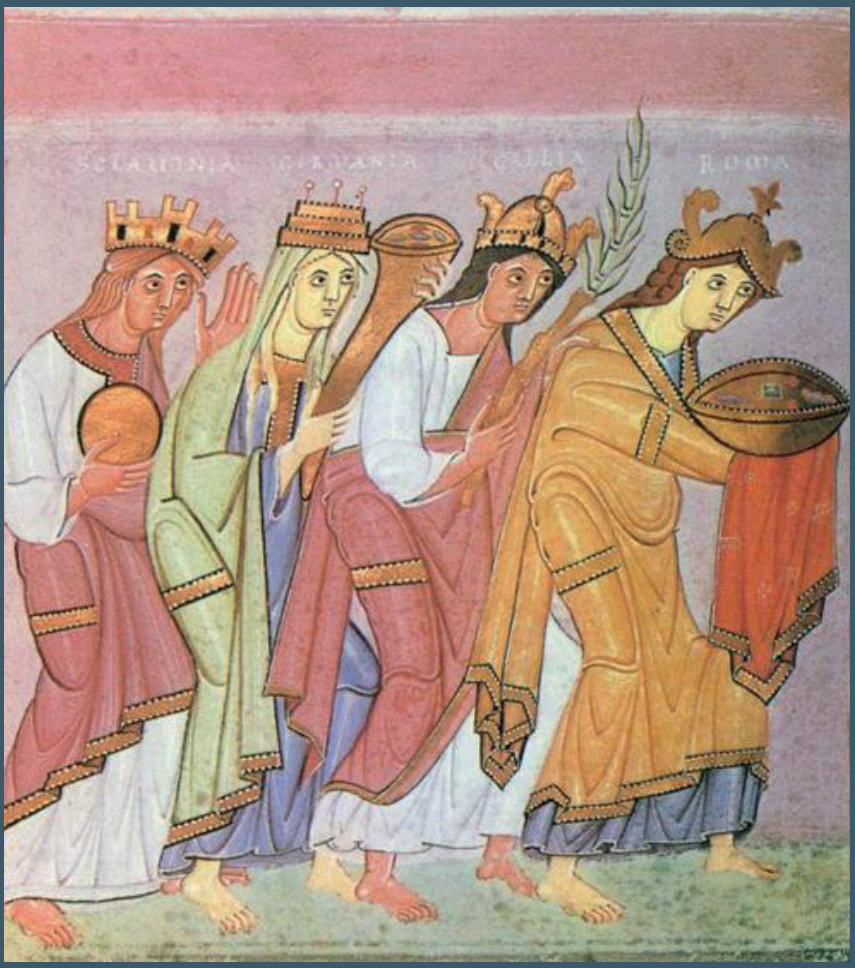
Przegląd Środkowo-Wschodni

2/2017



Uniwersytet Warszawski
Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej

Przegląd Środkowo-Wschodni

Przegląd Środkowo-Wschodni

2/2017

Uniwersytet Warszawski
Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej

Warszawa 2017

Rada Naukowa

Wiaczesław Szwed (*Uniwersytet Warszawski*) – przewodniczący, Nina Barszczewska (*Uniwersytet Warszawski*), Magdalena Dąbrowska (*Uniwersytet Warszawski*), Jerzy Gordziejew (*Uniwersytet Jagielloński*), Alexander Grishchenko (*Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny w Moskwie, Rosyjska Akademia Nauk*), Magnus Ilmjärv (*Uniwersytet Talliński*), Ēriks Jēkabsons (*Uniwersytet Łotewski*), Mikołaj Chaustowicz (*Uniwersytet Warszawski*), Iwona Krycka-Michnowska (*Uniwersytet Warszawski*), Peter Kaša (*Uniwersytet w Preszowie*), Andrej Liuby (*Białoruski Uniwersytet Państwowy*), Dangiras Mačiulis (*Instytut Historii Litwy*), Irena Mytnik (*Uniwersytet Warszawski*), Natalia Niagolova (*Uniwersytet Świętych Cyryla i Metodego*), Oksana Ostapczuk (*Moskiewski Uniwersytet Państwowy*), Marek Příhoda (*Uniwersytet Karola*), Roman Smolorz (*Uniwersytet w Ratyzbonie*), Andrij Smyrnov (*Uniwersytet Narodowy „Akademia Ostrogska”*), Aleksander Wirpsza (*Uniwersytet Warszawski*)

Lista recenzentów

Madina Aleksiejewa (*Rosyjska Akademia Nauk*), Nina Barszczewska (*Uniwersytet Warszawski*), Magdalena Dąbrowska (*Uniwersytet Warszawski*), Tomasz Gajownik (*Uniwersytet Warmińsko-Mazurski*), Joanna Gierowska-Kałłaur (*Uniwersytet Warszawski*), Alexander Grishchenko (*Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny w Moskwie, Rosyjska Akademia Nauk*), Magnus Ilmjärv (*Uniwersytet Talliński*), Peter Kaša (*Uniwersytet w Preszowie*), Mikołaj Khaustovich (*Uniwersytet Warszawski*), Joanna Kozłowska (*Uniwersytet Warszawski*), Irena Mytnik (*Uniwersytet Warszawski*), Natalia Niagolova (*Uniwersytet Świętych Cyryla i Metodego*), Andrzej Olejko (*Uniwersytet Rzeszowski*), Oksana Ostapczuk (*Moskiewski Uniwersytet Państwowy*), Aleksander Paszkiewicz (*„Arche”*), Beata Siwek (*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*), Aliaksandr Smalianchuk (*Polska Akademia Nauk*), Wiaczesław Szwed (*Uniwersytet Warszawski*), Krzysztof Tarka (*Uniwersytet Opolski*), Andrej Unuchak (*Narodowa Akademia Nauk Białorusi*)

Redakcja naukowa

Joanna Getka – redaktor naczelna
Marta Brzezińska-Pająk– z-ca redaktor naczelnej
Jerzy Grzybowski – z-ca redaktor naczelnej
Grzegorz Gąsior
Monika Grącka
Katarzyna Karwowska
Rościsław Kramar
Iwona Krycka-Michnowska

Sekretarz redakcji

Kamil Dwornik

Spis treści

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Historia jako medium tożsamości

Аляксандр Гужалоўскі, *Сэксуальная рэвалюцыя ў Савецкай Беларусі ў 1920-я гг.: Ідэйныя вытокі і юрыдычнае абгрунтаванне* 9

Aleksandra Zywert, *Wielka Wojna Ojczyźniana – historia alternatywna. Projekt* Pierwszy Oddział 61

Adam Jaskólski, *Opozycja „przeszłość – teraźniejszość" w wypowiedziach staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego* 75

Ciało jako medium tożsamości

Marta Zambrzycka, *Tożsamość zakodowana w ciele. Film* Kroniki Fortynbrasa *Oksany Czepełyk*..... 93

Aniela Radecka, *Ciało jako fundament tożsamości? Próby (re)konstrukcji kobiecej tożsamości na podstawie powieści* Siomga *ukraińskiej pisarki Sofiji Andruchowycz*..... 107

Dialog jako medium tożsamości

Iryna Kononenko, *Obraz świata w polskiej i ukraińskiej frazeologii* 119

Magdalena Dąbrowska, *Ziemie polskie połowy XIX wieku oczyma Rosjan (Piotr Dubrowski i Michaił Glinka)*..... 135

Nel Bielniak, *Iwan Bunin a kultura ludowa* 151

Анастасия Евгеньевна Каменская, *Об особенностях цитирования «текста жизни» в «тексте литературы» (Варлам Шаламов и Густав Херлинг-Грудзинский)* 165

Antoni Bortnowski, *Kijów początków XX wieku w twórczości pisarzy pochodzenia żydowskiego* 183

Anna Wzorek, *Stanisława Rogali liryczna refleksja o Kresach Wschodnich (na podstawie tomu* Wschodni Wiatr*)* 199

Oliwia Kasprzyk, *Маяковский на сценах венгерского театра* ... 217

DOKUMENTY I MATERIAŁY

Marzena Grzybowska, Jerzy Grzybowski, *Memoriały uchodźców białoruskich do amerykańskich i brytyjskich władz okupacyjnych Niemiec w latach 1945–1949* 251

RECENZJE

Justyna Szlachta-Misztal, *Słów kilka o rewolucji tkaczy śląskich po projekcji niemego filmu* Die Weber 297

KRONIKA NAUKOWA

Jerzy Grzybowski, *Międzynarodowa konferencja naukowa* Narody Europy Środkowo-Wschodniej wobec wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej latem 1941 roku*, Warszawa 11 października 2016* 311

Вячаслаў Швед, *Міжнародная навуковая канферэнцыя* Францішак Скарына і традыцыі беларускай асветы*, Варшава, 18 лістапада 2016 г.* 315

ARTYKUŁY
I ROZPRAWY

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Аляксандр Гужалоўскі
Кафедра этналогіі, музеялогіі і гісторыі мастацтваў
гістарычнага факультэта
Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта
huzhalouski@gmail.com

Сэксуальная рэвалюцыя ў Савецкай Беларусі ў 1920-я гг.: Ідэйныя вытокі і юрыдычнае абгрунтаванне

Rewolucja seksualna na Białorusi Sowieckiej w latach dwudziestych XX wieku: geneza ideowa i ustawodawstwo

Wszystkie istniejące w XX wieku reżimy totalitarne próbowały wykorzystać energię seksualną społeczeństwa do swoich celów politycznych traktując ją jako narzędzie inżynierii socjalnej. W Związku Sowieckim ideolodzy partyjni dążyli do dopasowania zachowań seksualnych ludzi do doktryny marksistowskiej. Seksualność w ZSRS pokonała długa drogę od zakrojonych na szeroką skalę swobód w latach dwudziestych przez konserwatyzm epoki stalinowskiej i względną liberalizację w dobie „realnego socjalizmu" do prawdziwej eksplozji na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Pierwszą dekadę po objęciu władzy przez bolszewików cechowały szerokie swobody w dziedzinie życia seksualnego. Zmiany, które wówczas się dokonały, przeszły do historii jako „rewolucja seksualna". Wiele aspektów tej rewolucji już stanowiło przedmiot badań rosyjskich i zachodnich badaczy. Tymczasem badacze białoruscy w swoich pracach zaledwie poruszali niektóre epizody związane z sowiecką rewolucją seksualną. Przy czym badacze ci tradycyjnie wpisywali ją w nurt ówczesnej sowieckiej polityki narodowościowej i NEP-u. W przeciwieństwie do nich autor danej publikacji podjął próbę spojrzenia na rewolucję seksualną z lat dwudziestych przez pryzmat tworzenia nowej ideologii i prawa regulującego postawy i zachowania seksualne społeczeństwa. W latach dwudziestych bolszewicy przeprowadzali swoisty eksperyment, wówczas

trwała transformacja relacji pomiędzy obydwoma płciami. W ówczesnej prasie oraz z trybun dygnitarze partyjni i państwowi otwarcie omawiali sferę seksualną życia obywateli.
Słowa kluczowe: rewolucja seksualna, ideologia, gender, moralność, relacje małżeńskie, marksizm, miłość, ustawodawstwo, kodeks rodzinny, małżeństwo, rozwód

Уводзіны

Базавыя інстынкты чалавека, у тым ліку сэксуальны, ніводная чалавечая цывілізацыя не была здольная забараніць ці адмяніць. Тым не менш, усе цывілізацыі выпрацоўвалі сістэмы рэгулявання сэксуальнага інстынкту ў выглядзе маральных і юрыдычных забаронаў. Таталітарныя дзяржавы, што існавалі ў XX стагоддзі, пайшлі далей і паспрабавалі выкарыстаць сэксуальную энэргію насельніцтва – гэты адвечны рухавік – як інструмент сацыяльнага праектавання. У СССР сэксуальнасць і сэксуальныя паводзіны людзей імкнуліся змяніць ў залежнасці ад змены правіцелей і палітычнага курса краіны. Сэксуальнасць у Савецкім Саюзе прайшла цыкл ад нечуванай свабоды 1920-х гг. праз кансерватызм эпохі сталінізму і адносна ліберальныя дзесяцігоддзі "развітога сацыялізму" да сэксуальнага бума канца 1980-х – пачатку 1990-х гг.[1]

Першая сусветная вайна паўплывала на пераасэнсаванне ўсіх традыцыйных поглядаў на гендэр, сэксуальныя паводзіны людзей. Мабілізацыі, бежанства, доўгатэрміновае размяшчэнне на тэрыторыі Беларусі вялікіх вайсковых кантынгентаў прывялі да размывання традыцыйных уяўлення пра сэкс і мараль. Кастрычніцкая рэвалюцыя выклікала далейшую дэзарганізацыю сямейных і ма-

[1] У сучаснай Беларусі каля 50% шлюбаў сканчаюцца разводамі, каля 20% цяжарнасцяў – абортамі, нараджальнасць на адну жанчыну складае каля 1,6 дзіцяці, што разам з ранняй мужчынскай смяротнасцю і эміграцыйнымі працэсамі абумовіла скарачэнне насельніцтва краіны за апошнюю чвэрць стагоддзя амаль на 800 тыс. чалавек. *Статистический ежегодник. Республика Беларусь,* Минск 2015, 524 с.

ральных каштоўнасцяў, павелічэнне пазасямейнай арыентацыі, а таксама дэструкцыю формаў сацыяльнага кантролю за сэксуальнасцю. Разам з лозунгамі сацыяльнага і эканамічнага вызвалення працоўных, бальшавікі прынеслі ў спустошаную Першай сусветнай вайной Беларусь ідэі вызвалення сэксуальнасці і разняволення жанчыны.

Сацыяльна-эканамічныя ўмовы, у якіх праводзіўся эксперымент па пабудове новых калектыўных форм жыцця людзей, былі далёкія ад ідэальных. На працягу ўсяго перыяду правядзення новай эканамічнай палітыкі (НЭП), эканоміка рэспублікі захоўвала аграрны характар. Нягледзячы на перадумовы да развіцця, сельская гаспадарка была даволі адсталай, прамысловасць мела напоўкустарны характар. Дэмакратызацыя грамадска-палітычнага жыцця, а таксама палітыка беларусізацыі, што праводзіліся ва ўмовах аднапартыйнай сістэмы, мелі абмежаваны характар. Пошукі новых сямейна-шлюбных форм адбываліся на фоне барацьбы за "новы быт", які разглядаўся ў якасці найважнейшай умовы раўнапраўнага становішча жанчыны.

З мэтай разбурэння традыцыйнай сям'і, у якой бальшавіцкія ідэолагі бачылі адну з галоўных перашкодаў на шляху пабудовы камуністычнага грамадства, пачынаючы з 1917 г. пачала праводзіцца палітыка дзяржаўнага фемінізму. У яе рамках ажыццяўлялася адмаўленне ад традыцыйных сямейна-шлюбных адносінаў, іх перафармаціраванне адпаведна новай сацыялістычнай маралі, а таксама эмансіпацыя жанчын.

