ułudy.

> Taka rzeczywistość jest przerażająca, ponieważ przywłaszczyła sobie świat fikcji, niszcząc tym samym jego odrębność. W gruncie rzeczy przemożny strach wywołuje połączenie tego, co jest uznawane za rzeczywiste, i tego, co jest uznawane za fikcyjne[32].

Granica między teatralnością a rzeczywistością zaciera się, a „jedyna rzeczywistość, która pozostaje, to fala pozorów goniona przez nowe pozory"[33]. Duchy, upiory i inne paranormalne zjawiska, których sam doświadczył bądź o których usłyszał w przeżyciach innych, miały być jedynie ożywionymi stereotypami. One z kolei, wywołując strach u van Wordena, zmierzały do unicestwienia jego samokontroli. Pod pozorem poddania próbom odwagi i poświęcenia kapitana sprawdzana jest także jego umiejętność odróżniania prawdziwych, naturalnych zjawisk od sztucznych, złudnych, przebranych, fałszywych[34].

Kapitan przypuszczał, że nie miał do czynienia z ingerencją sił wyższych, lecz stał się uczestnikiem teatralnej inscenizacji. Jednakże nigdy nie stracił wiary w możliwość działania sił nadprzyrodzonych na ziemi. To raczej czytelnik, zastanawiając się nad bytami nadprzyrodzonymi, na skutek racjonalnego wytłumaczenia przypadków Walończyka traci wiarę w ich istnienie. Według Romana Magrysia na tym właśnie polega paradoks *Rękopisu*, że fabuła układa się w dwie epistemologicznie odmienne linie narracyjne[35], tj. różne dla bohatera i czytelnika.

Po zapoznaniu się z *Rękopisem* pozostaje jednak seria wątpliwości: co w życiu jest prawdą, a co jest wykreowaną przez kogoś iluzją? Czy człowiek sam jest panem swego losu, czy też rządzą nim inni za pomocą zręcznej siatki manipulacji? A wreszcie czy maski mają charakter relatywny, czy też uniwersalny? Czy każda epoka posiada typową dla siebie maskę, czy jedna maska gra we wszystkich

32 J. Ryba, *Motywy podróżnicze…*, s. 140.
33 I. Grodź, *Rękopis…*, s. 63.
34 Zob. M. Żurawski, *Artyzm i sens „Rękopisu znalezionego w Saragossie"*, „Przegląd Humanistyczny" 1972, nr 6, s. 45–64.
35 Zob. R. Magryś, *Epistemologiczny status „Rękopisu znalezionego w Saragossie" Jana Potockiego* [w:] *Studia Philologica. Rozprawy i szkice*, pod red. R. Mnich, J. Pasterskiej, E. Przenycznego, Drohobycz 2005, s. 65–73.

epokach? Autor postawił czytelnika przed dylematem dotyczącym postrzegania rzeczywistości przez pryzmat materialny i duchowy, a następnie przedstawił konsekwencje obu stanowisk.

> U Potockiego wszystko jest teatrem. Nie w tym sensie, że ucieka się on do podstępu, strategii czy inscenizacji, ale dlatego, iż zachowania zarówno autora, jak i postaci fikcyjnych zdają się być pochodną przyjmowanych ról, niekiedy nawet masek. Egzystencja jest najwyżej serią wariacji od dawna gotowej i wielokrotnie odgrywanej partytury, Rękopis znaleziony w Saragossie właśnie o tym opowiada[36].

Powieść gotycka

Do cech preromantycznych dzieła zaliczyć można elementy popularnej pod koniec XVIII wieku powieści gotyckiej, gdyż wiele opowiadań bohaterów jest utrzymanych w tej poetyce i ostatecznie w nich niesamowitości niekoniecznie znajduje się racjonalne wytłumaczenie, pozostają zjawiskami zagadkowymi. Istotne jest to, że na głównym poziomie narracji również mamy do czynienia z powieścią grozy, w której intryga ukształtowana na pozór przez ciemne moce okazuje się mieć bardzo przyziemne sposoby realizacji, jak i przyświecające jej cele. W tej odmianie powieści gotyckiej, do której można zaliczyć także *Rękopis*, nadprzyrodzone zdarzenia na ogół znajdują swe realistyczne wytłumaczenie np. w intrydze towarzyskiej bądź miłosnej. W *Rękopisie* cała seria niesamowitości okazuje się inscenizacją zorganizowaną przez szajkę Gomelezów w celach prokreacyjnych, jak również religijnych i politycznych, gdyż muzułmanie dążyli do ponownego zaprowadzenia islamu na Półwyspie Iberyjskim. Zdaniem Zofii Sinko:

> Potocki, używając brutalnych i makabrycznych chwytów stosowanych w ówczesnym romansie gotyckim i dając im racjonalne, a co więcej humorystyczne wytłumaczenie, chciał stworzyć pastiche owego gabinetu okropności, traktowanego przez autorów z powagą i sugerującego czytelnikom szacunek dla spraw nadprzyrodzonych[37].

Postacie i ich opowiadania pojawiające się w powieści często są aluzją do istniejących w czasach autora noweli fantastycznych, opierają się na znanych motywach. Ta literacka maniera autora dążącego do pewnego rodzaju syntezy

[36] F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy…* , s. 16.
[37] Z. Sinko, *Powieść angielska XVIII wieku i powieść polska lat 1764–1830*, Warszawa 1961, s. 164.

wskazuje na autotematyczny charakter *Rękopisu*. Okazuje się bowiem, że Potocki czerpał pomysły zarówno z twórczości Ann Radcliffe (inscenizacyjny charakter cudowności), markiza de Sade (perwersyjne wątki utworu, silnie erotyczne, maskowane fantastyką ludową, ironiczny dystans do religii), jak i z okultystycznych wątków twórczości Jacquesa Cazotte'a (np. *Diabeł zakochany*). Przede wszystkim zaś Potocki naśladował mistrzowsko orientalną metodę wzbudzania ciekawości przez zawieszanie akcji, przerywanie opowieści w najciekawszym momencie i kontynuowanie jej dopiero nazajutrz.

Według Caillois'a pozostanie tajemnicą, dlaczego Potocki rozpoczął swoją powieść od zjaw i widm, które mają za zadanie wywołać lęk nie tylko bohatera, lecz i czytelnika jego rękopisu, podważając racjonalny porządek świata, którego wyznawcą był autor.

> Coś w nim domagało się za wszelką cenę, by kurtyna unosząca się nad jego *Comédie humaine* odsłoniła scenerię niezwykłą, zaludnioną zjawami i przywidzeniami, upiorami i wisielcami; i by bohater uległ fascynacji tego pomieszania lubieżności i potępienia[38].

Pomimo całego zestawu makabrycznych motywów powieść *Rękopis znaleziony w Saragossie* jest pochwałą rozumu jako najważniejszego narzędzia poznawczego człowieka, który nie może kierować się przesądami czy pozorami w postrzeganiu świata i innych ludzi.

> Był to wielki czarodziej ten Jan Potocki: w precyzji, z jaką opowiada i maluje twory samej fantazji, wiele ma podobieństwa z Hoffmanem, z tą jednak różnicą, że niemiecki humorysta sam wierzył na koniec w swoje halucynacje, gdy przeciwnie Potocki nie pozbywał się swego trzeźwego filozofizmu, i jeżeli człowieka jakimś nadprzyrodzonym zjawiskiem przeraził lub natchnął w nim wiarę w stosunek zaświata z naszym padołem, nie omieszkał najskrupulatniej rozburzyć tej złudy wyjaśnieniem zbiegu nadzwyczajnych okoliczności, co mogły na to przypuszczenie naprowadzić[39].