Рэвалюцыйныя змены ў сэксуальных адносінах, што адбыліся ў СССР на працягу першага паслярэвалюцыйнага дзесяцігоддзя варта разглядаць у сусветным кантэксце. а менавіта: у рэчышчы радыкальнай мадэрнізацыі і разрыва з традыцыйнымі каштоўнасцямі, якія ўвайшлі ў культурную гісторыю пад назвай "равучых (або вар'яцкіх) дваццатых". У той час у еўрапейскім і паўночнаамерыканскім грамадстве пад уплывам тэорыі З. Фрэйда распаўсюдзілася думка пра тое, што палавое жыццё патрэбна жанчынам

не менш за мужчын, а падаўленне сэксуальных жаданняў разбуральнае для псіхікі. Першая сусветная вайна прывяла да масавага скарачэння мужчынскай часткі насельніцтва, а таксама перамогі фемінстак, якія значна пашырылі канстытуцыйныя правы жанчын, змянілі менталітэт і паводзіны апошніх. Новае пакаленне жанчын 1920-х гадоў імкнуліся сумясціць сямейнае жыццё з прафесійнай кар'ерай. Гэта адбілася на іх знешнім абліччы ў выглядзе кароткіх стрыжак, вузкіх спадніц, нагавіц, а таксама касметыкі, якую раней ужывалі пераважна актрысы і прастытуткі. На працягу "равучых дваццатых" палагоднелі адносіны да сэксуальных меншасцяў.

Кардынальная змены адносінаў паміж паламі, якая адбывалася ў СССР на працягу 1920-х гадоў у сусветнай гістарыяграфіі атрымала назву "сэксуальнай рэвалюцыі"[2]. Пад гэтым паняццем сёння звычайна разумеецца працэс і вынікі карэннай ломкі традыцыйных каштоўнасцяў, арыентацый, норм і адносінаў у інтымнай і сямейна-шлюбнай сферы.

Паняцце "сэксуальная рэвалюцыя" у канцы 1920-х гг. упершыню было ўведзена ў навуковы зварот вучнем З. Фрэйда, аўстрыйскім і амерыканскім псіхолагам, камуністам В. Райхам. Распрацаваўшы гэтае паняцце ў рамках псіхааналітычнай парадыгмы, ён даў яго тлумачэнне як працэса вызвалення прыгнечанай, дэфармаванай перш за ўсё эканамічнымі адносінамі сэксуальнай (альбо "аргонай", паводле яго тэорыі) энергіі. Пры гэтым, В. Райх падкрэсліваў, што вынікам сэксуальнай рэвалюцыі павінна быць не ўседазволенасць і анархія ў інтымнай сферы жыцця людзей, але псіхалагічнае разняволенне асобы і грамадства.[3] Зусім іншае, выключна негатыўнае разуменне феномена "сэксуальнай рэвалюцыі", як працэса паступовай трансфармацыі "homo sapiens" у "homo sexual" прапанаваў у сярэдзіне XX ст. рускі і амерыканскі сацыёлаг П.А. Саро-

[2] Гл. напр.: G. Carleton, *Sexual Revolution in Bolshevik Russia*, University of Pittsburgh Press 2005, 288 p.

[3] В. Райх, *Сексуальная революция*, Москва 1997, 352 с.

кін.[4] Новая канцэпцыя "сэксуальнай рэвалюцыі" як культурнага феномена, з улікам сацыякультурных змен, што адбыліся на Захадзе ў 1960–70-х гадах, была распрацавана аўстрыйскім і англійскім філосафам і псіхааналітыкам Дж. Франклам[5].

Згаданыя працы былі заўважаны і выкарыстаны ў якасці метадалагічнага падмурка для даследавання розных аспектаў сэксуальнай рэвалюцыі 1920-х гадоў у СССР прадстаўнікамі гістарычнага цэху, спачатку – заходняга[6], а потым – усходнееўрапейскага[7]. Водгукі сэксуальнай рэвалюцыі 1920-х гадоў мы

[4] П. Сорокин, *Американская сексуальная революция*, Москва 2006, 152 с.

[5] G. Frankl, *The failure of the sexual revolution*, London 1975, 192 с.

[6] Ф. Навай, *Советская модель*, [w:] История женщин на Западе. Становление культурной идентичности в XX столетии», red.: Ф. Тебо, Санкт-Петербург 2015, т. 5, с. 263–288; Р. Стайтс, *Женское освободительное движение в России. Феминизм, нигилизм и большевизм. 1860–1930*, Москва 2004, 616 с.; Д. Хили, *Гомосексуальное влечение в революционной России. Регулирование сексуально-гендерного диссидентства*, Москва 2008, 648 с.; K. Bailes, *Alexandra Kollontai et la Novelle Morale*, "Cahiers du monde russe et sovietique", 1965, vol. 6, №. 10–12, p. 472–496; V. Calverton, *The Bankruptcy of Marriage*, New York 1928, 341 p.; S. Fitzpatrick, *Sex and Revolution: An Examination of Literary and Statistical Data on the Mores of Soviet Students in the 1920s*, "Journal of Modern History", 1978, vol. 50, p. 252–278; F.W. Halle, *Women in the Soviet East*, London 1938, 363 p.; M. Stern, A. Stern, *Sex in the Soviet Union*, London 1981, 224 p.; A. Willimott, *The Kommuna Impulse: Collective Mechanisms and Commune-ists in the Early Soviet State*, "Revolutionary Russia", 2011, № 1 (24), p. 59–78 і інш.

[7] О. Дорохина, Влечение в законе. *Брачное законодательство первых лет советсткой власти*, «Родина: Российский исторический журнал», 2009, № 5, с. 107–109; И.С. Кон, *Клубничка на березке. Сексуальная культура Росии*, Москва 2010, 608 с.; Н. Лебина, *Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю*, Москва 2015, 488 с.; О. К. Міхеєва, *Проблеми шлюбних відносин у контексті радянської сімейної політики в Україні на початку 1920-х рр. (за матеріалами газет та фахових юридичних часописів)*, "Історичні та політологічні дослідження", 2013, № 4 (54), с. 128–133; Т. Осипович, *Проблемы пола, брака, семьи и положение женщины в общественных дискуссиях середины 1920-х гг.*, "Общественные науки и современность", 1994, № 1, с. 166–171; А. М. Пушкарев, *"Новый быт": идеологические интерпретции сексуального (по материалам русской художественной литературы и критики 1920-х годов*, "Журнал исследований социальной политики", 2007, т. 5, № 4,

знаходзім на старонках прац некаторых беларускіх вучоных, што даследуюць гендэрныя аспекты мінуўшчыны[8]. Аднак у якасці са-

с. 459–482; А. Пушкарев, Н. Пушкарева, *Ранняя советская идеология 1918–1928 годов и "половой вопрос" (о попытках регулирования социальной политики в области сексуальности)*, [w:] *Советская социальная политика 1920–1930-х годов: идеология и повседневность*, red.: П. Романов и Е. Ярская-Смирнова, Москва 2007, с. 199–227; Л. І. Слюсар, *Модернізація шлюбу і сім'ї в Україні: особливості радяньского періоду*, "Демографія та соціальна економіка", 2013, №1(19), с. 17–27; В. Д. Сутрин, Н. М. Доропий, *Проблемы брачно-семейных отношений и полового воспитания в первые годы советской власти*, "Наукові записки Ніжинського державного університету ім. М. Гоголя. Сер. : Психолого-педагогічні науки", 2013, № 5, с. 261–266; А. Ю. Рожков, *В кругу сверстников: Жизненный мир молодого человека в Советской России 1920-х годов*, Москва 2014, 640 с. і інш.

[8] Е. Гапова, *Между войнами: женский вопрос и национальные проекты в Советской Белоруссии и Западной Беларуси*, [w:] *Гендерные истории Восточной Европы*, red.: Е. Гапова, А. Усманова, А. Пето, Минск 2002, с. 100–123; А. Д. Грыгор'еў, *Барацьба з праявамі сацыяльнай паталогіі на Беларусі, (1917−1941 гг.)*, "Весці Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта", 2002, № 2, с. 112−116; А. Гужалоўскі, *Замах на сям'ю: сексуальная рэвалюцыя 1920-х г. у БССР на старонках перыядычнага друку*, "Беларускі гістарычны агляд", 2015, т. 22, сш. 1–2 (42–43), с. 89–123; А. Гужалоўскі, *Прастытуцыя ў БССР у часы НЭПа*, "Arche", 2015, № 9 (142), с. 243–266; А. А. Гужалоўскі, *Сацыяльна-ўтапічны эксперымент: вопыт арганізацыі маладзёжных камун у БССР*, "Беларуская думка", 2016, № 1, с. 70–76; А. Н. Дулов, *Брак, семья, материнство в государственной политике БССР 1920-х – первой половины 1930-х гг.*, [w:] *Женщины в истории: возможность быть увиденными*, red.: И. Р. Чикалова, Минск 2004, вып. 3, с. 218–235; А. Н. Дулов, *Проституция и борьба с ней в Витебске в первые годы Советской власти* [w:] *Женщина. Образование. Демократия: материалы 3-ей международной междисциплинарной научно-практической конференции (8–9 декабря 2000 г.)*, Минск 2001, с. 297–299; В. Жыбуль, *Адлюстраванне праблемы абортаў і прастытуцыі ў беларускай савецкай літаратуры 1920–30-х гг. XX ст.*, [w:] *Terra alba. Homo Venerus: Сэксуальная прастора беларускай культуры*, red.: С. І. Даніленка, Мінск, 2001, с. 186–193; В. Жыбуль, *Сэксуальны гвалт у беларускай савецкай літаратуры*, [w:] *Terra alba. Homo Venerus: Сэксуальная прастора беларускай культуры*, red.: С. І. Даніленка, Мінск, 2001, с. 179–186; И. Курков, *"Безработица является поводом для проституции" (из документов женотдела ЦК КП(б)Б 1920-х гг.)*, [w:] *Женщины на краю Европы*, red.: Е. Гапова, Минск 2003, с. 130–144; И. Курков, *Гендерный строй белорусской деревни*, "Иной взгляд", 2000, март, с. 25–26; И. В. Лавриновская, *Трансформация*

мастойнага абъекта даследавання беларускія даследчыкі гэтую праблему не разглядалі.

Уключэнне сямейна-шлюбных адносін ў сацыялістычную праграму

Адносіны да сэкса ў еўрапейскім грамадстве да пачатку XX ст. базаваліся перш за ўсё на сплаве традыцыйнай і хрысціянскай маралі. У такіх грамадствах сэкс быў табуіраванай тэмай, ён быў непрыймальны па-за шлюбам, як непрыймальныя былі таксама кантрацэптывы і аборты. Развіццё навуковых ведаў, падзенне аўтарытэту царквы, а таксама пераход ад аграрнага да індустрыяльнага грамадства прывялі да размывання маральнага канону. З'яўленне руху суфражыстак і яго лагічнага працягу – фемінізму на мяжы XIX і XX стст. прывяло да таго, што масы жанчын адчулі сябе роў-

---

семейно-брачных установок сельской женщины Беларуси в XX в. (1900–1991 гг.), "Научные труды Республиканского института высшей школы". Серия "Исторические и психолого-педагогические науки", 2011, вып. 11, ч. 1, с. 111–117; Н. Е. Мусина, *Государственная политика и молодежь: проблемы быта, досуга, отношения полов (БССР, 20-е гг. XX в.)* [w:] *Актуальные проблемы из исторического прошлого и современности в общественно-гуманитарных и социо-религиоведческих науках Беларуси ближнего и дальнего зарубежья: материалы Междунар. научно-теоретической конференции*, red.: В. А. Космач, Витебск, 2007, ч. 2, с. 307−310; Н.Е. Мусина, *Девиантное поведение молодежи Беларуси в 1920-е годы*, [w:] *Достижения фундаментальной, клинической медицины и фармации: материалы 64-й юбилейной науч. сессии сотрудников унта, посвященной 75-летию его образования*, red.: В. П. Дейкало, Витебск 2009, с. 603−606; Н. Е. Мусина, *Проблемы быта и семейно-брачных отношений в государственной молодежной политике БССР в 20-е гг. XX в.*, [w:] *Достижения фундаментальной, клинической медицины и фармации: материалы 61-й науч. сессии ВГМУ*, red.: А. П. Солодков, Витебск 2006, с. 547−550; Д. Н. Понуждаев, *Милиция Беларуси в борьбе с проституцией в период новой экономической политики*, "Вестник Воронежского института МВД России", 2013, № 3, с. 214–218; І. В. Романенко, *Трансформация статуса белорусской сельской женщины в XX – начале XXI в.*, Минск 2015, 201 с.; А. П. Соловьянов, *Проституция несовершеннолетних в Советской Белоруссии в 1920-е годы*, [w:] *Женщина. Общество.*

нымі мужчынам, што кардынальным чынам адбілася на сэксуальных зносінах.

Сацыялісты ўключылі вырашэнне гендэрных праблем у сваю праграму, прычым адразу ж абвясцілі сацыялізм адзіным вучэннем, якое здольна іх канчаткова вырашыць. Яны тлумачылі, што ўсе праблемы ўзаемаадносін паміж паламі выкліканы заняволеннем жанчыны, а таксама раздзяленнем працы і прыватнай уласнаснасцю. З-за адсутнасці сродкаў да існавання жанчыны ў капіталістычным грамадстве ў якасці прастытутак, утрыманак альбо жонак вымушаны прапаноўваць сябе мужчынам. Прычым, буржуазная мараль прымушае жанчын хлусіць пра каханне нават тады, калі яны кіруюцца халодным разлікам. Адпаведна марксісцкаму вучэнню, жанчыны трывалі двайны прыгнёт – ад капітала і буржуазнай сям'і. Пралетарская рэвалюцыя мусіла знішчыць прыватную ўласнасць, а разам з ёю і сям'ю.

Ужо первыя сацыялісты даволі хутка зразумелі, што сям'я будучыні не можа быць саюзам індывідуальнасцяў. Арыентацыя традыцыйнай сям'і на падтрымку волі індывіда ад пачатку супярэчыла інтарэсам калектыва і класа. Таму сацыял-рэфарматары кшталту Б.П. Анфантэна ўжо ў першай палове XIX ст. паставілі на мэце пераўтварыць сэксуальна-сямейнае партнёрства ў вольнае каханне-сяброўства. Іх тэорыі і практычныя эксперыменты ў камунах

Образование. Материалы 9-ой международной междисциплинарной научно-практической конференции, Минск 2007, с. 212–215; А. Усманова, *О марксистской теории любви*, "Топос", 2010, № 3, с. 195–227; С. М. Ходзін, *Гендэрны аспект савецкай мадэлі мадэрнізацыі беларускай вёскі (1920-я гады)*, "Гісторыя і грамадазнаўства", 2016, № 5, с. 3–11; И. Р. Чикалова, *Гендерная система (пост) советской Беларуси: воспроизводство и трансформация социальных ролей в публичной и приватной сфере*, "Российские и славянские исследования", 2009, вып. 4, с. 51–66; П. В. Шевелев, *Брачные узы по-новому*, "Беларуская думка", 2014, № 1, с. 95–97; Г. Н. Яковлева, *Общественное и частное в жизни женщин г. Витебска (начало 20-х гг. XX в.)*, [w:] *Женщина. Образование. Демократия. Мат-лы 3-й международной междисциплинарной научно-практической конференции*, red.: Г. И. Шатон, Минск 2001, с. 282–283.

паўплывалі на тое, як сямейна-шлюбныя адносіны разумелі заснавальнікі марксізму.

Ужо ў "Камуністычным маніфесце", які з'явіўся ў 1848 г. стваральнікі камуністычнай тэорыі, якія, як вядома, не былі панылымі ханжамі, палемізуюць з крытыкамі сацыялізацыі жонак. "Зрэштай, няма нічога сьмяшнейшага, як высока-моральнае абурэньне нашых буржуёў проціў нібыта офіцыяльнай супольнасьці жанок пры комуністычным ладзе. Тымчасам, комуністым няма патрэбы заводзіць супольнасьць жанок, бо гэтая супольнасьць была бадай што заўсёды". Наступны пасаж класікаў крыху прыадчыняе завесу над таямніцай адносінаў палоў пры камунізме: "У рэчавістасьці буржуазнае малажонства (шлюб) зьяўляецца супольнасьцю жанок. Комуністых можна было б упікнуць хіба ў тым, што яны хочуць паставіць адкрытую супольнасьць жанок на месца брыдкай, патаемнай".[9] Акрамя абмеркавання вяртання да палігамных адносінаў пры камунізме, К. Маркс і Ф. Энгельс на адной са старонак свайго праграмнага дакумента паведамляюць пра намер камуністаў замяніць хатняе выхаванне дзяцей грамадскім. Пазней, у 1884 г. Ф. Энгельс вярнуўся да абмеркавання адносінаў паміж паламі ў камуністычным грамадстве ў сваёй працы "Паходжанне сям'і, прыватнай уласнасці і дзяржавы", дзе выступіў ужо за манагамны саюз, заснаваны на вольным каханні і легкі развод у выпадку, калі яно сышло.[10]

Тэму вольнага кахання ў камуністычным грамадстве ў 1879 г. у сваёй працы "Жанчына і сацыялізм" развіў вядомы барацьбіт за правы жанчын, германскі сацыял-дэмакрат А. Бебель. Ён, у прыватнасці, лічыў, што "задавальненне палавой патрэбнасці – такая ж асабістая справа кожнага чалавека, як задавальненне усякай іншай натуральнай патрэбнасці. Ніхто не павінен аддаваць у гэтым спра-

[9] К. Маркс, Ф. Энгельс, *Комуністычны маніфэст*, Менск 1924, с. 41.

[10] Ф. Энгельс, *Паходжанне сям'і, прыватнай уласнасці і дзяржавы*, Мінск 1970, с. 119.

ваздачу іншаму і не пакліканы сюды ўмешвацца."[11] Акрамя таго, А. Бабель развіў марксісцкую думку пра разбурэнне традыцыйнай сям'і шляхам сацыялізацыі дзяцей, а менавіта пра іх грамадскае выхаванне з ясельнага ўзросту супольнымі камітэтамі, куды павінны ўваходзіць бацькі і педагогі.

Бальшавікі не мелі дакладнай праграмы ў галіне сэксуальнай і сямейна-шлюбнай палітыкі. Іх рыторыка на гэты конт зводзілася пераважна да сацыяльна-эканамічнага вызвалення жанчыны і пераадолення гендэрнай няроўнасці. Меркавалася, што на месца традыцыйнай сям'і павінны былі прыйсці квазісямейныя формы арганізацыі людзей, звязаныя не кроўнай еднасцю, але вытворчымі абавязкамі. У.І. Ленін, як і яго папярэднікі разумеў "буржуазную" сям'ю як перашкоду на шляху рэалізацыі сацыялістычнага эксперымента. У той жа час Ленін зразумеў, што ў сэксуальнай свабодзе хаваецца небяспека індывідуалізму. Так, у 1915 г. ён рэзка раскрытыкаваў план артыкула І.Ф. Арманд, прысвечанага сям'і, жаночаму пытанню і свабодзе кахання: "Патрабаванне свабоды кахання раю зусім выкінуць, гэта не пралетарскае, а буржуазнае патрабаванне".[12]

Калі рэвалюцыя разбурыла традыцыйныя нормы і рэгулятары сэксуальных паводзінаў – царкву, шлюб і нават само паняцце кахання, замяніць іх не было чым. У 1920 г. у размове з К. Цэткін, У.І. Ленін высунуў цьмяную думку пра тое, што сэксуальнай рэвалюцыі папярэднічае рэвалюцыя сацыяльная: "У галіне шлюбу і палавых зносінаў набліжаецца рэвалюцыя, сугучная пралетарскай рэвалюцыі". Разам з тым, паводле ўспамінаў нямецкай камуністкі, ён не ўхваляў празмерныя захапленні тэорыяй полу, увагі да палавых адносінаў, заклікаў моладзь займацца фізычнымі практыкаваннямі замест сэкса. У той жа размове з К. Цэткін, Ленін назваў шкоднай думку аб тым, што пры сацыялізме задаволіць палавую смагу будзе гэтак жа проста як выпіць шклянку вады.[13]

---

[11] А. Бебель, *Женщина и социализм*, Петроград 1918, с. 442.

[12] В. И. Ленин, *Полное собрание сочинений*, Москва 1964, т. 49, с. 51.

[13] К. Цеткин, *Воспоминания о Ленине*, Москва 1925, с. 15.

Буйнейшым спецыялістам у галіне гендэрных адносінаў у рускай сацыял-дэмакратыі была А.М. Калантай, погляды якой уяўлялі складаны сімбіёз фемінізму і марксізму. Яна лічыла, што толькі вольныя і, як правіла, шматлікія сэксуальныя сувязі дазволяць жанчыне захаваць уласную індывідуальнасць у грамадстве, дзе гаспадараць мужчыны. Першую сур'ёзную тэарэтычную працу на гэтую тэму пад назвай "Сацыяльныя асновы жаночага пытання" яна напісала ў 1909 г. Сярод вялікага фактычнага матэрыялу, які характарызаваў працу і быт жачын у Расійскай імперыі, мы знаходзім у гэтай працы пакуль што яшчэ вельмі няпэўныя контуры новых сэксуальных адносінаў пры сацыялізме: "Пасля пераносу выхавальніцкай функцыі з сям'і на грамадства знікне апошняе замацаванне сучаснай закрытай сямейнай ячэйкі… На змену сучаснай прымусовай форме шлюбу ідзе вольны саюз свабодных індывідуўмаў… Ідэал вольнага кахання несумненна адпавядае той норме зносінаў паміж паламі, якое ўсталюе калектывісцкае грамадства".[14] У рэчышчы крытыкі "буржуазнай сям'і" і "буржуазнай падвойнай маралі" А. М. Калантай выказвае ўпэўненасць, што ў недалёкай будучыні "палавая маральнасць зробіцца справай асабістага сумлення кожнага".[15]

У разгар грамадзянскай вайны А. М. Калантай піша брашуру "Новая мараль і рабочы клас", дзе развівае свае погляды на каханне і сэксуальныя адносіны ў новым грамадстве. Гэтая брашура была напісана пад уплывам папулярнай кнігі нямецкай феміністкі Г. Мейзель-Хес "Сэксуальны крызіс" (1911), дзе сцвярджалася, што сучасная палавая мараль – фікцыя, а традыцыйны шлюб супярэчыць прыродзе чалавека і забівае каханне. Напачатку Калантай малюе партрэт жанчыны будучага, сканцэнтраванай на працы, але разам з тым не варожай да "зямных радасцяў". Гэтыя жанчыны – не ўласніцы. Паважаючы пачуцці іншых, яны чула ставяцца да жан-

[14] А. Коллонтай, *Социальные основы женского вопроса*, Санкт-Петербург 1909, с. 219.

[15] А. Коллонтай, *Социальные основы*, с. 171.

чын-саперніц і патрабавальна да мужчын, даруючы ім здраду, але не ігнараванне іх духоўнага пачатку.

А.М. Калантай выступае супраць трох асноўных форм сэксуальных адносінаў: легальнага шлюбу, які, на яе думку, супярэчыць мабільнай чалавечай псіхіцы, вольнага саюзу, што вымагае зашмат выдаткаў часу і духоўных сіл, а таксама прастытуцыі. Замест гэтых старых форм, яна прапануе там, дзе адсутнічае вялікае каханне (а яно, як вядома, адсутнічае ў абсалютнай большасці людзей) практыкаваць "каханне-гульню" альбо "эратычнае сяброўства". Гэтую форму сэксуальных адносінаў уяўлялася як "назапашванне любоўнай патэнцыі", "школа кахання", якая не замінае грамадскаму і асабістаму жыццю партнёраў.[16] Ідэал Калантай – гэта манагамны саюз, заснаваны на "вялікім каханні". Але "не бессменны" і не застылы. Чым складаней псіхіка чалавека, тым непазбежней "змены". Таму, на яе думку найбольш распаўсюджанай формай палавых адносінаў пры сацыялізме будзе "канкубінат" альбо "паслядоўная манагамія". Побач з гэтай формай будзе існаваць цэлая гама разнастайных відаў адносінаў у межах "эратычнага сяброўства".[17]

У 1920 г., пасля смерці І.Ф. Арманд, А.М. Калантай на непрацяглы час заняла пасаду загадчыцы жаночага аддзела ЦК УсеКП(б). Такім чынам, яна атрымала магчымасць не толькі прапагандаваць свае радыкальныя марксісцка-феміністычныя погляды праз друк і лекцыі, але ўкараняць іх у жыццё адміністрацыйнымі метадамі. Пра эвалюцыю гэтых поглядаў сведчыць апошняя праца Калантай на тэму сэксуальнай маралі "Дарогу крылатаму Эрасу!"[18], адрасаваная паводле яе падзагалоўку, працоўнай моладзі. У гэтай працы яна паспрабавала пераадолець надта абагуленыя ўяўленні расійскіх

[16] А. Коллонтай, *Новая мораль и рабочий класс*, Москва 1919, с. 43.

[17] А. Коллонтай, *Новая мораль*, с. 46.

[18] Гэты артыкул быў напісаны А.М. Калантай у Нарвегіі, неўзабаве пасля заканчэння бурлівага кахання і трагічнага растання з маладым матросам-балтыйцам П.Я. Дыбенкам, адносіны з якім ставілі пад сумненне практычную значнасць яе тэарэтычных пошукаў.

марксісітаў пра новыя адносіны палоў пры сацыялізме, асэнсаваўшы, што рэвалюцыя – гэта толькі іх зыходныя кропка.

Гутарка ў ёй ідзе пра неабходнасць змены ментальнасці людзей і як вынік гэтага – пабудовы новых адносінаў паміж мужчынам і жанчынай у выглядзе разнастайных любоўных саюзаў вольных і раўнапраўных членаў працоўнага калектыва. У прыватнасці, яна піша: “Каханне стала шматгранным, шматструнным… Усё цяжэй пры такой складанасці адценняў кахання усталяваць непасрэдную сувязь паміж “Эрасам бяскрылым” (цялеснай цягай) і “Эрасам крылатым” (цялеснай цягай змяшанай з душэўнымі эмоцыямі)”.[19] Далей Калантай наступным чынам развівае ўласную думку пра шматграннасць кахання: “Аднаго жанчына кахае вярхамі душы, з ім сугучны яе думкі, імкненні, жаданні; да другога яе цягне цялесная моц. У адносінах да адной жанчыны мужчына саспытвае пачуцце ашчаднай пяшчоты, у іншай ён знаходзіць падтрымку і разуменне ўласнага я. Якой жа з дзвюх ён павінен аддаць паўнату Эраса? і чаму ён павінен ірваць, нявечыць сваю душу, калі паўнату быцця дае толькі наяўнасць першай і другой духоўнай повязі?”. Такім чынам, на яе думку, “ключ да вырашэння праблемы загадкавага кахання да дзвюх і да трох, якая была не па зубах прадстаўнікам буржуазнага грамадства, цяпер апынулася ў руках пралетарыята”.[20]

Папярэджваючы моладзь ад захаплення выключна “бяскрылым Эрасам”, аўтарка ў той жа час тлумачыла ёй: “Мараль рабочага класа… адкідае знешнюю форму любоўных адносінаў палоў. Для класавых задач рабочага класа зусім абыякава – ці набывае каханне форму працяглага і афармленага саюзу альбо выражаецца ў форме сувязі, якая мінае. Ідэялогія рабочага класа не ставіць аніякіх фармальных межаў для кахання”.[21] Падкрэслім, што, паводле Калан-

[19] А. Коллонтай, *Дорогу крылатому Эросу! (письмо к трудящейся молодежи)*, “Молодая гвардия”, 1923, № 3, с. 120.

[20] А. Коллонтай, *Дорогу крылатому Эросу*, с. 121.

[21] А. Коллонтай, *Дорогу крылатому Эросу*, с. 122.

тай, якая ўпершыню аб'яднала марксізм і сэксуальнасць, падставай для адмовы ад "фармальных межаў" было менавіта *каханне*, а не лёгкія спарванні, сэнс якіх – улада над іншым. Яна выступала супраць буржуазнага вольнага кахання гэтак жа зацята, як і супраць буржуазнага шлюбу. Такім чынам, тэорыя кахання Калантай, збудаваная на марксісцкім сацыяльна-эканамічным падмурку, уключала новыя этычныя катэгорыі і паняцці.

Увасабленню ў сэксуальнх адносінах шчырасці, асабістай незалежнасці і эратычнай радасці былі павінны спадарожнічаць новыя формы агульнажыцця і выхавання дзяцей. У 1920 г. Калантай падтрымала заканадаўчую легалізацыю абортаў у РСФСР (і адпаведна ў БССР), якія лічыла часовай з'явай. Яна выступала за перадачу дзяцей, са згоды маці, на выхаванне ў дзяржаўныя ўстановы, дзеля чаго насельніцтва трэба было абкласці спецыяльным падаткам. Важнай умовай пабудовы новага быту з'яўлялася супольнае пражыванне ў звязаных з вытворчымі калектывамі дамкамунах, дзе вядзенне гаспадаркі ўскладалася на спецыялістак.

Брытанскі гісторык-марксіст Э. Хобсбаўм адзначаў, што яму "… невядомы ніводны рэвалюцыйны рух альбо рэжым, які б не развіваў пурытанскую тэндэнцыю, уключаючы марксісцкі рух, дактрына заснавальнікаў якога была далёка не пурытанская".[22] Немала прыхільнікаў падобнай пурытанскай тэндэнцыі – апанентаў А.М. Калантай было ў савецкай дзяржаўнай і партыйнай эліце. Сярод апошніх мы знаходзім наркама асветы А.В. Луначарскага, члена Палітбюро ЦК УсеКП(б) М.І. Бухарына, наркама аховы здароўя РСФСР М.А. Сямашку, сакратара Цэнтральнай кантрольнай камісіі УсеКП(б) Е.М. Яраслаўскага, сакратара Выканкама Камінтэрна Д.З. Мануільскага, загадчыка жанаддзела ЦК УсеКП(б) С.М. Смідовіч і інш. Усе яны, адкрыта альбо схавана палемізуючы з А.М. Калантай, выступалі супраць нястрыманасці ў зносінах паміж паламі, тлумачучы сваю пазіцыю тым, што непераборлівасць у сэксе ўласціва буржуазнаму

[22] E. Hobsbawm, *Revolutionaries*, London 2011, p. 252.

грамадству, яна вядзе да шкодных грамадскіх наступстваў і да т. п. Разам з тым, усе яны будавалі ўласныя развагі па праблемах выхавання палавой маралі вакол тэорыі новага кахання А.М. Калантай, якая набыла вялікую папулярнасць у грамадстве, асабліва – сярод моладзі.

Так, Д.З. Мануільскі, не прапануючы ніякіх новых мадэляў сэксуальных паводзінаў, заклікаў моладзь звярнуцца да аскетычнай маралі старых бальшавікоў-падпольшчыкаў, а таксама больш вучыцца, чытаць, працаваць. Е.М. Яраслаўскі разглядаў развагі пра крылаты і бяскрылы Эрас у адным шэрагу з буржуазнымі тэорыямі кахання.