Jan Potocki wyraźnie bawił się konwencją grozy, drwiąc z jej typowych motywów i wątków. Wprowadza postacie, które aby jeszcze bardziej namieszać w głowie bohaterowi, podważają prawdziwość i sensowność obserwowanych przez niego wydarzeń. Otaczają go złudzenia. Perwersyjny charakter erotyzmu Potockiego realizuje się w podziale ról pomiędzy siostrami, ale został on potraktowany przez autora zgodnie z założeniami rokoka. Zatem było to raczej pewne

38 R. Caillois, *Dzieje człowieka i książki…* , s. 96.

39 Zob. L. Siemieński, *Bogactwo fantazji w romansie. Powieść Jana Potockiego. Kilka rysów z literatury i społeczeństwa od roku 1848–1858*, Warszawa 1859, s. 227, 209.

celebrowanie miłości pojętej jako zmysłowość, a nie coś wulgarnego czy nieszlachetnego. Zresztą ten erotyzm w powieści służy Potockiemu również do ukazania różnych stanowisk postaci wobec cielesności i miłości, np. libertynizmu.

Rokokowy karnawał

Z kolei tłumacz *Rękopisu* na język hiszpański, Antonio Dominguez Leiva, uważa utwór za „filozoficzny karnawał tematów i idei”[40], gdyż jest to dzieło polifoniczne, otwarte na analizy socjologiczne, filozoficzne i estetyczne. Podobnie sądzi Teresa Kostkiewiczowa, która zalicza powieść Potockiego do najważniejszych utworów rokokowych, także ze względu na obserwacje życia społecznego „w wymiarze poszukiwania autentycznych motywacji ludzkich postaw i zachowań (…). Towarzyszy im odrzucenie stałej, jednoznacznie wartościującej postawy wobec świata oraz dostrzeżenie potencjalnej wielości ocen i sądów”[41]. Analiza ich skutków nie wiąże się jednak z intencją dydaktyczną, co najwyżej satyryczną i komiczną.

Kostkiewiczowa doceniła także wszechstronność zainteresowań Potockiego, odkryła bowiem, iż charakterystyczną cechą jego stylu jest brak centralnego punktu, ciągła zmienność tematyczna, gdyż jego chłonny umysł formułował sądy poprzedzone rzetelnym rozeznaniem problematyki. Dlatego wciąż przesuwał się od zagadnień obywatelskich, politycznych do obyczajowych, podróżniczych, literackich itd. Brak jednak charakteru zamkniętego, jest to iście rokokowa „jedność zagmatwania”, która pozwala wnikliwie poznać świat, oglądany w jego różnorodnych przejawach. Znamienna dla całego rokoka, według tej badaczki, jest także niewiara w możliwość słownego przekazania pełni obserwowanych zagadnień[42]. Z tej przyczyny Potocki posłużył się narracją personalną, aby udowodnić, że obraz świata zależy od oglądającego. Zastosowano chwyt polifonicznej narracji, aby uświadomić czytelnikowi, że sens zjawisk i ich funkcja zależą od kontekstu, w jakim jest ona umieszczona. Taki chwyt prowadzi do odrzucenia jednoznacznego osądu i utrwalonego systemu wartości na rzecz światopoglądowego wielogłosu.

Dwie konwencje: realistyczna i fantastyczna, dwa światy tworzą wielobarwną mozaikę, złożoną z wielu autonomicznych opowiadań zamkniętych, a zarazem

40 A.D. Leiva, *El laberinto imaginario…* , s. 128–130.
41 T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko…* , s. 413.
42 Tamże, s. 406.

wspólnie tworzących spójny obraz świata. Jest to mozaika ludzkich charakterów, światopoglądów, obyczajów, wyznań i właśnie dlatego „próba jednoznacznego wyjaśnienia sensów poszczególnych opowiadań w strukturze całości, jak i odtwarzania jakiegokolwiek systemu światopoglądowego, leżącego u podstaw utworu [zdaniem Kostkiewiczowej – M.P.] wydaje się niecelowa”[43].

Jednak czy rzeczywiście? *Rękopis* jest przecież rokokową mozaiką, niczym tą znajdującą się na posadzce pałacu księżniczki Monte Salerno:

> Wzory tafli tworzyły harmonijną całość i miały wspólny motyw główny, ale przypatrzywszy się bliżej każdej z osobna, spostrzegało się nieskończoną rozmaitość szczegółów, która jednak bynajmniej nie zakłócała wrażenia ogólnej symetrii[44].

Zakończenie

Rokokowa kultura gry miłosnej, równocześnie wykorzystująca intrygę o zabarwieniu libertyńskim, znalazła swe doskonałe odbicie w ukształtowaniu dzieła, w którym „nadrzeczywistość jest owocem komicznego złudzenia”[45]. Wszystkie zasady i priorytety mają tę samą wartość – „są śmieszną maskaradą”[46], a w niej ważną rolę oprócz zabawy odgrywa żywioł parodii i karykatury. Niejednokrotnie efekt komiczny powstaje z odwrotnego, a zatem nieprzewidzianego skutku. Jest to nie tylko lekcja relatywizmu, ale także i daremności ludzkich wysiłków. Natomiast iluzja jest tylko narzędziem, które za pośrednictwem przebrań wywołuje śmiech czytelnika, jednocześnie przekazując mu pewne nauki.

> Machineria spraw nadprzyrodzonych, traktowana serio i wyłącznie z kompozycyjnej konieczności uzyskująca w romansie grozy naturalne czy względnie naturalne rozwiązanie, w *Rękopisie* staje się przedmiotem lekkiej, wyrafinowanej igraszki[47].

Potocki za pomocą komizmu mistyfikacji prowadzi czytelnika do odkrycia prawdy o ludzkiej naturze, poddającej się złudzeniom uczuć. Autor często stosował nagłe zestawienia kontrastowych postaw, poglądów, tonacji estetycznych. Starał się często sugerować czytelnikowi, że zdarzenia zmierzają w określonym,

43 Tamże.
44 Zob.: J. Potocki, Rękopis znaleziony w Saragossie, przeł. E. Chojecki, oprac. E. Zarych, Kraków 2010, s. 132.
45 F. Rosset, *W muzeum gatunków literackich…* , s. 60.
46 Tamże.
47 L. Kukulski, *Wstęp* [do:] J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1956, s. 18.

przewidywalnym kierunku rozwoju fabuły, a następnie odwracał ich bieg i tworzył sytuacje kontrastujące ze sobą, aby wprawić czytelnika w zdumienie i zwieść jego zmysły, zburzyć obrazy skonstruowane w jego wyobraźni. Zabawa autora z oczekiwaniami czytelnika, a wręcz wodzenie go za nos, sprawiało hrabiemu wyraźną satysfakcję, dlatego umiejętniej niż ktokolwiek zacierał granicę między literacką fikcją a rzeczywistością. Rzeczywistość była dla Potockiego impulsem wprawiającym w ruch wyobraźnię. Dlatego mówi się także o surrealizmie powieści Potockiego.

Doświadczenia bohatera – wędrówka i spotkania z nowymi osobami – przyniosły wiele korzyści. Oprócz miłosnych przygód, zostania ojcem syna i córki, w nagrodę uzyskał także złoto. Stał się milionerem, wielkim posiadaczem ziemskim, a w końcu hrabią Peña Florida i wielkorządcą Saragossy. Dlatego to w tym mieście złożył on w żelaznej szkatule swój manuskrypt, opisujący jego dziwne przygody w Sierra Morena. I właśnie tam odnajduje go francuski oficer w 1809 roku. Stąd tytuł powieści, która zaczyna się od zakończenia historii rękopisu, a więc koło zamyka się. Przychodzi nam na myśl skojarzenie końca *Rękopisu* z zakończeniem groteskowego *Ferdydurke* Gombrowicza, które za pomocą parafrazy w odniesieniu do *Rękopisu* można ująć tak: „Koniec i bomba,/ A kto uwierzył, ten trąba!".

Bibliografia

Literatura podmiotowa:

Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, przeł. A. Wasilewska, Kraków 2015.

Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, przeł. E. Chojecki, oprac. E. Zarych, Kraków 2010.

Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1956.

Literatura przedmiotowa:

a) opracowania naukowe:

Brückner A., *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911.

Caillois R., *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, przeł. L. Kukulski, Warszawa 1967.

Eberhardt K., *Wojciech Has*, Warszawa 1967.

Eco U., *Po drugiej stronie lustra i inne eseje. Znak, reprezentacja, iluzja, obraz*, przeł. J. Wajs, Warszawa 2012.

Grodź I., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, Poznań 2005.

Huizinga J., *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007.

Kostkiewiczowa T., *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, Warszawa 1975.

Piotrowski W., *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezionego w Saragossie"*, Słupsk 1993.
Rosset F., Triaire D., *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2005.
Ryba J., *Maskarady oświeconych*, Katowice 1998.
Ryba J., *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*, Wrocław 1993.
Siemieński L., *Bogactwo fantazji w romansie. Powieść Jana Potockiego. Kilka rysów z literatury i społeczeństwa od roku 1848–1858*, Warszawa 1859.
Sinko T., *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920.
Sinko Z., *Powieść angielska XVIII wieku i powieść polska lat 1764–1830*, Warszawa 1961.
Słownik literatury polskiego oświecenia, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 2002.
Wasilewska A., *Od Potockiego do Pereca. Pięć rozmów o literaturze francuskiej*, Gdańsk 2009.

b) artykuły prasowe:
Cieśla, M., *„Rękopis znaleziony w Saragossie" rozpisany na głosy*, „Pamiętnik Literacki" 1973, nr 4, s. 43–68.
Grodź I., *„Baśń z tysiąca i drugiej nocy", czyli orientalne marzenie Jana Potockiego i Wojciecha Jerzego Hasa*, „Kino" 2004, nr 1, s. 64–67.
Leiva A.D., *El laberinto imaginario de Jan Potocki "Manuscrito encontrado en Zaragoza"*, Madrid 2000, rec. J. Partyka, „Teksty Drugie" 2003, nr 1, s. 128–130.
Magryś R., *Epistemologiczny status „Rękopisu znalezionego w Saragossie" Jana Potockiego* [w:] *Studia Philologica. Rozprawy i szkice*, pod red. R. Mnich, J. Pasterskiej, E. Przenycznego, Drohobycz 2005, s. 65–73.
Marasiński C., *Rękopis znaleziony w Saragossie Jana Potockiego jako literacki przejaw kultury śmiechu*, „Kultura i Edukacja" 2007, nr 2, s. 112–123.
Rosset F., *Nowe, prawdziwe wydanie „Rękopisu znalezionego w Saragossie" Jana Potockiego*, „Zeszyty Literackie" 2006, nr 95, s. 184–189.
Rosset F., *W muzeum gatunków literackich: Jana Potockiego „Rękopis znaleziony w Saragossie"*, „Pamiętnik Literacki" 1985, z. 1, s. 47–68.
Ryba J., *„Gry" osobliwe z utworami Jana Potockiego*, „Pamiętnik Literacki" 1995, z. 2, s. 45–57.
Snopek J., *Trzy wzory postaw libertyńskich*, „Pamiętnik Literacki" 1981, z. 3, s. 61–86.
Żurawski M., *Artyzm i sens „Rękopisu znalezionego w Saragossie"*, „Przegląd Humanistyczny" 1972, nr 6, s. 45–64

Michał Gołębiowski

doktorant Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, zajmuje się staropolską literaturą religijną, a także wpływem myśli Ojców Kościoła na kulturę katolicką XVI–XVIII wieku. Autor książki Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej *(Kraków 2015). Stypendysta Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.*

Recenzja książki *Trzy traktaty o sztuce umierania*, przeł. i oprac. Maciej Włodarski

Tekst jest recenzją antologii prof. Macieja Włodarskiego *Trzy traktaty o sztuce umierania* (Kraków 2015), prezentującej krytyczne opracowanie średniowiecznych utworów moralno-religijnych utrzymanych w stylistyce *artes bene moriendi*. Edycja ta, uzupełniając (czy raczej: ilustrując) dotychczasowe ustalenia naukowe krakowskiego profesora (np. *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987), daje zarazem asumpt do badań nad miejscem refleksji nad śmiercią w przednowożytnej kulturze religijnej, jej wpływu na etykę Kościoła oraz kształt duchowości zachodniochrześcijańskiej. Recenzja zwraca również uwagę na wstęp do *Trzech traktatów o sztuce umierania*, który stanowi zwięzłe wprowadzenie przekrojowe do problematyki *artes bene moriendi*, zarówno w jej aspekcie literackim, jak i kulturowym.

Michał Gołębiowski

Recenzja książki *Trzy traktaty o sztuce umierania*, przeł. i oprac. Maciej Włodarski

> (…) podjęte zostało zadanie ułożenia w niniejszym piśmie pewnego krótkiego sposobu napominania (*brevem quendam exhortacionis modum*), jakie należy czynić wobec tych, którzy zostali postawieni w obliczu śmierci (*qui sunt in mortis articulo constituti*), przydatnego także ogólnie dla wszystkich katolików, aby została stworzona sztuka i wiedza o dobrym umieraniu (*ad artem et noticiam bene moriendi conquirendam*)[1].

Powyższy fragment, pochodzący z jednej z najważniejszych edycji literatury polskiej, jakie ukazały się w ostatnim czasie, stanowi zarazem jej najzwięźlejsze streszczenie. Jest to być może najbardziej wymowne motto *Trzech traktatów o sztuce umierania*, zarówno z punktu widzenia tekstów źródłowych, jak i ujęcia oraz koncepcji badawczej autora wydania. Sam wybór utworów daje mocne wyobrażenie o najważniejszych „sposobach napominania", jakimi kierowała się średniowieczna – a później także nowożytna – „kultura umierania". Ich znaczenie nie ograniczało się jednak do (jakkolwiek najważniejszych) kwestii eschatologicznych, czyli zbawienia duszy i wiecznego losu, ale obejmowało również problem percypowania życia doczesnego w myśl apostolskiej zasady: „A którzy płaczą, jakoby nie płakali (…) bo przemija kształt świata tego" (1 Kor 7, 30–31; Biblia Jakuba Wujka).

Trzy traktaty o sztuce umierania to kolejna w dorobku prof. Macieja Włodarskiego pozycja w całości poświęcona zjawisku znanemu jako *ars bene moriendi*. Jako krytycznie opracowana antologia trzech średniowiecznych „podręczników dobrej śmierci" przełożonych przez krakowskiego badacza na język polski (I. *De arte moriendi* Jana Gersona; II. *Ars moriendi* przypisywanej Mateuszowi z Krakowa; III. anonimowego *Speculum artis bene moriendi*) może być odczy-

1 *Trzy traktaty o sztuce umierania*, oprac. M. Włodarski, Kraków 2015, s. 50.

tywana jako uzupełnienie wydanej przed laty monografii *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku* (Kraków 1987). Teksty wybranych *tractatuum de artemoriendi* przedstawione zostały w zestawieniu równoległym: obok tekstu polskiego zamieszczono jego łaciński oryginał. Średniowieczny wykład uzupełniony został o reprodukcje sztychów z epoki. Jest to w pełni zrozumiały zabieg. Materiał ikonograficzny od początku stanowił wszakże komplementarny komponent „podręczników dobrej śmierci". Można przy tej okazji zapytać: czyż nie przedstawia to zarazem istotnego kontekstu dla zauważalnego w ostatnim czasie wzrostu zainteresowania emblematyką staropolską, a także – rozwijającej się refleksji nad związkiem tekstu i obrazu? Należy, rzecz jasna, ujmować kwestię średniowiecznych „podręczników dobrej śmierci" inaczej aniżeli zjawisko XVI- i XVII-wiecznej emblematyki. Konstrukcja *artis bene moriendi* wiąże się raczej z koncepcją biblii ubogich (*biblia pauperum*)[2]. Niemniej przy wykorzystaniu warsztatu historyka idei interpretacja dzieła prof. Włodarskiego może pomóc w zrozumieniu fenomenu związku obrazu z tekstem w dawnej kulturze.