У маі 1925 г. чытачы гомельскай "Палесскай праўды" маглі азнаёміцца з артыкулам М.І. Бухарына, прысвечаным упарадкаванню быту моладзі. Абмеркаванне праблемы на падобным высокім узроўні сведчыла пра яе сур'ёзны характар. Бухарын заклікаў савецкую моладзь спыніць сэксуальную рэвалюцыю, тлумачыўшы ёй, што ад баявой, разбуральнай працы дзяржава перайшла да мірнага будаўніцтва. Ён, у прыватнасці, засцерагаў маладых чытачоў: "Чулі, напрыклад, некаторыя нашы юнакі і дзяўчаты, што вельмі рэвалюцыйным лічылася пляваць на ўсялякія сарамлівасці ў галіне палавых адносінаў. Тады гэта быў рэзкі пратэст супраць сляпых забабонаў грамадства, супраць агідных законаў так званага сямейнага права, супраць прыніжэння жанчыны. Але людзе не разумеюць гэтага і па-ранейшаму лічуць, што максімум неўрэгуляванасці – самы святы закон".[23]

У 1926 г. рэдакцыя віцебскай "Зары Захаду" змясціла вытрымку з лекцыі А.В. Луначарскага "Якім будзе сацыялістычны быт". З яе вынікала, што шлюб пры сацыялізме павінен быць парным, дзяцей павінны выхоўваць іх бацькі. Наркам асветы, пагаджаючыся з Калантай у пытанні аб неабходнасці вызвалення жанчын ад быту

[23] Н. Бухарин, *Об упорядочении быта молодежи*, "Полесская правда", 1925, № 122, с. 2.

і ўцягненні іх у будаўніцтва сацыялізму, палемізаваў з ёй адносна вольных адносін паміж паламі і ўвядзення 5-рублёвага падатку на калектыўнае выхаванне дзяцей.[24] У наступныя гады пазіцыя Луначарскага ў палавым пытанні стала яшчэ больш кансерватыўнай. Ён прапанаваў глядзець на асобу, якая мае 5-6 разводаў, як на злодзея, што мае за плячыма 5-6 крадзежоў са ўзломам. Гэтыя думкі, выкладзеныя ў спецыяльнай брашуры, прысвечанай пытанням быту,[25] Луначарскі агучыў на сваёй публічнай лекцыі ў Мінску 18 лістапада 1928 г. У прыватнасці, народны камісар асветы заклікаў адмовіцца ад погляду на жанчыну як на прадмет асалоды, а таксама супраць тых "новых" адносінаў, якімі "хванабэрацца многія маладыя шчалкапёры". "Які ж рецэпт мы можам даць моладзі ў адказ на яе пытанне аб тым, як ёй наладзіць свае палавое жыццё?" – рытарычна пытаў А.В. Луначарскі сваю аўдыторыю. і адразу ж даваў адназначны адказ: "Устрыманне. Устрыманне для моладзі зусім не шкодна".[26]

Але галоўным апанентам А.М. Калантай стаў псіханеўролагмарксіст А.Б. Залкінд, які ў сярэдзіне 1920-х гг. у шэрагу артыкулаў паспрабаваў сфармуляваць новую савецкую мадэль сэксуальных паводзінаў моладзі. Адпаведна ёй, клас пралетарыяў у мэтах рэвалюцыйнай мэтазгоднасці меў права ўмешвацца ў палавое жыццё яго асобных прадстаўнікоў. Палавое прыцягненне пралетарыя да тых, хто паходзіў з эксплуататарскіх класаў, Залкінд прапанаваў разглядаць у якасці аднаго з відаў палавых вычварэнняў, як прыцягненне "да кракадыла, да арангутанга". У адносінах паміж мужчынам і жанчынай не павінна было быць флірта, заляцанняў, какецтва і іншых формаў "палавога заваявання". Сэксуальная прыцягальнасць чалавека вызначаецца яго класавай прыналежнасцю.

[24] *Полесская правда*, 1926, № 286, с. 3.
[25] А. Луначарский, *О быте*, Москва–Ленинград 1927, 83 с.
[26] *Зьвязда*, 1928, № 267, с. 4.

У 1924 г. выйшла папулярная праца А.Б. Залкінда з шакуючай назвай “Дванаццаць палавых запаведзяў рэвалюцыйнага пралетарыята”, які выклікала абмеркаванні, спрэчкі, водгукі ў друку. Яе пафас быў накіраваны на ўпардкаванне сэксуальнага жыцця савецкіх мужчын і жанчын на аснове класавай, пралетарскай этыкі. У рэчышчы фрэйдысцкай тэорыі сублімацыі, псіханеўролаг-марксіст прапанаваў маладым будаўнікам сацыялізму не спяшацца брацца шлюбам, устрымлівацца ад выпадковых сувязяў, эканоміць сэксуальную энергію для грамадска-карысных спраў, шукаць сэксуальных партнёраў па класавай прыкмеце, пазбавіцца ад рэўнасці і, нарэшце, дазволіць класу карэкціраваць палавое жыццё сваіх індывідаў.[27]

Характарызуючы розныя погляды прыхільнікаў пурытанскага спосаба вырашэння палавога пытання, трэба адзначыць, што ўсіх іх аб’ядноўваў агульны погляд на сэкс, як на нешта другаснае, на тое, што пасля пабудовы базіса сацыялізму вырашыцца само сабою. Аднак, толькі асуджэнне апалагетыкі сэксуальнай разняволенасці не давала адказаў на важныя жыццёвыя пытанні, якія абмяркоўваліся на шматлікіх камсамольска-маладзёжных сходах. Напрыклад, як ставіцца да кахання паміж мужчынам і жанчынай па-за межамі новага грамадзянскага шлюбу?

Тэарэтычныя пошукі ў Савецкай Беларусі

Адным з найбольш дасведчаных спецыялістаў у БССР у галіне марксісцкага вырашэння “жаночага пытання” была жонка старшыні СНК БССР Я.А. Адамовіча – С.С. Шамардзіна. Яна ўзначальвала жаночы аддзел ЦК КП(б)Б у час, калі пасаду загадчыка аналагічнай структуры ў ЦК УсеКП(б) у Маскве займала А.М. Калантай. Як і яе старэйшая і па пасадзе і па ўзросце калега Шамардзіна была гарачай прыхільніцай бытавога равенства, грамадзянскага шлюбу,

[27] А. Б. Залкинд, *Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата* [w:] *Философия любви*, Москва 1990, т. 2, с. 224–255.

лёгкіх разводаў, а таксма абортаў. У сваіх шматлікіх выступах таго часу яна канструіруе вобраз "новай жанчыны", вольнай ад маральных абмежаванняў і старой маралі. Гэтая "новая жанчына" сваёй галоўнай справай лічыць служэнне грамадству, а таксама самаўдасканальванне, у т. л. у галіне адносінаў з процілеглым полам. Адвечныя сацыяльныя ролі жонкі і маці для яе з'яўляюцца другаснымі.

Напрыклад, 5 кастрычніка 1921 г. выступаючы на дэлегацкім сходзе работніц г. Мінска з дакладам "Аб шлюбна-палавой маралі", Шамардзіна тлумачыла жаночым актывісткам: "Цяпер, падчас пераходнага перыяду адбываецца ломка старой сям'і. Жанчыны ўжо маюць роўныя правы. Эканамічная залежнасць жанчыны ад мужчыны адпадае. Выхаванне дзяцей робіцца грамадскім. Цяпер цяжка вызначыць якія формы набудуць сямейна-шлюбныя адносіны, але дваістасці маралі буржуазнай сям'і больш не будзе. Мужчына і жанчына будуць адрозніваца толькі паламі".[28] Падобную рыторыку, накіраваную на разбурэнне традыцыйнай сям'і мы знаходзім у выступах заступніц С.С. Шамардзіной на пасадзе загадчыка жанаддзела. Так, М.Ф. Муратава, выступаючы 2 мая 1923 г. на сходзе дэлегатак з дакладам "Аб новых формах быту работніц" прама заявіла: "Жанчына павінна вызваліцца ад цяжара сямейнага жыцця. Неабходна ўцягнуць у жанаддзел жонак рабочых, якія дапамогуць разбурыць стары быт, сям'ю рабочага".[29]

Новыя ідэі, накіраваныя на разбурэнне традыцыйнай сям'і актыўна абмяркоўваліся на старонках тагачаснага савецкага друку, у т. л. беларускага. Галоўная газета рэспублікі "Звязда" змяшчала артыкулы ў падтрымку жанчын, якія наўважыліся кінуць выклік старой маралі і пакінуць нялюбага мужа насустрач новаму, вольнаму каханню.[30] Абмяркоўваліся на старонках "Звязды" таксама

[28] Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь [dalej: НАРБ], ф. 4п, воп. 1, спр. 603, Пратколы дэлегацкіх сходаў, арк. 150.

[29] НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 1195, Пратаколы дэлегацкіх сходаў, арк 59.

[30] Гл. напр.: Правдин, *Женщина, которая осмелилась…*, "Звезда", 1927, № 91, с. 2.

практычныя пытанні ўладкавання новага быту. Напрыклад, напрыканцы 1925 г. газета змясціла артыкул жаночай актывісткі Ц. Камінскай у падтрымку ідэі А.М. Калантай аб неабходнасці ўвядзення невялікага падатку на халастых і бяздзетных, які пойдзе на калектыўнае выхаванне дзяцей.[31]

Прыхільнікам новых, вольных адносінаў паміж паламі давалі слова таксама рэдактары беларускіх рэгіянальных газет. У 1923 г. гомельскі спецыяліст па ахове мацярынства і маленства Г. Серман у спецыяльным артыкуле, прысвечаным барацьбе за падобныя адносіны пісаў: "Можа быць гэтыя новыя формы сям'і ўжо знойдзены. Можна меркаваць, што арганізацыя грамадскага харчавання, дзяржаўнага выхавання дзяцей адыграе пэўную разбуральную ролю. Нам трэба падобныя з'явы ўзмацняць і паглыбляць. і гэтую ролю павінны ўзяць на сябе Саветы".[32] У тым жа годзе карэспандэнт газеты "Палеская праўда" выступіў з рэзкай крытыкай класічных і эстрадных танцаў. Крытыкаваў ён танцы з зусім нечаканага боку, а менавіта як пошлую, мяшчанскую прэлюдыю да кахання. На яго думку, новая савецкая моладзь, у адрозненні ад мяшчанскай не была павінна "…хаваць свае каханне, свае здаровае імкненне адзін да аднаго ад цэлай арміі глупых і дробных забабонаў".[33]

У 1925 г. рэдакцыя віцебскай газеты "Зара Захаду" паведаміла чытачам пра гурток быту, які дзейнічаў пры ёй. На яго паседжаннях абмяркоўваліся пераважна пытанні барацьбы са спадчынай мінулага ў выглядзе ненармальных адносін паміж мужчынамі і жанчынамі – прастытуцыі, абортаў, венерычных захворванняў, палавых вычварэнняў. Разам з тым, сябры гуртка быту не маглі ўстрымацца ад таго, каб зазірнуць у будучыню. Так, на паседжанні гуртка 8 лю-

[31] Ц. Каминская, *О ликвидации дел "алиментных"*, "Звезда", 1925, № 291, с. 3.

[32] Серман, *Советы и борьба за быт*, "Полесская правда", 1923, № 1061, с. 2.

[33] А. Иркутов, *Где мы теряем время и силы*, "Полесская правда", 1923, № 946, с. 3.

тага 1925 г. было вырашана ўвесці "…прастату, нармальную, натуральную неабходнасць у палавыя зносіны… якія працягваюць заставацца сакрэтна-забароненым, таямнічым, пра што гавораць шэптам, чаго дамагаюцца хітрыкамі".[34] У студзені 1925 г. сябры гуртка ў поўным складзе наведалі лекцыю-дыспут "Як і навошта мы бярэмся шлюбам", што адбылася ў Віцебскім гарадскім тэатры.[35] У снежні таго ж году Віцебскі тэатр не змог умясціць усіх жадаючых праслухаць лекцыю "Палавое рабства", прачытаную вядомым дзеячам расійскага рэвалюцыйнага руху У.А. Пасэ, падчас якой ён "сакавіта і вобразна" распавядаў пра паэтыку палавога акта.[36]

Дыскусія аб узаемаадносінах палоў у сацыялістычным грамадстве выходзіла на вышэйшую партыйную трыбуну рэспублікі. Так, на адным з паседжанняў X з'езда КП(б)Б, якое адбылося 8 студзеня 1927 г. прыбылы з Масквы начальнік Усходняга аддзела АДПУ, па сумяшчальніцтву член Камісіі партыйнага кантролю пры ЦК УсеКП(б)Б Я.Х. Петэрс ухіліўся ад прамога адказу на пытанне аб стандартах сэксуальных паводзінаў камуністаў. Прадстаўнік "партыйнай інквізіцыі", праз рукі якога прайшлі сотні спраў членаў УсеКП(б), якія адмовіліся ад уласных жонак і дзяцей, сказаў, што яму цяжка высвятліць дакладна характар адносінаў жанатых камуністаў з іншымі жанчынамі і як гэтыя адносіны стасуюцца са знаходжаннем у партыі. і дадаў: "Жыццё у нас надзвычай ненармальнае. Я не ведаю як камуністы будуць жыць пры камунізме".[37]

Новую тэарэтычную складаючую у дыскусію аб адносінах палоў пры сацыялізме прапанавала маладая беларуская сацыялогія. Прафесар БДУ С.Я. Вальфсон, прысвяціў гэтаму пытанню асобную манаграфію пад назвай "Сацыялогія шлюбу і сям'і". Пачынаючы

[34] Ф. Круглов, *Почему мы ставим половой вопрос*, "Заря Запада", 1925, № 31, с. 3.

[35] Круглов, *Лекция-диспут Жернова*, "Заря Запада", 1925, № 10, с. 5.

[36] *Заря Запада*, 1925, № 274, с. 3.

[37] НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 3083, Стэнаграма паседжанняў X з'езда КП(б)Б, арк. 452.

з 1926 г. 32-гадовы сацыёлаг змяшчаў фрагменты з яе ў перыядычным друку. Ужо ў першай падобнай публікацыі ён праводзіць думку пра ўмоўнасць, часовы характар маральных нормаў у чалавечым грамадстве, пачынаючы ад сораму дэманстраваць уласнае аголенае цела і сканчаючы сорамам імкнення да палігамных сэксуальных зносінаў. На яго думку, у адрозненні ад жывёл, якія спрадвеку падзяляліся і будуць падзяляцца на манагамных і палігамных, чалавечае грамадства "…не знае адвечных і якія раз на заўсёды вызначаюцца маральных прынцыпаў…Сягоньня маральны прынцып – моногамія, учора і пазаўчора – полігамія, поліандрыя, дзесяткі іншых шлюбных форм, якія асьвечвала для свое эпохі сучасная мараль… пад ціскам эканомічнай патрэбы".[38]

У другой публікацыі, прысвечанай такой форме палавой забароны, як экзагамія Вальфсон моцна крытыкуе З. Фрэйда за яго спробы вытлумачыць сэксуальныя паводзіны людзей з дапамогаю "механістычных заалагічных упадабленняў". Прычым робіць ён гэта з дапамогаю цытаты з працы Ф. Энгельса "Паходжанне сям'і, уласнасці і дзяржавы"[39], якая дапамагла аўтару зразумець вытокі поглядаў бальшавікоў на сэксуальна-шлюбную сферу: "Узаемная ж цярпімасць дарослыў самцоў, адсутнасць рэўнасці была першаю ўмоваю для ўтварэння такіх буйных і моцных груп, у асяроддзі якіх толькі і магло адбыцца пераўтварэнне жывёлы ў чалавека".[40]

У 1929 г. у выдавецтве БДУ выйшла "Сацыялогія шлюбу і сям'і", у якой С. Я. Вальфсон аб'яднаў усе свае папярэднія напрацоўкі па

[38] С. Вольфсон, *Лёс чалавечай маралі*, "Полымя", 1926, № 6, с. 59–73; № 7, с. 65–81.