Zaprezentowane w *Trzech traktatach* utwory pochodzą z XV wieku. Warto w tym miejscu podkreślić oczywisty fakt, iż piśmiennictwo religijne tego czasu rządzi się swoistą wrażliwością teologiczną i związaną z nią hierarchią wartości, najczęściej dość odległą od naszej. Najlepszym tego dowodem jest drobiazgowo skonstruowany quasi-liturgiczny rytuał towarzyszący niemal każdemu opisowi przygotowania chorego do przejścia na drugą stronę życia. Dlatego też wszystkie dzieła z omawianego tomu poprzedza kompleksowy, diachronicznie skomponowany wstęp. Dzięki klarownemu językowi, łączącemu cechy dyskursu naukowego i popularyzatorskiego, stanowi on nie tylko niezbędne uprzystępnienie „ducha" tekstów źródłowych, ale również dostarcza czytelnikowi – na ogół nieprzygotowanemu do pełnego zrozumienia przednowożytnej tanatologii – klucza interpretacyjnego. Wstęp ten można uznać właściwie za streszczenie dotychczasowych badań krakowskiego historyka literatury, ma on bowiem charakter monograficzny, a co za tym idzie – szeroko kontekstowy. Ulokowanie *artis bene moriendi* na tle literatury i kultury przednowożytnej religijności, a także opis genezy i pojęcia *artis moriendi* odgrywają rolę fundamentalnego przygotowania do właściwej lektury. Cały tom zamyka natomiast szczegółowy komentarz edytorski, zestaw objaśnień i odnośników biblijnych, patrystycznych, teologicznych.

Tytuły traktatów mogą współczesnego czytelnika wprowadzać w niejaki błąd. Wszystkie te utwory zawierają wszakże nie tylko konkretne zalecenia skierowa-

2 M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987, s. 26.

ne do „moribundów" (umierających) w ich szczególnej sytuacji egzystencjalnej, ale gromadzą również wplecione w tanatologiczny dyskurs teksty modlitw, pouczenia moralne na wypadek powrotu chorego do zdrowia, pomoce w rachunku sumienia, quasi-teologiczne wtrącenia na temat realności i skuteczności sakramentów. Jeden z traktatów jasno formułuje zresztą przekonanie, że owe „powtrzymanie podszeptu diabelskiego podczas zmagań śmiertelnych" (*ad resistendum in mortis agone dyabolice sugestioni valens*) jest „przydatne i potrzebne dla każdego z chrześcijan" (*cuilibet christifideli utilis ac multum necessaria*)[3]. Innym przykładem może być dzieło Gersona, stanowiące właściwie część „większej całości, obejmującej naukę o dziesięciorgu przykazań, a także o spowiedzi"[4]. Traktat ten – jak zauważa prof. Włodarski – „jest więc czymś w rodzaju katechizmu skrzyżowanego z modlitewnikiem i opatrzonego w dodatku uwagami praktycznymi co do wykorzystania zawartego w nim materiału"[5]. Do podobnych wniosków można dojść poprzez lekturę tej części wstępu do *Trzech traktatów*, która opisuje rozwój i uwarunkowanie zwrotów: *scientia moriendi, condiscere mortem czy discere mori*[6].

Drugi traktat – jak konstatuje sam XV-wieczny autor – stanowi rodzaj „zwierciadła (*speculum*), w którym rzeczy przeszłe i przyszłe są oglądane jako teraźniejszość"[7]. Przypomina to nieco późniejsze dzieło ascetyczne Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, które wysunęło to samo zalecenie moralne:

> We wszystkich sprawach myśl o końcu i wyobrażaj sobie, że stoisz przed surowym Sędzią, przed którym nic nie da się ukryć, którego nie zjednają dary, który nie przyjmuje żadnych wyjaśnień i który sądzić będzie sprawiedliwie (…). Czemu nie myślisz zawczasu o dniu Sądu, kiedy to nikt nie dostanie adwokata, aby go wytłumaczył lub obronił, ale każdy sam będzie stał ze swoim brzemieniem winy?[8]

Utwór ten nie został napisany jako lekarstwo dla rozpaczających „moribundów". Zestawiając go jednak z tekstem trzech opracowanych przez prof. Włodarskiego traktatów, można dojść do wniosku, że pewne motywy mortualne funkcjonowały w kulturze przednowożytnej jako elementy codziennego ćwiczenia duchowego.

3 Mathaeus de Cracovia(?), *Ars moriendi* [w:] *Trzy traktaty o sztuce umierania*, przeł. i oprac. M. Włodarski, Kraków 2015, s. 66–67.
4 M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze … ,* s. 22.
5 Tamże, s. 23.
6 M. Włodarski, *Wstęp* [do:] *Trzy traktaty o sztuce umierania*, jw., s.7–16; 33–37.
7 Mathaeus de Cracovia(?), *Ars moriendi … ,* s. 74–75.
8 Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. A. Kamieńska, Warszawa 2004, s. 36.

Już sam wstęp *Sztuki umierania* zawiera tyleż cenną, ileż znamienną wskazówkę, że dalsza lektura będzie miała charakter wykładu etyki (*quamvis secundum philosophum tertio Ethicorum*), nawiązującego bezpośrednio do Etyki Arystotelesa[9]. W odróżnieniu od traktatu Jana Gersona *Ars moriendi* przypisywana Mateuszowi z Krakowa odwołuje się do szeregu cytatów powziętych z Ojców Kościoła i antycznej filozofii. Utwór ten świadczy zarazem o funkcjonowaniu autorytetu św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Hieronima i Ambrożego – czterech „wielkich Doktorów Kościoła łacińskiego" – w kulturze wieków średnich. Zawiera ponadto „dobre inspiracje anielskie" (*bona inspiratio angeli*), wykaz „pokus diabelskich" (*tentatio dyaboli*) oraz rozpoznanie poszczególnych chorób duszy10. Wszystko to buduje specyficzny dyskurs moralny służący oderwaniu serca od przywiązania do obecnego świata. Podobne wnioski można wysunąć na podstawie lektury trzeciego z zaprezentowanych traktatów, wprost zatytułowanego zresztą jako *Zwierciadło sztuki dobrego umierania*. Rządzi nim również deklarowana zasada różnorodności, na którą składają się rozmaite cytaty kościelnych autorytetów, modlitwy oraz formy katechetyczne. Oczywiście normatywne pozostają cechy rządzące gatunkiem *speculi*, stąd obecna w tym traktacie swoista myśl egzystencjalna, skoncentrowana na kruchości życia i ulotności wszelkich spraw ziemskich.

9 *Trzy traktaty o sztuce umierania*, jw., s. 72.
10 *Trzy traktaty o sztuce umierania*, jw., s. 77–118.

Amelia Sarnowska

studentka filozofii, doktorantka literaturoznawstwa na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pracę naukową poświęca polskiej krytyce literackiej doby romantyzmu, romantycznym interpretacjom kategorii narodowości oraz polskiej filozofii narodowej. W pracy magisterskiej badała relacje i napięcia, jakie rodziły się pomiędzy poezją a filozofią w latach 40. XIX wieku. Obecnie pod opieką dr hab. prof. UJ Agnieszki Ziołowicz przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą interpretacjom kategorii narodowości w obrębie romantycznej krytyki literackiej.

Sprawozdanie z projektu naukowego *Śladami romantyczności lwowskiej*

W dniach 9–15 sierpnia 2016 roku odbył się wyjazd naukowy do Lwowa zrealizowany w ramach projektu badawczego *Śladami romantyczności lwowskiej*. Formuła i charakter wyjazdu, zorganizowanego przez studentów Koła Naukowego Romantyzmu UJ działającego przy Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, nawiązywały do wyprawy naukowej, która odbyła się w roku akademickim 2015/2016 (*Wilno śladami romantyków*). Wyjazd do Lwowa umożliwił studentom wielopłaszczyznowe zapoznanie się z jednym z głównych ośrodków polskiej kultury i literatury XIX wieku – z jego historią, zabytkami, instytucjami nauki i kultury oraz muzeami. Projekt miał na celu zarówno stworzenie młodym adeptom romantyzmu możliwości rozwijania własnych dróg badawczych, kładąc podwaliny pod przyszłe artykuły i prace naukowe, jak i poszerzenie ich dotychczasowych zainteresowań.

Amelia Sarnowska

Sprawozdanie z projektu naukowego *Śladami romantyczności lwowskiej*

W dniach 9–15 sierpnia 2016 roku odbył się wyjazd naukowy do Lwowa zrealizowany w ramach projektu badawczego *Śladami romantyczności lwowskiej*. Formuła i charakter wyjazdu, zorganizowanego przez studentów Koła Naukowego Romantyzmu UJ działającego przy Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, nawiązywały do wyprawy naukowej, która odbyła się w roku akademickim 2015/2016 (*Wilno śladami romantyków*). Wyjazd do Lwowa – podobnie jak ubiegłoroczna podróż do Wilna – miał na celu stworzenie studentom okazji do wielopłaszczyznowego zapoznania się z jednym z głównych ośrodków polskiej kultury i literatury XIX wieku; z jego historią, zabytkami, instytucjami nauki i kultury oraz muzeami. Projekt zaplanowano w ten sposób, aby dać studentom zarówno możliwość rozwijania własnych dróg badawczych, kładąc podwaliny pod przyszłe artykuły i prace naukowe, jak i perspektywę poszerzenia ich dotychczasowych zainteresowań, poprzez otwarcie na nowe kierunki badań. W ramach wyjazdu połączono część turystyczno-kulturalną z warstwą wykładowo-warsztatową, za którą – i w tym roku – odpowiedzialny był prof. dr hab. Bogusław Dopart, kierownik Katedry Historii Literatury Oświecenia i Romantyzmu oraz opiekun koła.

Wyprawa naukowa rozpoczęła się we wtorek 9 sierpnia – grupa studentów, wraz z profesorem, dotarła do Lwowa około godziny 10 rano. Po zakwaterowaniu w Old City Hostel odbył się spacer po lwowskiej starówce. W jego trakcie prof. Bogusław Dopart wygłosił wykład otwierający – *Lwowska romantyczność* – wprowadzający uczestników w kluczowe zagadnienia i problematykę obyczajowo-kulturalną, współtworzącą główną oś tematyczną projektu badawczego *Śladami romantyczności lwowskiej*. W wykładzie tym m.in. przedstawiono Lwów jako jeden z czołowych krajowych ośrodków życia kulturalnego i intelektualnego epoki romantyzmu (a także zaznaczono jego niepomniejszą rolę w epo-

kach późniejszych) oraz wprowadzono studentów w tematykę tradycji ówczesnego życia umysłowego i historię lwowskich stowarzyszeń inteligenckich.

Kolejnego dnia grupa wybrała się na zwiedzanie Cmentarza Łyczakowskiego, najstarszej nekropolii Lwowa, stanowiącej jedno z najważniejszych miejsc pochówku przodowników polskiej kultury i nauki oraz miejsce ostatniego spoczynku czterech pokoleń bojowników o wolność i niepodległość Polski. Przy okazji zwiedzania cmentarza przybliżono studentom sylwetki zasłużonych osobistości tam pochowanych, których życie oraz działalność – w tym twórczość naukowa i artystyczna – przypadły bądź były ściśle powiązane z epoką romantyzmu. Uczestnicy projektu mieli okazję odwiedzić m.in. miejsce ostatniego spoczynku poety i działacza społecznego Seweryna Goszczyńskiego, Jana Nepomucena Kamińskiego – aktora, reżysera i dyrektora teatru polskiego we Lwowie – oraz pisarki i aktorki Gabrieli Zapolskiej. Na Cmentarzu Łyczakowskim spoczął także Konstanty Julian Ordon, oficer wojska polskiego i powstaniec listopadowy, upamiętniony przez Adama Mickiewicza, który opisał jego rzekomą śmierć w *Reducie Ordona* (w rzeczywistości Ordon przeżył poetę i zginął śmiercią samobójczą w roku 1887). Na cmentarzu grupa odwiedziła również grób profesora Józefa Kallenbacha, historyka literatury i rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, który w okresie lwowskim poświęcał swoją pracę badawczą polskiej literaturze romantycznej i jej czołowym reprezentantom.

Po południu uczestnicy projektu spotkali się z miejscowym historykiem Jaroslavem Rapem; w trakcie spotkania ułożono plan zwiedzania i wykładów na sobotę (13 sierpnia). Grupa zwiedziła także miejscowe muzea znajdujące się w centrum Lwowa – Muzeum Historyczne Miasta Lwowa oraz Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego.

Dnia 11 sierpnia odbył się cykl wykładów poświęconych romantycznym ideom słowiańskim (zagadnieniom ukazującym ponadnarodowy wymiar pewnych kluczowych dla zrozumienia istoty prądu romantycznego wartości oraz przedstawiającym pewne ważne aspekty polskiego romantyzmu w szerszym kontekście ogólnosłowiańskiej wspólnoty myśli i dążeń) oraz ich związkom ze Lwowem. Poszerzyły one perspektywy i pogłębiających wiedzę młodych badaczy epoki o mniej znane tematy i problemy, uwydatniając zarazem jedność, jak i wewnętrzną różnorodność romantyzmu. Uczestnicy mogli wysłuchać wystąpień poświęconych tzw. ruskiej trójcy, narodzinom ukraińskiej literatury, kultury i świadomości narodowej oraz podjąć dyskusję na temat roli idei jedności słowiańskiej, nie tylko w kontekście XIX-wiecznego życia kulturalnointelektualnego, ale także w odniesieniu do współczesnych realiów. Po południu grupa odwiedziła tzw. Wysoki Zamek oraz Wzgórza Wuleckie, gdzie w 1941 roku dokonano egzekucji

lwowskich profesorów, i złożyła hołd pomordowanym. Wizyta na Wzgórzach Wuleckich stała się również okazją do przeprowadzenia dłuższej dyskusji na temat historii polskich elit, ich roli, pozycji i wpływu na kształt (dawnego i obecnego) życia kulturalnospołecznego.

Kolejny dzień poświęcono lwowskiej szkole historycznej oraz miejscowym instytucjom kultury – Operze Lwowskiej, której zwiedzaniu towarzyszył wykład wprowadzający w zagadnienie roli i historii XIX-wiecznego teatru lwowskiego, oraz Lwowskiej Galerii Sztuki. W galerii uczestnicy mogli zobaczyć m.in. wystawę poświęconą polskiemu malarstwu XIX-wiecznemu – tworzy ją bogata kolekcja płócien czołowych artystów tego okresu, takich jak: Jacek Malczewski, Julian Fałat, Jan Matejko, Władysław Podkowiński, Józef Brandt, Aleksander Kotsis, Tadeusz Pruszkowski, Anna Bilińska i in.