[39] Ва ўводзінах да сваёй кнігі "Сям'я і шлюб у іх гістарычным развіцці", якая выйшла ў знакавым 1937 г. С.Я. Вальфсон быў вымушаны прабачацца за "… рад няправільных сцвярджэнняў і памылковых установак па пытаннях, звязаных з развіццём сям'і", у т. л. за інтэрпрэтацыю думак Ф. Энгельса, здзейсненую ў сярэдзіне 1920-х гг. С. Я. Вальфсон, *Сям'я і шлюб у іх гістарычным развіцці*, Менск 1937, с. 4.

[40] С. Я. Вольфсон, *Экзогамия*, "Працы Беларускага Дзяржаўнага Універсытэту ў Менску", 1928, № 20, с. 13.

вызначаным пытанні. Коратка галоўную думку гэтай кнігі можна выкласці наступным чынам. Падзенне капіталізму прывядзе да трансфармацыі сям'і. Пабудова сацыялізму нясе з сабою адміранне сям'і і сацыялізацыю выхавання дзяцей. Пасля пабудовы сацыялістычнага грамадства дэзынтэграцыя сям'і дасягне свайго поўнага завяршэння. Кажучы пра правядзенне сэксуальнай рэвалюцыі на Беларусі, дзе ў той час сяляне ўтваралі больш за 80% насельніцтва, Вальфсон с задавальненнем адзначае, што "…пасля рэвалюцыі пазашлюбная палавая сувязь зрабілася ў вёсцы даволі звычайнай з'явай, …нарадзіўшая ў дзявоцтве – не закляймёная, як гэта было раней, …развод стаў у савецкай вёсцы звычайна з'явай".[41] Свае словы пра крызіс сямейных адносінаў ("развесціся ў нас у пэўных выпадках лягчэй, чым адзначыцца выбыўшым у дамовай кнізе") ён ілюструе наступнымі лічбамі: з 1924 па 1927 гг. колькасць шлюбаў на 100 тыс. насельніцтва ў БССР скарацілася з 1 120 да 850, а разводаў – наадварот, павялічылася з 60 да 180.[42]

На старонках кнігі С. Я. Вальфсона мы знаходзім водгукі дыскусіі, што адбывалася па гэтым пытанні па ўсёй краіне на працягу 1920-х гг. Ён уступае ў завочную палеміку з праціўнікамі крайнасцяў сэксуальнай рэвалюцыі. Так, выступаючы супраць вульгарна-матэрыялістычнага звядзення адносінаў паміж паламі да голай фізіялагічнай сувязі, супроць тэорыі стакана вады, ён рэзка крытыкуе "Дванаццаць палавых запаведзяў рэвалюцыйнага пралетарыята" А.Б. Залкінда, якія называе "дабрачынна-пастырскімі пропаведзямі".[43] Аўтар таксама звяртае ўвагу чытача на небяспечную з'яву, што пачала набіраць моц сярод праціўнікаў новай палавой маралі, а менавіта, на ўваскрашэне царкоўнага шлюбу. У заключэнні Вальфсон прызнаецца, што не ведае, якія будуць новыя формы палавых ад-

[41] С. Я. Вольфсон, *Социология брака и семьи (опыт введения в марксистскую генеономию)*, Минск 1929, с. 401.

[42] С. Я. Вольфсон, *Социология брака*, с. 411.

[43] С. Я. Вольфсон, *Социология брака*, с. 382.

носінаў у сацыялістычным грамадстве. На яго думку, можна толькі меркаваць, што ў іх не будзе ні эканамічнага разліку, ні прымусу, яны не будуць абавязкова звязаныя са шлюбам і сям'ёй, для іх будзе неабавязковае сумеснае пражыванне партнёраў. а адзінае праяўленне дзяржаўнага кантролю палавых адносінаў грамадзян сацыялістычнага свету будзе мець еўгенічны характар у выглядзе забароны рэпрадукцыі па медыцынскіх паказчыках.[44]

Не абмяжоўваючыся публікатарскай дзейнасцю, С.Я. Вальфсон прасоўваў ідэі новай маралі ў жывой аўдыторыі. У лютым 1929 г. ён выступіў на камсамольскім дыспуце "Ці патрэбна нам сяброўства?", які адбыўся ў Мінску з удзелам прэзідэнта Беларускай Акадэміі навук У.М. Ігнатоўскага. У сваім уступным слове дакладчык заклікаў зал распрацоўваць новыя формы сяброўства[45], "…падпарадкаваныя клясе і рэвалюцыі".[46] У кастрычніку 1929 г. на запрашэнне рэдакцыі газеты "Чырвоная змена" ён рыхтаваўся да ўдзелу ў дыскусіі "Якой павінна быць камсамольская сям'я". Але, па загаду зверху, яна была спынена так і не распачаўшыся.[47]

Новы погляд на псіхалогію сэксуальнасці прапанаваў беларускаму грамадству вучань С.Я. Вальфсона, з 1923 г. – выкладчык, а з 1929 г. – прафесар БДУ Б.Э. Быхоўскі. На адно з найбольш актуальных пытанняў для савецкіх вучоных 1920-х гг. пра магчымасць сумяшчэння фрэйдызму і марксізму ён даў станоўчы адказ, але з пэўнымі абмежаваннямі. Вывучаючы феномен сям'і, малады беларускі сацыёлаг выкарыстоўваў метад псіхааналізу, які лічыў матэрыя-

[44] С. Я. Вольфсон, *Социология брака*, с. 444–449.

[45] Пафас прамовы С.Я. Вальфсона быў сапсаваны наступнай запіскай з залы: "Скажэце, як мне паступіць, як аценіць такое сяброўства. Я – рабочая дзяўчына сябравала з хлопцам-камсамольцам. Ён быў лепшы мой сябра на працягу некалькіх месяцаў. і што-ж, чым скончылася наша сяброўства? Як толькі ён узяў мяне, – ён больш ня ведаў, не здароваўся, не гутарыў са мной. Я была ім ашукана. Мне стала ясна, што хлопец толькі дамагаўся свайго. Як жа паступіць з ім, як назваць такое сяброўства".

[46] А. Каліта, *Ці патрэбна нам сяброўства?*, "Чырвоная зьмена", 1929, № 44, с. 4.

[47] *Чырвоная змена*, 1929, № 235, с. 2.

лістычным, маністычным і дыялектычным вучэннем. У 1923 г. ён выступіў у падтрымку тэорыі сублімацыі сэксуальнай энергіі ў сацыяльную дзейнасць, а таксама патлумачыў сэксуальныя неўрозы і фізіялагічную рэгрэсію чалавека прычынамі сацыяльнага характару.[48] Быхоўскі працягваў даследаваць з пазіцый фрэйдызму сацыялогію шлюбу і сям'і, што не перашкаджадла яму крытыкаваць бацьку псіхааналізу, напрыклад за біялагізацыю сацыяльных з'яў. Ён, у прыватнасці, пісаў, што "…для нас сэксуальнае заўсёды з'яўляецца сацыяльнай праблемай, яно ўплывае на культуру, трансфармуючыся ў залежнасці ад канкрэтных грамадскіх умоваў… табу і падобныя яму культурныя з'явы – сацыягенныя".[49] У 1926 г. у Мінску выйшла кніга "Метапсіхалогія Фрэйда", у якой першы беларускі фрэйда-марксіст выдзяліў прымальныя і непрымальныя кампаненты (у т. л. прынцыпы працы псіхічнага апарата) вучэння З. Фрэйда, вызначыў перспектывы яго выкарыстання і развіцця ў рамках марксісцкага вучэння. [50]

Але ўпершыню магчымасць публічнага выказвання ўласных поглядаў на будучыню сямейна-шлюбных адносінаў 20-гадовы Быхоўскі атрымаў 7 кастрычніка 1921 г. у Мінску на пасяджэнні ячэйкавых арганізатараў жанаддзелаў. Студэнт БДУ вельмі красамоўна і дасведчана для свайго ўзросту тлумачыў актывісткам жаночага руху: "Палавое каханне – гэта цалкам здаровая і натуральная з'ява і нам камуністам трэба глядзець на яго менавіта так. Гэта – не нізкае, жывёльнае. Сапсаванай трэба называць жанчыну, якая ўстрымалася, але не тую, што здзейсніла палавы акт. Не можа быць ніякіх дэкрэтаў аб каханні. Каханню трэба даць вольнае натуральнае развіццё. Камуністы – не прарокі, мы не ведаем, што з гэтага атрымаецца. Чалавек па натуры шматшлюбны. Гісторыя

[48] Б. Быховский, *О методологических основаниях психоаналитического учения Фрейда*, "Под знаменем марксизма", 1923, № 11–12, с. 158–177.

[49] Б. Быховский, *Генеономические воззрения Фрейда*, "Под знаменем марксизма", 1926, № 9–10, с. 190.

[50] Б. Быховский, *Метапсихология Фрейда*, Минск 1926. 40 с.

нам гэта даказвае. Адна з формаў шматшлюбнасці – гэта асабістае вольнае каханне, як лепшы сродак таварыскай спайкі. Мне могуць запярэчыць, што гэта прастытуцыя. Але мы раз і назаўсёды ўстанавілі, што прастытуцыяй з'яўляецца акт продажы жанчынай ці мужчынам уласнага цела. Рэўнасць асуджана на знікненне пры камуністычным ладзе разам з сям'ёй і шлюбам". Не ўсе з прысутных былі гатовыя пагадзіцца з падобным радыкальным пераглядам традыцыйнай палавой маралі. У пратаколе пасяджэння мы чытаем: "Крэйндзель, Сапун, Меляхавіцкая запярэчылі лектару, што не можа быць шматшлюбнасці, не можа каханне быць заснавана выключна на палавым сужыцельстве".[51]

Можна меркаваць, што тэматыка прац першай паловы 1920-х гг. другога беларускага сацыёлага – С.З. Кацэнбогена была таксама вызначана новай дзяржаўнай сямейна-шлюбнай палітыкай. У іх загадчык кафедры сацыялогіі і першабытнай культуры БДУ, які да таго часу паспеў заняць шэраг вышэйшых пасад у беларускай савецкай выканаўчай уладзе, закрануў найбольш вострыя праблемы генеаноміі – раздзела сацыялогіі, які вывучае развіццё форм шлюбу і сям'і. Да гэтых праблем ён адносіў неўпарадкаваныя палавыя адносіны, групавы шлюб, экзагамію, матрыярхат, а таксама ўзростава-палавыя класы альбо групы. Пра іх Кацэнбоген распавёў 30 кастрычніка 1923 г. у сваёй актавай прамове на ўрачыстым сходзе БДУ, якая выдалі тады ж у выглядзе асобнага артыкула. Не менш увагі прамоўца надаў у сваім выступе завочнай палеміцы з прыхільнікамі тэорыі адвечнасці парнага шлюбу, манагаміі. Адстайваючы погляд на палігамію як на ўніверсальны для ўсіх этнасаў перыяд у іх развіцці, Кацэнбоген разумеў яе як неад'емны складнік першабытнага камунізму. Ён даводзіў, што гэта форма сямейна-шлюбных адносінаў была ўласціва не толькі экзатычным паўднёвым культурам, але таксама старажытным кельтам, германцам і славянам. З гэтага натуральна вынікала непазбежнасць вяр-

[51] НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 602, Пратаколы дэлегацкіх сходаў, арк. 81.

тання да палігамных адносінаў чалавечай супольнасці на новым узроўні на камуністычнай стадыі яго развіцця.[52]

Больш разняволенай, чым на ўрачыстым сходзе БДУ, была атмасфера пасяджэння гісторыка-сацыялагічнай секцыі навуковага таварыства пры ўніверсітэце, якое адбылося 11 лютага 1923 г. С.З. Кацэнбоген прапанаваў удзельнікам схода даклад, у якім зрабіў сацыялагічны аналіз "этнаграфічнага рамана" французскага пісьменніка афрыканскага паходжання Р. Марана "Батуала".[53] Даклад выклікаў "жывыя і цікавыя дэбаты", бо Кацэнбогена ў рамане прыцягнула не яго антыкаланіяльная накіраванасць, але "суцэльная свабода палавых адносінаў у адсталых плямёнаў падчас значных гадавых святаў, асабліва падчас свята прысвячэння юнакоў і дзяўчат у сапраўдныя, дарослыя члены племені".[54] Увесь пафас выступлення Кацэнбогена быў накіраваны на падтрымку тэорыі першабытнага грамадства Л.Г. Моргана ("моргана-энгельсаўскай канцэпцыі"), у прыватнасці яго тэзіса аб неўпарадкаваных палавых адносінах, што і даказваў раман Р. Марана. Адначасова малады беларускі сацыёлаг крытыкаваў заходніх вучоных на чале з адным з заснавальнікаў сэксалогіі Э.А. Вестэрмаркам, якія лічылі, што ў першабытным грамадстве існаваў "абасоблены шлюб" (Sonderehe).

Разняволенасці пасяджэння навуковага таварыства пры БДУ 11 лютага 1923 г. паспрыяў падбор цытат з рамана Р. Марана, які прапанаваў дакладчык яго ўдзельнікам. Вось адна з іх, дзе апісваецца абрад ініцыяцыі ў цэнтральнаафрыканскім племені: "Усе

[52] С. З. Каценбген, *Спорные вопросы генеономии*, "Працы Беларускага дзяржаўнага універсытэту", 1923, № 4–5, с. 283–304.

[53] Раман Рэнэ Марана "Батуала" быў першым франкамоўным мастацкім творам, напісаным цёмнаскурым аўтарам. У 1921 г., адразу ж пасля выхаду, атрымаў прэмію прэмію братоў Ганкур, і адначасова трапіў пад моцную крытыку за асуджэнне дзеянняў французскай каланіяльнай адміністрацыі ў Цэнтральнай Афрыцы. У 1923 г. перакладзены на рускую мову.

[54] С. З. Каценбоген, *Первобытный человек. Опыт социологического анализа этнографического романа Ренэ Марана "Батуала"*, Минск 1923, с. 22.

гэтыя крыкі, усе гэтыя бязладныя танцы павінны былі толькі падрыхтаваць тое, што ўсе чакалі: танец кахання, які танчаць толькі ў гэты вечар, калі дазволена аддавацца распусьце і злачынству... На Ясігінджы быў надзеты велічэзны фалус з размаляванага дрэва ... Драўляны фаллус падскокваў пры кожным яе руху ... Мужчыны скінулі кавалкі матэрыі, якія апяразвалі іх сьцёгны, жанчыны скінулі свае пярэстыя фартухі, у каго яны былі. Грудзі – мужчынскія і жаночыя – удараліся адна аб адну. Дзеці пераймалі рухі дарослых... завязвалася барацьба, чуліся хрыплыя воклічы. Часам целы выцягваліся на зямлі, паўтараючы ўсе рухі танца... Над усімі уладна панавала толькі жаданне".[55] У другім месцы свайго выступлення С.З. Кацэнбоген прапанаваў погляд на абразанне[56] як на абрад ініцыяцыі хлопчыкаў-падлеткаў "…старажытны і сівы, як само чалавецтва".[57] Вучоны працягваў даследаваць палігамныя формы адносінаў на канкрэтна-гістарычным матэрыяле ў некаторых іншых працах.