Przedostatni dzień wyjazdu, 13 sierpnia, uczestnicy spędzili z Jaroslavem Rapem. Zwiedzili starą siedzibę Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, jednego z najważniejszych ośrodków kultury polskiej, otwartego we Lwowie w roku 1827. Przedstawił on studentom bogatą historię Ossolineum z uwzględnieniem dwóch odsłon instytucji w jej lwowskim okresie, zarysowując zarówno znaczenie i wpływ, jaki wywarła na kulturę i rozwój polskiego życia intelektualnego, jak i rolę, jaką odegrała w procesie wytwarzania się ukraińskiej świadomości narodowej i dziedzictwa kulturalnego. Osobny wykład poświęcił legendom życia kawiarnianego lwowskich uczonych oraz tzw. miejscom sentymentalnym Lwowa. Badacz przybliżył studentom również historię lwowskich pomników wystawionych wielkim osobistościom związanym z polską literaturą i kulturą XIX-wieczną, m.in. Adama Mickiewicza i Aleksandra Fredry. Tego samego dnia uczestnicy projektu zapoznali się także z dziejami Uniwersytetu Lwowskiego, jego rolą i statusem na tle innych polskich ośrodków akademickich; grupa zwiedziła reprezentacyjne gmachy uczelni, łącznie z jej najstarszym budynkiem.

Następnego dnia miał miejsce powrót do Krakowa; zakończenie wyjazdu nie przerwało jednak prac i przedsięwzięć podjętych w ramach projektu. Planowane spotkanie sprawozdawczopodsumowujące, pomyślane jako wydarzenie towarzyszące trzeciej edycji konferencji (*Romantycy na krańcach świata*, 9–10 września 2016) organizowanej przez Koło Naukowe Romantyzmu UJ, wyewoluowało w osobny panel, który odbył się drugiego dnia konferencji, w sobotę 10 września. Uczestnicy projektu, dzięki przedstawionym perspektywom badawczym oraz wzbogaceniu wiedzy o zagadnienia powiązane z lwowskim nurtem romantyzmu, po powrocie ze Lwowa podjęli się indywidualnej pracy badawczej, która zaowocowała referatami poświęconymi wybranym zagadnieniom.

Panel lwowski w drugim dniu konferencji otworzył referat mgr. Bogusława Wajzera z Uniwersytetu Jagiellońskiego, zatytułowany *Chłopomania na chłopski rozum. Lwowska „Ziewonia" a „budziciele polskości" (na przykładzie* Klechd *K.W. Wójcickiego w* Rozmaitościach szląskich *J. Lompy)*. Wystąpienie to, poświęcone zarówno wzajemnym wpływom zjawisk i prądów duchowych, jak i ich subtelniejszym od wpływu historycznoliterackiego powinowactwom, pozwoliło autorowi na komparatystyczne ujęcie twórczości i ludoznawczej działalności zbierackiej Józefa Lompy (jednego ze „śląskich budzicieli") oraz Kazimierza Władysława Wójcickiego (zwanego „polskim Grimmem"). Podjęta tematyka stała się dla mgr. Wajzera okazją do świeżego spojrzenia na program lwowskiej „Ziewonii" – środowiska słowianofilów, z którym współpracował Wójcicki. Prelegent podjął próbę odczytania go wbrew upowszechnionemu w literaturze przedmiotu uproszczeniu – nie tyle jako zbioru postulatów folklorystycznych czy zbierackich, ile przede wszystkim pełnoprawnego manifestu literackiego o charakterze estetycznym i kulturotwórczym.

Po referacie otwierającym mgr. Wajzera uczestnicy projektu przedstawili wyniki własnej pracy, poświęconej problemom, z którymi zetknęli się w trakcie wyjazdu do Lwowa. Mgr Amelia Sarnowska z Uniwersytetu Jagiellońskiego wygłosiła referat pt. *Dwie odsłony lwowskiego Ossolineum*, pozwalający spojrzeć na losy tej instytucji zarówno od strony jej pierwotnych (narodowych) założeń i przeznaczeń, jak i poprzez rolę, jaką zakład odgrywał w formowaniu się świadomości i działalności naukowo-badawczej „ukraińskich budzicieli". Prelegentka przedstawiła Ossolineum przede wszystkim jako miejsce pracy i badań, a także zakład oferujący dzięki swej czytelni i drukarni dostęp do bogatego zbioru piśmiennictwa, w tym specjalistycznego, oraz możliwość spotykania się, wzajemnego inspirowania, dyskutowania i rozwijania współpracy pomiędzy badaczami. Kolejny referat pt. *Losy pomników lwowskich*, wygłosiła mgr Melania Chotyńska z Uniwersytetu Jagiellońskiego. W swoim wystąpieniu przedstawiła losy pomników m.in. Adama Mickiewicza, Aleksandra Fredry i Jana Kilińskiego, które należą do grupy najstarszych lwowskich obiektów tego typu. Historia (nieraz burzliwa) monumentów wystawionych ku czci i pamięci polskich osobistości została zaprezentowana na tle relacji polsko-ukraińskich oraz wzajemnej wspólnoty kulturowej obu narodów. Prelegentka zajmując się w swojej pracy badawczej również współczesnymi pomnikami lwowskimi, omówiła m.in. obiekt wystawiony w hołdzie pomordowanym w 1941 roku profesorom lwowskim, zaprojektowany przez Aleksandra Śliwę. Kolejny referat pt. *Lwowski kult Słowackiego* wygłosiła mgr Justyna Pyzia z Uniwersytetu Jagiellońskiego. W swoim wystąpieniu przedstawiła historię lwowskiej recepcji twórczości autora *Godziny myśli*, określając ją

jako kierunkową i selektywną. Zarysowała oddziaływanie poezji Słowackiego na kolejne pokolenia polskich literatów (Słowacki jako swoisty prorok Młodej Polski), uwzględniając także historię inscenizacji jego dramatów na deskach teatru lwowskiego. Panel zamknął referat wygłoszony przez Michała Gigla, studenta Uniwersytetu Jagiellońskiego, który w swojej pracy zajął się sylwetką i lwowską legendą Stefana Banacha, polskiego matematyka, w szerszym kontekście losów lwowskiej szkoły matematycznej. Prelegent, w oparciu o rozmaite anegdoty współtworzące legendę Banacha oraz historię jego prężnej kariery naukowej, zarysował charakter lwowskiego środowiska naukowego oraz zaprezentował rozmaite aspekty kulturalno-obyczajowe międzywojennego życia kawiarnianego Lwowa.

Panel lwowski towarzyszący trzeciej odsłonie konferencji naukowej *Romantycy na krańcach świata* wzbogacił tegoroczną edycję o nową strukturę, pozwalającą na poszerzenie zakresu tematyki, dotychczas skupionej wokół zagadnienia poznania przestrzeni, form jej doświadczania oraz „krańców świata" rozumianych metaforycznie. Wygłoszone referaty, stanowiąc interesujące i wartościowe przyczynki badawcze, umożliwiły uczestnikom projektu *Śladami romantyczności lwowskiej* nie tylko zaprezentować owoce własnej pracy, ale także stały się okazją do głębszego wejrzenia w różnorodność i wewnętrzne bogactwo romantyzmu. Należy wyrazić nadzieję, iż kolejne edycje konferencji – zważywszy na rosnącą liczbę przedsięwzięć organizowanych przez Koło Naukowe Romantyzmu UJ, w tym wyjazdów badawczych, które mogą stać się żywotną tradycją wśród przyszłych pokoleń – również będą bogate w tego typu wydarzenia i panele, stanowiąc coraz bogatszą i atrakcyjną przestrzeń współpracy dla najmłodszego środowiska badaczy i pasjonatów historii literatury polskiego romantyzmu.

Anna Kasperek

magister filozofii i filologii polskiej, doktorantka literaturoznawstwa na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikowała m.in. w czasopismach: „Perspektywy Kultury", „Hybris", „Arcana". Współredaktorka tomu Jerzy Andrzejewski *czytany na nowo (2015). Laureatka stypendium im. Anny Stadnickiej na rok 2016/2017.*

Sprawozdanie z konferencji *„Bo każda książka to czyn…" Sienkiewicz*

14 listopada 2016 roku w przededniu setnej rocznicy śmierci Henryka Sienkiewicza na Wydziale Polonistyki UJ odbyła się konferencja pt. *„Bo każda książka to czyn…" Sienkiewicz* zorganizowana przez Katedrę Komparatystyki Literackiej. W słowie otwierającym sesję p. dziekan prof. dr hab. Renata Przybylska określiła autora *Bez dogmatu* jako twórcę kształtującego wyobraźnię Polaków. Wspomniała również o znaczącej roli współczesnej kultury popularnej w przekazywaniu dziedzictwa pisarza, czego wyrazem jest m.in. gra planszowa oparta na powieści *W pustyni i w puszczy*. Gra została wykonana pod opieką naukową dr. Tomasza Majkowskiego w ramach programu „Rok Sienkiewicza 2016" na zlecenie Instytutu Książki. Objęta została patronatem Wydziału Polonistyki UJ.

Anna Kasperek

Sprawozdanie z konferencji *„Bo każda książka to czyn…" Sienkiewicz*

14 listopada 2016 roku w przededniu setnej rocznicy śmierci Henryka Sienkiewicza na Wydziale Polonistyki UJ odbyła się konferencja pt. *„Bo każda książka to czyn…" Sienkiewicz* zorganizowana przez Katedrę Komparatystyki. W słowie otwierającym sesję p. dziekan prof. dr hab. Renata Przybylska określiła autora *Bez dogmatu* twórcą kształtującym wyobraźnię Polaków. Wspomniała również o znaczącej roli współczesnej kultury popularnej w przekazywaniu dziedzictwa pisarza, której przykładem jest m.in. gra planszowa oparta na powieści *W pustyni i w puszczy*. Gra została wykonana pod opieką naukową dr. Tomasza Majkowskiego w ramach programu „Rok Sienkiewicza 2016" na zlecenie Instytutu Książki. Objęta została patronatem Wydziału Polonistyki UJ.

Pierwszą część konferencji otworzył prof. Franciszek Ziejka referatem pt. *Sienkiewicz w Krakowie*. Prelegent w swoim wystąpieniu mówił o związkach rodzinnych autora *Quo vadis* ze stolicą Małopolski. Wspominał również o współczesnej Sienkiewiczowi recepcji powieści *Ogniem i mieczem*, której częścią były „żywe obrazy" – odbywające się w Krakowie widowiska przestawiające sceny z powieści z udziałem lokalnych arystokratów (odgrywających główne role). Profesor przybliżył również okoliczności ufundowania przez pisarza stypendium im. Marii Sienkiewiczowej przy Akademii Umiejętności (utworzonego z datku od „Michała Wołodyjowskiego") – oraz krakowskie obchody jubileuszu 25-lecia pracy twórczej Sienkiewicza w 1900 roku.

W kolejnym wystąpieniu pt. *Krakowskie przyjaźnie Sienkiewicza* dr Stanisław Dziedzic mówił m.in. o Galicji jako mateczniku Polski. Sporo czasu poświęcił niezwykłej przyjaźni Henryka Sienkiewicza i Stanisława Tarnowskiego, która opierała się na wzajemnej wymianie rad i opinii dotyczących ich pracy. Prelegent odwołał się do wspólnych wyjazdów obu twórców na spektakle teatralne do Wiednia. Dr Dziedzic przypomniał również pozytywne nastawienie autora *Poto-*

pu do Józefa Szujskiego, wyrażone m.in. udziałem pisarza w pogrzebie uczonego, a także przybliżył przyjaźnie Sienkiewicza z Heleną Modrzejewską, Albertem Chmielowskim i Olgą Boznańską.

Drugą część konferencji otworzył prof. Tadeusz Bujnicki referatem pt. *Zamiar i efekt. Sienkiewicza kłopoty z recepcją*. W swoim wystąpieniu omawiał różnorodne czynniki, które wpływały na proces twórczy Sienkiewicza: m.in. ingerencje cenzury, zarówno oficjalnej, jak i prywatnej, gdzie domowym cenzorem była Jadwiga Janczewska (siostra zmarłej pierwszej żony Sienkiewicza, Marii). Profesor nadmienił także o wpływie czytelników na tworzenie kolejnych części powieści Sieniewicza, którzy np. pisali listy z prośbą o zmianę fabuły czy nieuśmiercanie ulubionego bohatera. W referacie przybliżone zostały również okoliczności powstania *Trylogii*. Jak mówił prof. Bujnicki, autor początkowo chciał napisać jedną tylko powieść – *Wilcze gniazdo* – jednak w czasie pisania utworu efekt nieoczekiwanie przerósł pierwotny zamiar; w tym miejscu zacytowane zostały słowa Kazimierza Wyki o symbiozie oczekiwań i zamówień czytelniczych. Prelegent wspominał również o odmiennej od autorskiej recepcji powieści *Bez dogmatu*, która została zakwalifikowana do młodopolskiej tematyki choroby wieku. Autor przemowy poruszył też kwestię pierwszych kontrowersyjnych odczytań *Quo vadis*. Ze strony doktoranta mgr. Macieja Gaździckiego padło pytanie o wyrażony przez jezuitów zamiar umieszczenia utworu w Indeksie Ksiąg Zakazanych. Prof. Bujnicki wyjaśnił, że stać się to miało z powodu zbyt pozytywnego ukazania postaci Petroniusza – poganina – jak również o zbyt obszerny – w porównaniu do męczeństwa apostołów Piotra i Pawła – opis jego śmierci. Do referatu odniósł się prof. Ziejka, mówiąc m.in. o osobistych doświadczeniach życiowych, związanych np. z chorobą żony Sienkiewicza, które nie pozostawały bez wpływu na jego pisarstwo.

Następne w kolejności wystąpienie prof. Ewy Skorupy pt. *Zakazany i podziwiany. Sienkiewicz w świetle mikrobiografiki prasowej i korespondencji* nawiązywało tematycznie do referatu prof. Bujnickiego. Prelegentka omówiła ingerencję cenzury w nowelę *Bartek zwycięzca*, która doprowadziła do pojawienia się dwóch różnych wersji tego samego tekstu, a to z kolei wywoływało trudności we wskazaniu oryginału. Prof. Skorupa wspomniała również o noweli *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela*, której akcja została przesunięta z terytorium zaboru rosyjskiego do Poznania, właśnie z uwagi na problemy powodowane przez cenzurę. Profesor poruszyła także zjawisko traktowania Sienkiewicza jako „celebryty" oraz kwestię popularności pisarza w czasach mu współczesnych, czego wyrazem były pocztówki i czasopisma z jego podobizną. Do referatu prof. Skorupy odwołał się prof. Ziejka, dopowiadając m.in. o zorganizowanej przez Sienkiewicza akcji ankietowej dotyczącej wywłaszczenia Polaków na terenie Wielkiego Księstwa Poznańskiego.

Drugą część konferencji zamykał referat prof. Andrzeja Waśki pt. *Sienkiewicz jako krytyk literacki*. Prelegent przypomniał, że autor *Quo vadis* stał się obiektem głośnych ataków Stanisława Brzozowskiego i Witolda Gombrowicza, które spowodowały, że jego twórczość została „odesłana" do literatury popularnej. Podkreślał, że Sienkiewicz postrzegał swoje pisarstwo jako kontynuację polskiej powieści realistycznej poprzedniego pokolenia pisarzy, m.in. Józefa Ignacego Kraszewskiego, Zygmunta Kaczkowskiego i Teodora Tomasza Jeża. Omówiony został związek ideowy Henryka Sienkiewicza ze Stanisławem Tarnowskim; obaj inspirowali się myślą Sainte-Beuve'a, Georga Brandesa, Hipolita Taine'a. Zdaniem prof. Waśki lektura pism publicystyczno-krytycznych Sienkiewicza utwierdza w przekonaniu, że należy on do bardzo nielicznych autorów, których „łatwo się czyta, ale wcale niełatwo się rozumie", zaś do zasadniczych cech jego pisarstwa należy *coincidentia oppositorum* – połączenie poważnej problematyki (estetycznej i moralnej) z klarowną, potoczną formą wypowiedzi. Prelegent wspominał też o polemicznych wypowiedziach autora *Ogniem i mieczem* na temat Emila Zoli (dotyczących m.in. kwestii estetycznych w powieści), o podręczniku *Kurs historii wieków średnich* autorstwa Tadeusza Korzona, a także o aprobacie dla poezji Marii Konopnickiej i przychylnym stosunku wobec Bolesława Prusa, którego nazywał „pisarzem przedmieścia". Do wystąpienia odniósł się m.in. prof. Ziejka, mówiąc o różnicach w poglądach na romantyzm Sienkiewicza i Tarnowskiego.