Арыгінальны погляд на ўзаемаадносіны палоў праз прызму маралі прапанаваў у 1926 г. аспірант кафедры фізіялогіі жывёл БДУ Я.Я. Кіпель. Як і многія іншыя вучоныя-прыродазнаўцы, ён быў прыхільнікам натуралістычнага падыходу, які выводзіў чалавечую мараль з законаў прыроды, у прыватнасці біялагічнай эвалюцыі. Знаходзячыся пад уплывам ідэй Г. Спенсэра і Ч. Дарвіна, Кіпель лічыў, што мараль іншымі сродкамі (сацыяльнымі, культурнымі) вырашае тыя ж задачы, якія вырашаюцца з дапамогай біялагічных механізмаў на больш нізкіх прыступках развіцця жыцця. Дапамога слабым і хворым, узаемадапамога, супрацоўніцтва, салідарнасць,

---

[55] С. З. Каценбоген, *Первобытный человек*, с. 26.

[56] Неўзабаве абрад абразання будзе ўзгадвацца ў публічным дыскурсе толькі ў кантэксце судовай медыцыны. Гл: А. Х. Левін, В. Ф. Чэрвакоў, *Абразаньне ў асьвятленьні навуковай экспертызы*, "Працы Беларускага дзяржаўнага інстытуту крыміналёгіі, крыміналістыкі судовай экспэртызы НКЮ БССР", 1932, вып. II, с. 139–178.

[57] С. З. Каценбоген, *Первобытный человек*, с. 24.

эмпатыя, нарэшце, *каханне* – усе гэтыя рысы сустракаюцца ў свеце жывёл, асабліва ў вышэйшых і "грамадскіх" (г. зн. тых, што жывуць у зграі альбо статку). У рэфераце, абараненым у 1926 г. у БДУ і ў дапрацаваным выглядзе выдадзеным у 1953 г. у Нью-Ёрку Кіпель піша: "Назіранні над жыццём жывёлінаў паказалі, што сям'я ў стварэньні маральных праяўленьняў ня мае значаньня. Калі ў вароньняй сям'і забіць саміцу, дык самец пакідае дзяцей і адлятае. Значыць, яму патрэбна толькі саміца, але не сям'я".[58] Падобны натуралістычны погляд на каханне дэрамантызаваў яго, пазбаўляў гэтае тонкае пачуцце таямніцы і загадкавасці.

Нягледзячы на шматлікія спасылкі на творы Маркса, рэферат, у якім Я. Кіпель выклаў свае погляды на паходжанне маралі, выклікаў шматлікія спрэчкі спачатку на кафедры фізіялогіі, а потым у парткаме ўніверсітэта. "Доўга мне ўспаміналі гэты рэферат: нават на судзе пракурор цвердзіў, нібы я меў намер рэвізаваць вучэнне Маркса".[59]

Тэарэтычныя пошукі ў галіне адносінаў паміж паламі ў Савецкай Беларусі падсумавала навукова-папулярная брашура беларускага ўрача-гігіеніста З.Ц. Шміта, падрыхтаваная ў 1930 г. У ёй аўтар, паводле яго словаў, спалучыў сацыялагічны і біялагічны падыходы да асэнсавання вызначаных праблем. Мінскі ўрач прапанаваў чытачам ужываць слова "каханне", як буржуазнае, толькі ў двукоссі (са спасылкай на Стэндаля; ён называе чатыры тыпы гэтага састарэлага пачуцця: каханне-пал, прыгожае каханне, пачуццёвае каханне, нарэшце, ганарлівае каханне). Фізіялагічнай асновай шлюбу, на думку Шміта, з'яўляецца "плоцьны поцяг". Дзетанараджэнне ён разглядаў як "прадукт біолёгічнага падзелу працы". У ліку найважнейшых умоў стварэння камуністычнай сям'і аўтар называе: вызваленне жанчыны з "кухонных путаў", перанясенне функцыі выхавання дзяцей у калектыў і ўцягванне жанчыны ў выт-

[58] Е. Кіпель, *Аснова маралі*, Нью Ёрк 1953, с. 11.
[59] Я. Кіпель, *Эпізоды*, Мінск 2013, с. 105.

ворча-грамадскую працу. Як урач, Шміт выступаў за сэксуальнае выхаванне дзяцей, а таксама забарону ўступаць у шлюб па медыцынскіх паказчыках.

Разам з тым, аўтар, адчуваючы паварот у дзяржаўнай сямейна-шлюбнай палітыцы, кажа пра новую сацыялістычную манагамію, права маці на сямейнае выхаванне дзяцей, а таксама сублімацыю сэксуальнай энергіі. Ён упэнены, што хутка прыйдзе той час, калі "чалавецтва ачалавечыць свае жывёльныя палы, яно адмовіцца ад налётчыкаў любові, растратчыкаў плоцьнай энэргіі і будзе пераключаць гэту сваю энэргію на ток высокага напружаньня грамадзкае творчасьці".[60]

Такім чынам, на працягу 1920-х гадоў, разам з іншымі савецкімі рэспублікамі, БССР стала палігонам для выпрабавання розных тэорый і канцэпцый, якія прапаноўвалі новыя альбо тлумачылі старыя ўзаемаадносіны палоў[61]. Яны ствараліся сацыёлагамі, біёлагамі, урачамі і, канешне, кіраўнікамі маштабнага эксперымента – партыйнымі ідэолагамі. Унутры палітычнай і навуковай эліты ў той час яшчэ маглі існаваць побач несупадаючыя погляды на "палавое пытанне". Пра плюралізм думкі сведчыла адпраўка летам 1926 г. з СССР у Афрыку экспедыцыі прафесара І.І. Іванова з мэтай "вырашэння аднаго з буйнейшых пытанняў, што стаяць перад чалавечым розумам", а менавіта "скрыжавання чалавека з малпаю".[62] Спробы вытлумачыць матывы і асаблівасці сэксуальных паводзінаў чалавека з дапамогай марксісцкай тэорыі карысталіся вялікім попытам

[60] З. Ц. Шміт, *Род і здароўе, шлюб і сям'я*, Менск 1931, с. 17, 23, 29, 48.

[61] Разам з айчыннымі, наватарскімі, тагачаснай савецкай, у т. л. і беларускай чытаючай публіцы былі даступны лепшыя ўзоры заходняй сэксалагічнай думкі, такія як класічная праца доктара Т.Г. Ван-дэ-Вельдэ, аўтар якой без усялякага сэксуальнага эксперыментатарства, шчыра і адказна імкнуўся дапамагчы людзям дасягнуць доўгатэрміновага шчасця ў манагамным шлюбе, заснаваным на фізіялагічнай і псіхалагічнай гармоніі, і, пажадана, каханні. Гл.: Т. Г. Ванде-Вельде, *Техника брака. Совершенный брак – опыт исследования и техники*, Харьков 1928, 256 с.

[62] *Чырвоная зьмена*, 1926, № 77, с. 4.

і даверам перш за ўсё ў гарадскога насельніцтва, пераважна моладзі. Дзякуючы публічнай дыскусіі, сэксуальныя адносіны паступова набывалі новае, палітычнае вымярэнне.

Тэарэтычныя пошукі ў галіне новых сямейна-шлюбных адносінаў знайшлі свае ўвасабленне ў савецкай нарматворчасці, заканадаўчых актах.

Спробы стварэння юрыдычнага падмурку

На заканадаўчым узроўні савецкая дзяржава рэгулявала сэксуальныя паводзіны насельніцтва з дапамогай сямейнага і крымінальнага права. Савецкае сямейнае права ўтварала сістэму юрыдычных нормаў, якія рэгламентавалі грамадскія адносіны, што паўставалі з факта шлюбу і прыналежнасці да сям'і. Большая частка гэтых адносінаў, такіх як каханне, узаемная павага, асабістая свабода, адказнасць, давер, адданасць, сямейнае выхаванне мелі немаёмасны характар. Аднак, шлюб нараджаў таксама маёмасныя адносіны – з'яўлялася агульная маёмасць, абавязкі ўзаемнай матэрыяльнай падрымкі, утрымання дзяцей і інш. У сферу кампетэнцыі крымінальнага права ўваходзілі злачынствы на сэксуальнай глебе – гвалтаванне, разбэшчванне, арганізацыя сэксуальных паслуг.

Падмурак новых шлюбна-сямейных адносінаў у СССР заклалі ўжо першыя дэкрэты савецкай улады, якія абвясцілі юрыдычнае разняволенне жанчыны, яе раўнанне ў правах з мужчынам ва ўсіх сферах жыцця. 18 снежня 1917 г. Ленін падпісаў дэкрэт "Аб грамадзянскім шлюбе, аб дзецях і аб увядзенні кніг грамадзянскага стану",[63] 19 снежня – дэкрэт "Аб скасаванні шлюбу".[64] Гэтыя дэкрэты пазбавілі мужчыну права кіраўніцтва сям'ёй, дэкларавалі

[63] *Декрет ВЦИК, СНК РСФСР от 18.12.1917 «О гражданском браке, о детях и о введении книг актов гражданского состояния»*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.lawmix.ru/docs_cccp.php?id=8234

[64] *Декрет ВЦИК, СНК РСФСР от 19.12.1917 «О расторжении брака»*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: //www.lawmix.ru/docs_cccp.php?id=8230.

матэрыяльнае і сэксуальнае самавызначэнне жанчыны, абвясцілі яе права на вольны выбар прозвішча, месца жыхарства і грамадзянства, чаго ў той час не было ні ў заходнееўрапейскіх краінах ні ў ЗША. Асноўныя прынцыпы савецкай палітыкі ў галіне шлюбна-сямейных адносінаў былі замацаваны ў прынятым у Савецкай Расіі Кодэксе 1918 г. аб актах грамадзянскага стану, шлюбным, сямейным і апекунскім праве, які дзейнічаў таксама на тэрыторыі БССР[65]. Заканадаўца даў у Кодэксе правобраз камуністычнай сям'і, якая грунтуецца на ідэальным каханні двух асобаў рознага полу. Уступленне ў шлюб дазвалялася мужчынам, якія дасягнулі 18 гадоў і дзяўчынам, якія дасягнулі 16 гадоў, але ў пэўных абставінах узроставая планка магла быць зніжана. У рэчышчы лозунга эпохі ваеннага камунізму аб знішчэнні прыватных маёмасных адносінаў, аўтары Кодэкса мелі на ўвазе сям'ю будучага, цалкам вызваленую ад "маёмасных ланцугоў".

На практыцы гэта ўвасобілася ва ўвядзенні ў сямейны Кодэкс 1918 г. дарэвалюцыйнай нормы сямейнага права аб раздзельным валоданні супругамі маёмасці, якая распаўсюджвалася на дваран і гарадское саслоў'е (сялянскія сямейныя маёмасныя спрэчкі вырашаліся з дапамогай звычаёвага права). Паводле імперскага сямейнага кодэкса, ні муж, ні жонка не мелі права карыстацца і кіраваць маёмасцю супрага(-і) без спецыяльнага дазволу. Аднак, распаўсюджванне гэтай, у цэлым прагрэсіўнай нормы права, распрацаванай для абароны эканамічных інтарэсаў жанчын прывілеяваных класаў на ўсё насельніцтва краіны прывяло да нечаканых вынікаў. У выпадку развода цярпела не маючая правоў на маёмасць мужа, у тым ліку і на набытую ім у шлюбе, неработаючая жанчына з дзецьмі. Гэтая катэгорыя жанчын была дамінуючай на абшарах былой Расійскай імперыі.

---

[65] *Кодекс законов об Актах гражданского состояния, Брачном, Семейном и Опекунском праве*, "Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства", 1918, № 76–77, с. 933–959.

Кодэкс прызнаў выключнае права ЗАГСаў рэгістраваць шлюбы. Царкоўны шлюб абвяшчаўся пражыткам, а разам з ім таксама традыцыйная сям'я. Нягледзячы на тое, што афіцыйна вянчанне забаронена не было, толькі шлюб, зарэгістраваны ў ЗАГСе, нараджаў правы і абавязкі мужа і жонкі. Вянчанне ў культавых установах усіх канфесій было забаронена без папярэдняй афіцыйнай рэгістрацыі шлюбу ў ЗАГСе. Апошняя забарона была адменена ў ліпені 1924 г. рашэннем Наркамата юстыцыі і Наркамата ўнутраных спраў БССР у сувязі з тым, што "рэлігійныя абрады зусім страцілі ўсялякае юрыдычнае значэнне для дзяржавы".[66]

У сакавіку 1922 г. калегія НКУС БССР усталявала наступныя тарыфы на аплату паслуг ЗАГСаў. За запіс аб нараджэнні спаганялася з прыватных асоб – 50 кап., членаў прафсаюза – 25 кап., за рэгістрацыю шлюбу спаганялася з прыватных асобаў – 5 руб., членаў прафсаюза – 2 руб., за развод – з усіх грамадзян спаганялася 15 руб.[67] У чэрвені 1922 г. быў уведзены гербавы збор за ўсе метрычныя пасведчанні, што выдаваліся ЗАГСамі ў памеры 5 рублёў (сярэдні заробак прамысловага рабочага ў той час складаў каля 50 рублёў у месяц).[68].

25 ліпеня 1922 г. газета "Звязда" паведамляла, што для заключэння грамадзянскага шлюбу ў ЗАГС жаніх і нявеста павінны мець пашпарты[69]. Жаніх да таго ж павінен быў мець копію ўліковай карткі з ваенкамата. Калі гэтыя дакументы адсутнічалі, то жаніх мог пацвердзіць сваю асобу з дапамогай службовага пасведчання, нявеста – з дапамогай копіі метрычнага запісу, выдадзенага ЗАГС (метрычныя запісы, выдадзеныя служыцелямі рэлігійнага культа лічыліся несапраўднымі). Для ўступлення ў шлюб ваенаслужачым было дастаткова прад'явіць чырвонаармейскую кніжку. Удаўцы і ўдовы мусілі прад'явіць пасведчанні аб смерці жонкі ці мужа. Пасвед-

[66] *Звезда*, 1924, № 162, с. 6.
[67] *Звезда*, 1922, № 75, с. 4.
[68] *Звезда*, 1922, № 125, с. 4.
[69] У ліпені–жніўні 1922 г. праводзілася пашпартызацыя жыхароў БССР.

чанні і даведкі, выдадзеныя грамадзянам дамкамамі, не прымаліся. На рэгістрацыі шлюбу патрабавалася прысутнасць дзвюх сведкаў.[70]

Як частку дзяржаўнай палітыкі трэба разглядаць спробы ўжыць на практыцы вынікі еўгенічных даследаванняў, якія ў рамках сацыяльнай гігіены актыўна развіваліся ў СССР у 1920-я гг. У жніўні 1923 г. Наркамат аховы здароўя БССР распрацаваў пастанову, адпаведна якой асобы, што збіраліся пабрацца шлюбам павінны былі абмяняцца пасведчаннямі аб стане здароўя, у прыватнасці аб наяўнасці ў іх псіхічных, венерычных і іншых захворванняў, што маглі перадацца нашчадкам.[71]

Скасаванне шлюбу, якое ў дарэвалюцыйны час было звязана з вялікімі цяжкасцямі, адпаведна кодэксу 1918 г. максімальна спрашчалася. "Спыненне палавога сажыцельства супругаў ёсць фактычнае растаржэнне шлюбу і заканадаўца, прызнаючы гэты прынцып як асноўны, спрасціў працэдуру разлукі да мэтазгоднага мінімума" – тлумачыў кодэкс жыхарам рэспублікі члена Прэзідыўма ЦВК БССР В.П. Грузель.[72] Развод ажыццяўляўся праз суд паводле пісьмовага альбо вуснага зварота мужа альбо жонкі, ці праз ЗАГС па жаданні абодвух альбо аднаго з бакоў. Шлюб не ствараў агульнай маёмасці мужа і жонкі, што на практыцы прыводзіла да эканамічнай залежнасці жонкі ад мужа, бо большасць жанчын у той час з'яўляліся хатнімі гаспадынямі. Сітуацыя ўскладнялася слабасцю дзяржаўных службаў сацыяльнай дапамогі адзінокім жанчынам з дзецьмі. У падобных эканамічных, юрыдычных, культурных рэаліях сэксуальныя адносіны ў горадзе і вёсцы часта прыводзілі да сумных, а часам трагічных наступстваў, перш за ўсё для жанчын і дзяцей.

29 мая 1925 г. ЦВК и СНК БССР прынялі пастанову "Да парадку разгляду спраў па скасаваньні шлюбаў і па выдачы ўтрыманьня незабясьпечанаму супругу і дзецям", мэтай якой было ўпарадкаванне

[70] *Звезда*, 1922, № 174, с. 4.
[71] Врач Е. Ш-н, *Здоровый брак*, "Звезда", 1923, № 191, с. 5.
[72] НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 2378, Пратакол паседжання ЦВК БССР, арк. 2.

працэдуры развода, а таксама ўмацаванне матэрыяльнага становішча жанчыны пасля разводу. Пастанова змяшчала наступныя восем пунктаў: “

1. Развод робіцца як па згодзе абодвух супругаў, гэтак і па жаданьні аднаго з іх разьвесціся.
2. Заявы аб скасаваньні шлюбаў падаюцца па месцы пражываньня аднаго з супругаў у пісьмовай ці вуснай форме.
3. Калі заяўшчык не мае дакументаў, засьведчаючых запіс касуемага шлюбу, ён падае ў ЗАГС заяву аб гэтым, азначыўшы месца і час утварэння шлюбу і прымае на сябе адказнасць за праўдзівасць гэтых вестак.
4. Калі заява ў органы ЗАГС падаецца адным з супругаў, то другому супругу паведамляецца аб пададзенай заяве, таксама высылаецца копія запісу аб скасаваньні шлюбу па адрасе, азначаным заяўшчыкам. УВАГА: Калі адрас другой стараны невядомы, то ў памяшканьні ЗАГС вывешваецца апавяшчэньне аб тым, што справа будзе разгледжана праз месяц. Неяўка не прыпыняе разгляду справы. Такое самае апавяшчэньне зьмяшчаецца ў мясцовай або цэнтральнай афіцыйнай газэце.
5. Незабяспечаны і непрацаздольны супруг у выпадку разводу мае права на палучэньне ўтрымання ад другога супруга, калі толькі апошні, паводле прызнаньня суда, можа даваць яго.
6. Права на ўтрыманне мае не толькі непрацаздольны разведзены супруг, але і працаздольны ў часе яго безпрацоўя, аднак у працязе не больш году з дню разводу. Увага: у выпадку наўмыснага ўхіленьня ад працы разведзенага супруга, другі бок можа падаць іск аб вызваленьні яго ад гэтага абавязку.
7. Права на ўтрыманне маюць таксама асобы, якія знаходзіліся ў фактычным, не запісаным шлюбе, як гэта пазначана ў артыкулах 5 і 6.
8. Умаўленне паміж развадных супругаў аб тым, пры кім з іх і хто з дзяцей застаецца на выхаваньне, хто з іх і якую долю

расходаў на іх утрыманьне і выхаваньне возьме на сябе і размер утрымання незабяспечанаму супругу запісваецца органам ЗАГС у асобы пратакол. Выдаецца яго асобнік кожнаму з супругаў. Рашэнне ЗАГС можна дамагацца змяніць у працэсуальным парадку праз суд.

Старшыня ЦВК А. Хацкевіч. За старшыню ЦВК З. Чарнушэвіч. Старшыня СНК Я. Адамовіч."[73]

15 лістапада 1928 г. выйшаў сумесны цыркуляр Наркамюста і НКУС "Пра парадак уручэньня павестак аб разводзе асобам, якія пражываюць за межамі Саюзу ССР", адпаведна якому шлюб паміж грамадзянінам СССР і замежнікам растаргалі па жаданні аднаго з бакоў у адсутнасці замежнага супруга на агульных асновах. Судовае рашэнне высылалася за межу праз савецкае консульства.[74]

Сумеснай пастановай наркаматаў юстыцыі і аховы здароўя РСФСР, прынятай 18 лістапада 1920 г. было дазволена штучнае перапыненне цяжарнасці ў медыцынскіх установах, незалежна ад таго пагражае ці не здароўю жанчыны далейшае выношванне плоду. Такім чынам, Савецкая Расія (а разам з ёю і Савецкая Беларусь) стала першай краінай свету, якая дазволіла ўласным грамадзянкам рабіць аборты без абмежаванняў. Гэты дазвол разглядаўся ўладай хутчэй як часовы захад, непазбежнае сацыяльнае зло, чым медыка-юрыдычная норма, якая дазваляла жанчынам самастойна прымаць рашэнні рэпрадукцыйнага характару.

Першы Крымінальны кодэкс РСФСР 1922 г. (які дзейнічаў таксама на тэрыторыі Савецкай Беларусі) прадугледжваў досыць мяккае пакаранне за такія віды сэксуальных злачынстваў, як згвалтаванне (не менш 3 гадоў) і разбэшчванне непаўналетніх (да 5 гадоў). Артыкул 170 Кодэкса прадугледжваў за прымушэнне да заняткаў

[73] НАРБ, ф. 6, воп. 1, спр. 564, Пастановы ЦВК і СНК БССР, арк. 13–14.
[74] НАРБ, ф. 99, воп. 2, спр. 662, Цыркуляры Наркамюста БССР, арк. 94.

прастытуцыяй не менш 3 гадоў зняволення са строгай ізаляцыяй. Артыкул 171 за зводніцтва, утрыманне прытонаў распусты, а таксама вярбоўку жанчын для заняткаў прастытуцыяй таксама не менш 3 гадоў са строгай ізаляцыяй. У выпадку ўцягвання ў заняткі прастытуцыяй непаўналетніх тэрмін зняволення павялічваўся да 5 гадоў. Са старага, імперскага Укладання аб пакараннях ў савецкі крымінальны кодэкс не перайшлі артыкулы, якія прадугледжвалі ссылку ў Сібір за мужаложства і скаталожства.[75]

Усе пазначаныя артыкулы перайшлі ў Крымінальны кодэкс БССР, прыняты ў 1928 г. Васьмігадовая судовая практыка прымусіла беларускіх законатворцаў змяніць пакаранні за сэксуальныя злачынствы ў бок іх узмацнення. Так, 233-ці артыкул "Палавыя зносіны з асобамі, якія не дарасьлі да палавой сьпеласьці" выклікаў пазбаўленне волі без строгай ізаляцыі да 3 гадоў, 235-ы артыкул "Палавыя зносіны з фізычным гвалтам" – да 5 гадоў", 236-ы артыкул у частцы а "Прымушэньне займацца прастытуцыяю, зводніцтва, утрыманьне прытонаў распусты, а таксама ўцягваньне жанчын у прастытуцыю" – да 5 гадоў са строгай альбо без строгай ізаляцыі, у частцы Б "Такія самыя дзеяньні, калі ўцягнутыя ў прастытуцыю былі непаўналетнімі" – са строгай ізаляцый да 8 гадоў. Акрамя таго, у беларускую судовую практыку ўводзілася пакаранне да 3 гадоў без строгай ізаляцыі за наўмыснае заражэнне цяжкой венерычнай хваробай (за неданясенне асобаў да таго абавязаных уладам аб выпадках венерычных захворванняў быў прадугледжаны штраф да 300 рублёў альбо прымусовыя працы).[76] Сацыяльна-эканамічныя рэаліі эпохі НЭП вымагалі рэфармавання савецкага шлюбнага заканадаўства. Для яго рэфарматараў асноўная праблема хавалася ў няпэўным і ўразлівым статусе жонак, якія знаходзіліся ў незарэгістраваным, т. зв. фактычным шлюбе. Падобныя шлюбы

[75] *Уголовный кодекс РСФСР*, Москва 1924, с. 624–626.

[76] *Крымінальны кодэкс Б.С.С.Р. (прыняты 19 кастр. 1928 г.)*, "Збор законаў і загадаў Рабоча-Сялянскага Ўраду Б.С.С.Р.", 1928, № 30, с. 897–899.

былі распаўсюджаны сярод расійскай рэвалюцыйнай інтэлігенцыі, прадстаўнікі якой не жадалі браць царкоўным шлюбам па ідэялагічных альбо канспіратыўных матывах. Нягледзячы на тое, што фактычныя шлюбы не ўзгадваліся ў Кодэксе 1918 г., яны атрымалі шырокае распаўсюджванне пераважна ў гарадах. Фактычныя шлюбы былі выгодныя для мужчын. Адпаведна, іх ахвярамі ў большасці выпадкаў рабіліся жанчыны з дзецьмі, бо факт бацькоўства ў судзе даказаць было вельмі цяжка. З-за падзелу маёмасці падчас разводу ахвярамі рабіліся і тыя жанчыны, якія знаходзіліся ў зарэгістраваным шлюбе.

Праект уласнага беларускага Кодэкса законаў аб шлюбе, сям'і і апецы быў вынесены на спецыяльнае абмеркаванне на жнівеньскай (1926 г.) сесіі ЦВК БССР. Падчас абмеркавання, якое праходзіла пад старшынствам А.Р. Чарвякова, высветліліся два супрацьлеглыя падыходы да галоўнага пытання – фактычнага шлюбу. Думкі тых, хто падтрымліваў яго заканадаўчае афармленне агучыла ў сваім выступе загадчыца жанаддзела ЦК КП(б)Б, рэдактар часопіса "Беларуская работніца і сялянка" М.Ф. Муратава. Яна нагадала пра тое, што фактычны шлюб на заканадаўчым узроўні ўжо існуе ў РСФСР і з пэўнымі абмежаваннямі[77] ва Украінскай ССР. Назваўшы зарэгістравны шлюб "пережыткам буржуазнага мінулага", прыхільніца тэорыі "крылатага Эраса" паведаміла, што ў БССР ужо каля 100 тыс. чалавек жывуць фактычным шлюбам. Сведчаннем дэградацыі зарэгістраванага шлюбу, на яе думку, была яго скарабежнасць – нядаўна "адзін чалавек быў зарэгістраваны 13 разоў".

[77] Ва ЎССР фактычным шлюбам лічылася сумежнае пражыванне асобаў рознага полу тэрмінам больш дзвюх гадоў, альбо на працягу меншага тэрміна калі жанчына зацяжарыла ці нарадзіла дзіця. Падобнае вызначэнне фактычнага шлюбу ставіла больш пытанняў, чым давала адказаў. Вось некаторыя з тых, што прагучалі на жнівеньскай (1926) сесіі ЦВК БССР: чаму менавіта дзвюхгадовы тэрмін сумеснага пражывання пераўтвараў сужыцце ў шлюб? Ці з'яўляецца цяжарнасць у выніку выпадковага сэксуальнага кантакту падставай для кваліфікавання апошняга як фактычнага шлюбу?

Муратава мела моцнага саюзніка ў асобе намесніка старшыні СНК БССР М.М. Каркліна, які адначасова з'яўляўся старшынёй Камісіі заканадаўчых прапаноў пры СНК. Ён падтрымліваў прынцып неабавязковасці рэгістрацыі шлюбу, лічыў, што фактычны шлюб нараджае тыя ж маёмасныя правы і абавязкі супругаў, што і шлюб зарэгістраваны.[78]

Пазіцыю праціўнікаў фактычнага шлюбу на абмеркаванні выказаў наркам юстыцыі М.А. Сегаль, які выступаў за моцны, зарэгістраваны ў дзяржаўных органах шлюб. Яго галоўным аргументам быў неаспрэчны факт, што ў выніку распаду фактычнага шлюбу, абараняць уласныя правы даводзіцца слабому боку – жанчыне і дзецям. Былі ў наркама і іншыя аргументы: "Калі прыраўнуем фактычны шлюб да зарэгістраванага, то можна сутыкнуцца з такой акалічнасцю: уявеце сабе, што калі хто-небудзь мае 3–4 фактычныя жонкі і гэты шлюб прыроўніваецца да зарэгістраванага юрыдычнага шлюбу з усімі вынікамі… гэта вядзе да мнагажонства. Па такім шляху мы йсці ня можам", "суды завалены справамі аб аліментах".

У якасці альтэрнатывы легалізацыі фактычнага шлюбу Сегаль прапанаваў дэталёвую працэдуру ўсталявання бацькоўства: цяжарная жанчына ці маці нованароджанага на працягу месяца пасля нараджэння падае заяву ў ЗАГС з указанем імя таго, хто з'яўляецца бацькам. ЗАГС на працягу 7 дзён паведамляе пра гэта бацьку і дае яму месяц на роздум і афіцыйны адказ. Калі меркаваны бацька адмаўляецца прызнаць дзіця, ён павінен падаць заяву ў суд і аспрэчваць заяву ў судовым парадку. Калі падобнай заявы няма – ён аўтаматычна лічыцца бацькам. У гэтым выпадку аспрэчваць бацькоўства давядзецца ў агульнаіскавым парадку.[79]

[78] НАРБ, ф. 99, воп. 2, спр. 536, Пратакол жнівеньскай (1926 г.) сесіі ЦВК БССР, арк. 66–73.

[79] НАРБ, ф. 99, воп. 2, спр. 536, Пратакол жнівеньскай (1926 г.) сесіі ЦВК БССР, арк. 222–327.