Referat dr hab. Olgi Płaszczewskiej pt. *„Fantazja w rzeczywistości". Afryka Sienkiewicza i De Amicisa* miał charakter komparatystyczny. W swoim wystąpieniu prelegentka omówiła różnice w obrazowaniu Afryki między dwoma autorami, zaznaczając, że włoskiego pisarza bardziej ciekawiły krajobraz i kultura Czarnego Kontynentu, a Sienkiewicza edukacja i misja wychowawcza chrześcijan. Przybliżyła również stosunek Litwosa do chrystianizmu, który ten rozumiał jako idealne narzędzie cywilizacyjne człowieka. Autorka referatu poruszyła także kwestię postkolonializmu. Do jej wypowiedzi odwołał się m.in. prof. Bujnicki, podkreślając, że *Listy z podróży do Afryki* Sienkiewicza są niedokończone, przerywane z powodu choroby pisarza, zatem ich część jest wtórna. W czasie dyskusji nad referatem padło stwierdzenie, że autor *Quo vadis* nie rozumiał prawdziwego znaczenia problemu niewolnictwa. Dr hab. Iwona Węgrzyn wyraziła również myśl, że omawiane utwory pokazują rodzaj mówienia o obcym w XIX wieku.

Kończące konferencję wystąpienie prof. Marii Korytowskiej pt. *Kiedy warto umierać… według Sienkiewicza* opisywało oblicza wzniosłej śmierci wybranych bohaterów z różnych powieści pisarza: Michała Wołodyjowskiego, Petroniusza i Longinusa Podbipięty. Prelegentka, odwołując się do opisu śmierci ostatniego z nich, podkreśliła, że była to śmierć rycerska, która ma swój pierwowzór

w śmierci Don Kichota, a ta stanowi pastisz literacki śmierci Rolanda. Z kolei patetyczna śmierć Wołodyjowskiego zawierała aluzję do bohaterskiej śmierci z utworu *Reduta Ordona* Adama Mickiewicza. Do wystąpienia odniósł się m.in. prof. Bujnicki, mówiąc, że śmierć Podbipięty utkana jest z literackiej tradycji pogrzebu. Ze strony prof. Skorupy padło pytanie, dlaczego w referacie nie została poruszona kwestia śmierci kobiet w twórczości Sienkiewicza, których opisy wzbudzały ogromny żal w takich utworach jak *Rodzina Połanieckich* czy *Bez dogmatu*. Prof. Korytowska uzasadniła swoje stanowisko, odpowiadając, że wspomniane śmierci nie miały charakteru etycznego, a ten był w obszarze jej zainteresowania.

W słowie zamykającym konferencję prof. Ziejka mówił o okolicznościach śmierci pisarza w Szwajcarii i sprowadzenia jego trumny do kraju w 1924 roku. Uczony zaproponował, aby w dniu setnej rocznicy śmierci Sienkiewicza pracownicy Wydziału Polonistyki złożyli wraz ze studentami wieniec pod tablicą poświęconą pamięci pisarza, która znajduje się na ścianie kamienicy Edwarda i Jadwigi Janczewskich (zwanej „Sienkiewiczówką"), zlokalizowanej przy ul. Piłsudskiego 16 w Krakowie.

Streszczenia artykułów w języku angielskim
Abstracts in English

Justyna Siwiec / *The Discourse of power in ethnogenetic myths of the Polish gentry*

The article is an attempt to characterize the ethnogenetic myths contained in the annals of the sixteenth and seventeenth century as having constructed and strengthened the discourse power of the gentry. According to Foucault's understanding of the mutual relations between knowledge and power, particular mythical narratives can be considered a kind of „written ceremony, which should produce, in fact, a justification and strengthening of authority." In this article I focus on heterogeneity barriers between the gentry and the plebeian states, which are constructed in mythical narratives to accentuate the differences between them. This differentiation was supposed to legitimize the right of the gentry to rule the lower classes. In these context we can consider, for instance, the myth of Palemon or the biblical and mythological genealogy of plebeians.

Key words: ethnogenetic myths, historiography, discourse, power, state division

Maciej Gaździcki / *...on Golgotha I saw them nail God to the cross – The image of the Christ in* Quo vadis *by Henryk Sienkiewicz in the context of the images of historical Jesus of that time*

Since the 18th century, demythologization has separated the Christ of faith from the Jesus of history. One of the most significant of Christ's rationalist biographies is *Life of Jesus* by Ernest Renan. An "answer" to this biography was Henryk Sienkiewicz's short story *Let Us Follow Him*, which has a continuation, of a kind, in *Quo vadis*. This paper discusses Jesus' portrayal in Sienkiewicz's novel and compares it with the images reconstructed, such as that by Renan. I analyse the relation between

Sienkiewicz's Christ and the Christ from gospel narratives, Lord's message, links to Judaism, the matter of divinity, suffering and resurrection. I conclude that while the Christ of *Quo vadis* resembles those from rationalist biographies, Sienkiewicz did not shake any of the relevant dogmas and his depiction of Jesus is closer to the traditional view than Renan's.

Key words: Jesus Christ, *Quo vadis*, Henryk Sienkiewicz, Ernest Renan, historical Jesus

Mateusz Raj / Szandor Kowacz *by Teodor Tomasz Jeż. The novel and its aspects.*

The theme of this article is based on *Szandor Kowacz* by the polish novelist Teodor Tomasz Jeż, which was published in 1861 and describes national conflict between Hungarians and Serbs. In the novel, the conflict is illustrated by the fate of a multinational family at the outbreak of the Hungarian Revolution of 1848. The article is an attempt to polemicize against prior interpretations: it is an attempt to redefine the place and meaning of the text within the author's literary output and also expose the ambiguous tone of the work. I attempt to investigate the novel's purport to understand the mechanisms that govern the birth of nationalism and national identities, didactic and ideological presuppositions that lay at the basis of its creation. The article also shows how the Serbo-Hungarian conflict's social and political background easily translates to the realities of partitioned Poland.

Key words: nationalism, ethnic conflict, National identity, T.T. Jeż, novel

Monika Piotrowska / *The Count's Rococo Spectacle – about a Literary Puzzle in* The Manuscript Found in Saragossa *by Jan Potocki. A Reconnaissance of Studies.*

This work is concentrated on the theatricality of life in *The Manuscript Found in Saragossa*. I point out the novel's role and place in the history of literature at the turn of the Enlightenment and Romanticism. I discuss the transfer of truth and illusion during Alfons van Worden's story, which connects all others. The Gomelez family published and performed his adventures for him for pragmatic and political purposes. All characters that stopped him on his way to Madrid were in fact only actors, but everybody tried to convince him that he was dealing with

extraterrestrial forces. The hero of many adventures, narrated by others, used mystification to create confusion about the hero's role and the importance of the human being.

Key words: Jan Potocki, Rococo, Enlightenment, Romanticism, theatricality, *The Manuscript Found in Saragossa*, mystification, game, show

LITTERA historica
Nr 4
2016
ISSN 2450-0240