Супрацоўнік Наркамата РСІ–ЦКК КП(б)Б К.Ф. Бенек, канстатуючы, што “робіцца страхацьцё, распуста цьвіце, няма ніякіх межаў… трэба належыць цуглі як на мужчыну так і на жанчыну”, выступаў за роўнасць зарэістраванага з фактычным шлюбам, прапанаваў усю маёмасць супругаў, нажытую да шлюбу паасобку і разам у шлюбе пасля разлукі дзяліць папалам, звярнуў увагу прысутных на цяжкавыканальнасць пункта 42 праекта Кодэкса, дзе размова ішла пра спагнанне аліментаў з некалькіх мужчын, з якімі жанчына жыла разам (у канчатковым выглядзе Кодэкс законаў аб шлюбе прадугледжваў спагнанне аліментаў з аднаго канкрэтна вызначанага бацькі). Дэпутат Калінін выказаўся за фактычны шлюб для горада і зарэгістраваны для вёскі, а таксама супраць таго, каб абкладаць аліментамі сялянскую гаспадарку ў выпадку, калі бацька-селянін плаціць іх не ў стане (“сын дзесці бадзяўся, зрабіў алімэнт, а бацька за яго плаці”). Дэпутат Нікіфарэнка прапанаваў абмежаваць колькасць шлюбаў трыма, бо “…ёсць у нас такія, што ня толькі па 7 жон мелі, але і па 12”. Дэпутат Іванькова адзначыла, што сэксуальная свабода мужчын вядзе да “пашырэньня і разьвіцьця простытуцыі як на вёсцы, так і ў горадзе” і дадала, што ведае толькі адзін выпадак, калі на судзе мужчына прызнаўся і сказаў: “Але – гэта маё дзіця””.[80]

З боку дэпутатаў-жанчын, большасць якіх падтрымала пазіцыю М.Ф. Муратавай, гучалі прапановы ўзаконіць фактычны шлюб (“селянін будзе ведаць – няма чаго гуляць з нейкай дзяўчынай, бо яго маёмасць у аднолькавай небяспецы як у зарэгістраваным, так і ў фактычным шлюбе”), а таксама абмежаваць максімальную колькасць шлюбаў трыма. Мужчыны пераважна выказалі падтрымку толькі зарэгістраванаму шлюбу, звяртаючы ўвагу прысутных на небяспеку маніпуляцый з боку недабрасумленных жанчын (“жаночую нагласць”).[81]

---

[80] *Матэрыялы па пытанні аб шлюбе, сям’і і апецы*, Менск 1926, с. 18, 32, 39.

[81] НАРБ, ф. 99, воп. 2, спр. 536, Пратакол жнівеньскай (1926 г.) сесіі ЦВК БССР, арк. 300.

Па выніках абмеркавання, члены ЦВК БССР вырашылі вынесці праект беларускага Кодэкса законаў аб шлюбе, сям'і і апецы на абмеркаванне шырокіх мас. Але беларускія вучоныя пачалі абмеркаванне гэтага пытання яшчэ да жнівеньскай сесіі ЦВК БССР. У лютым 1926 г. прыхільнік стрыманай пазіцыі, гісторык-эканаміст, выкладчык БДУ І.В. Герчыкаў, які выступаў за стварэнне манагамнай сацыялістычнай сям'і, заснаванай на каханні і супрацоўніцтве, а таксама сацыялізацыю толькі дашкольнага выхавання дзяцей, пазнаёміў чытачоў часопіса "Полымя" з ходам абмеркавання новага праекта расійскага кодэкса.[82]

Абмеркаванне ж уласна беларускага кодэкса распачаў прафесар БДУ, вядомы спецыяліст у галіне грамадзянскага і сямейнага права М.В. Грэдынгер. З'яўляючыся прыхільнікам меркаванай легалізацыі фактычнага шлюбу, ён уступіў у палеміку з заходнееўрапейскімі юрыстамі, якія характарызавалі практыку падобных шлюбных адносінаў як вяртанне ў першабытнае грамадства. Размову пра беларускі праект Кодэкса законаў аб шлюбе, сям'і і апецы аўтар вёў, параўноўваючы яго з аналагічнымі праектамі, распрацаванымі ў РСФСР і УССР.[83]

Прыхільнік фактычнага шлюбу і лёгкага разводу, а таксама "парасткаў новага быту" дацэнт кафедры канстытуцыйнага права БДУ М.А. Канаплін высунуў наступныя аргументы на карысць уласнай пазіцыі: "Апрача таго, што [ў выніку легалізацыі толькі зарэгістраванага шлюбу *А.Г.*] на сцэну з'яўляюцца дзеці першае і другое катэгорыі… у кожным разе лік задушаных і ў студні кінутых або проста "падкінутых" дзяцей павялічыцца, колькасць абортаў і сьлёз матак, трэба думаць, таксама ня зьменшыцца".[84]

---

[82] І. Герчыкаў, *Новы асаблівы дакумент соцыялістычнай праватворчасьці*, "Полымя", 1926, № 2, с. 67–77.

[83] М. Грэдынгер, *Найважнейшыя моманты ў будучым заканадаўстве аб сям'і*, "Полымя", 1926, № 8, с. 145–154.

[84] Н. Конаплін, *Два пытаньні (Да дыскусіі аб шлюбе і сям'і)*, "Полымя", 1926, № 8, с. 157.

Уласнае разуменне маёмасных узаемаабавязкаў мужа і жонкі ў сацыялістычным грамадстве прапанаваў асістэнт кафедры грамадзянскага права БДУ Ф.І. Гаўзэ.[85]

Неўзабаве пасля пачатку абмеркавання праекта Кодэкса законаў аб шлюбе ў сталіцы, дыскусія перайшла на старонкі акруговага перыядычнага друку. Вось як яна адбывалася ў Бабруйску. Першым у мясцовым друку на азначаную тэму выказаўся акруговы суддзя Іваніцкі, які паставіў пад сумненне неабходнасць узаконення фактычнага шлюбу, бо за яго трохгадовую практыку было толькі два выпадкі, калі суд не прызнаваў фактычны шлюб. На яго думку, правы супругаў былі добра абаронены пастановай "Аб парадку разбору спраў аб скасаванні шлюбаў і аб выдачы ўтрымання жонкам і дзецям, якія маюць у гэтым патрэбу", прынятай ЦВК БССР 29 мая 1925 г.[86]

Па меркаванні селькора бабруйскага "Камуніста" Пукінскага, "…калі маці сужэнцавала з некалькімі мужчынамі адначасова, дык плаціць на ўтрыманне дзіця павінны альбо ўсе гэтыя мужчыны, альбо ніводны з іх, другі спосаб нават лепшы". Тэму лёсу дзяцей, што нарадзіліся ў выніку палігамнага жыцця працягнуў іншы карэспанэнт газеты М. Корзун: "Вельмі сур'ёзнае пытанне, каго лічыць бацькам дзіця? Калі з жанчынай сужэнцавалі некалькі мужчын, дык чаму бацькам лічыць толькі аднаго з іх, і калі аднаго, дык чаму менавіта таго, а не іншага з тых, хто сужэнцаваў? У такіх выпадках, калі ніхто не можа ведаць хто бацька дзіця, дзіцю трэба даць прозвішча маці і адправіць у дзіцячы дом на выхаванне. а для ўтрымання такіх дзетак, добра было б увесці адмысловы падатак на халасцякоў звыш 30 гадоў". Іншыя карэспандэнты выказвалі засцярогу, што ў выпадку спагнання аліментаў з усіх меркаваных бацькоў, "…як бы ў нас не з'явіліся спецыялісткі-аліментшчыцы".[87]

---

[85] Ф. І. Гаўзэ, *Маёмасныя адносіны супругаў па кодэксах законаў аб шлюбе, сям'і і апецы БССР, РСФСР і УССР*, "Працы Беларускага Дзяржаўнага Універсытэту ў Менску. Факультэт права і гаспадаркі", 1928, № 21, с. 53.

[86] Иваницкий, *О семье, браке и опеке*, "Камуніст", 1926, № 122, с. 3.

[87] *Камуніст*, 1926, № 123, с. 2.

Жыхары беларускіх вёсак, мястэчак, гарадоў мелі магчымасць выказаць свае думкі адносна праекта Кодэкса законаў аб шлюбе, сям'і і апецы не толькі ў перыядычным друку, але таксама ў адкрытых дыскусіях. Адна з іх, прысвечаная ўзаконенню фактычнага шлюбу адбылася 28 жніўня 1926 г. у памяшканні 1-га віцебскага драмтэатра.[88] Трэба адзначыць, што найбольш актыўны ўдзел у абмеркаванні праекта Кодэкса, як у друку, так і ў публічных дыскусіях бралі мужчыны. Большасць жанчын, выконваючы сваю традыцыйную гендэрную ролю, сціпла трымаліся ў цені. Выключэннем былі жанчыны-дэлегаткі, якія са старонак часопіса "Беларуская работніца і сялянка" на працягу 1926 г. рэгулярна патрабавалі ўскладнення працэдуры развода.

Намаганні рэфарматараў шлюбна-сямейнай сферы ўвасобіліся ў беларускім Кодэксе законаў аб шлюбе, сям'і і апецы, які зацвердзіла IV сесія ЦВК БССР VII склікання 27 студзеня 1927 г.[89] У цэлым Кодэкс працягваў ліберальную традыцыю ў сферы сям'і і сямейных адносінаў, якая склалася ў першыя паслярэвалюцыйныя гады. У ім у значнай ступені ўвасобіліся ідэі прыхільнікаў вызвалення "крылатага Эраса". Так, ён адрозніваўся ад Кодэкса 1918 г. тым, што незарэгістраваныя, фактычныя шлюбы прыраўноўваліся па юрыдычных абавязках мужа і жонкі да зарэгістраваных шлюбаў. Наяўнасць фактычнага шлюбу ў выпадку разводу пазоўніку трэба было даказаць у судзе. Акрамя таго, уся маёмасць, нажытая мужам і жонкай у шлюбе прызнавадася агульнай. У выніку муж ці жонка, нават калі не мелі падчас сумеснага пражывання самастойнага прыбытку, атрымалі права на частку сямейнай маёмасці. Дзеля заахвочвання зарэгістраваных шлюбаў была яшчэ больш спрошчана працэдура развода. Стала не патрэбна тлумачыць яго прычыны, спрачацца, даказваць, прыцягваць сведкаў. Такім чынам, Кодэкс 1927 г. замацаваў у якасці юрыдычнай нормы зарэгістраваны гра-

[88] *Заря Запада*, 1926, № 192, с. 3.

[89] *Кодэкс законаў аб шлюбе, сям'і і апецы Б.С.С.Р.*, Менск 1927, 66 с.

мадзянскі і незарэгістраваны фактычны шлюб, развод, магчымасць стварэння сям'і без дазволу бацькоў і апекуноў. За заведама фальшывыя заявы аб устанаўленні бацькоўства належала крымінальная адказнасць.

Жыхары беларускай вёскі ў сваёй масе адмоўна паставілася да Кодэкса 1927 г., перш за ўсё з-за фінансавай уразлівасці сялянскай гаспадаркі ў выпадку распада шлюбнага саюзу. Жансаветы крытыкавалі яго за недастатковую абарону правоў жанчын. Таму ўжо ў 1928 г. Наркамюст БССР быў вымушаны ўнесці ў Кодэкс папраўкі, якія ўзмацнялі абарону маці і дзіця. Так, пад пагрозай крымінальнай адказнасці бацька дзяцей быў абавязаны паведамляюць матку аб перамене свайго месца жыхарства і працы. Айчым ці мачыха, якія ўжо некаторы час утрымлівалі дзяцей былі абавязаны даваць сродкі на іх утрыманне і надалей. Судам дазвалялася прыпыняць справы аб выдзеле з сельскай гаспадаркі, калі асоба, якая выдзялялася, рабіла гэта з мэтаю ўнікнуць уплаты аліментаў. Акрамя таго, усталёўваўся мінімальны ўзрост уступлення ў шлюб для абодвух палоў – 18 гадоў.[90]

Заканатворцы першага дзесяцігоддзя савецкай улады прадэманстравалі радыкальныя падыходы да мадэрнізацыі сям'і, шлюбу, сэксуальных узаемаадносінаў. Скасаванне саслоўных, рэлігійных, маёмасных абмежаванняў для ўступлення ў шлюб, абвяшчэнне прынцыпаў дабраахвотнасці шлюбу, роўнасці супругаў, легалізацыя фактычнага шлюбу на практыцы прывялі да няпэўнасці і супярэчнасці заканадаўчых нормаў, расхіставання асноў традыцыйнай сям'і.

Заключэнне

Укараненне ў практыку сямейна-шлюбных і сэксуальных адносінаў у Савецкай Беларусі ў 1920-я гг. новых ідэй і юрыдычных норм прывяло да дэзарганізацыі традыцыйнага сямейнага ладу і нар-

[90] *Зьвязда*. 1928, № 253, с. 4.

матыўнай няпэўнасці, паслаблення інстытута шлюбу і заснаванай на ім сэксуальнай маралі, рэзкаму павелічэнню колькасці абортаў, росту прастытуцыі і венерычных захворванняў. 1920-я гады сталі часам сэксуальнай рэвалюцыі – маштабнага сацыяльнага эксперымента ўтапічнага характару без сур'ёзнага абгрунтавання, праліку шкодных наступстваў, матэрыяльна-тэхнічнай базы.

Мадэрнізацыя сэксуальных адносінаў у Савецкай Беларусі была паскорана штучна. Сацыяльна-эканамічныя і культурныя перадумовы для адыхода ад вялікай традыцыйнай сям'і ў грамадстве ў той час яшчэ не выспелі, што прывяло да абвастрэння шэрагу сацыяльных праблем, перадусім у выглядзе пакінутых жанчын, дзяцей-сірот, а таксама сэксуальнага гвалту. Для жаночай масы – работніцы, сялянкі, савецкай барышні, нэпманцы сэксуальныя эксперыменты ў большасці выпадкаў сканчаліся дзецьмі без бацькоў, абортамі і венерычнымі захворваннямі. Разам з тым, сэксуальная рэвалюцыя 1920-х упершыню паставіла сэксуальнасць у грамадскі дыскурс, назаўсёды пазбавіла інтымную сферу, як і рэлігію, таямнічасці і сакральнасці, змяніла менталітэт жыхароў Савецкай Беларусі ў цэлым.

Сэксуальная рэвалюцыя 1920-х гг., не запатрабаваная большасцю грамадства, але навязаная яму ўладай, была згорнута таксама зверху, у сувязі са зменай палітычнага курса. Усталяванне на працягу 1930-х гадоў таталітарызму суправаджалася курсам на ўмацаванне камандна-адмністратыўнымі метадамі шлюбу і сям'і, усталяваннем кантролю і падаўленнем сэксуальнага жыцця людзей, ліквідацыяй эратычнага мастацтва і палавога выхавання дзяцей, легальнага сэксуальнага дыскурса ў цэлым. Улада імкнулася давесці народу, што адносіны паміж класамі стаяць вышэй за адносіны паміж паламі.

Бібліяграфія

Bailes K., *Alexandra Kollontai et la Novelle Morale*, "Cahiers du monde russe et sovietique", 10–12/1965, vol. 6, p. 472–496.

Calverton V., *The Bankruptcy of Marriage*, New York 1928.

Carleton G., *Sexual Revolution in Bolshevik Russia*, University of Pittsburgh Press 2005.

Fitzpatrick S., *Sex and Revolution: An Examination of Literary and Statistical Data on the Mores of Soviet Students in the 1920s*, "Journal of Modern History", 50/1978, vol. 50, p. 252–278.

Frankl G., *The failure of the sexual revolution*, London 1975.

Halle F.W., *Women in the Soviet East*, London 1938.

Hobsbawm E., *Revolutionaries*, London 2011.

Stern M., Stern A., *Sex in the Soviet Union*, London 1981.

Willimott A., *The Kommuna Impulse: Collective Mechanisms and Commune-ists in the Early Soviet State*, "Revolutionary Russia", 1(24)/2011, p. 59–78.

Бебель А., *Женщина и социализм*, Петроград 1918.

Быховский Б., *Генеономические воззрения Фрейда*, "Под знаменем марксизма", 9–10/1926, с. 190.

Быховский Б., *Метапсихология Фрейда*, Минск 1926.

Быховский Б., *О методологических основаниях психоаналитического учения Фрейда*, "Под знаменем марксизма", 11–12/1923, с. 158–177.

Бухарин Н., *Об упорядочении быта молодежи*, "Полесская правда", 122/1925, с. 2.

Вольфсон С., *Лёс чалавечай маралі*, "Полымя", 6/1926, с. 59–73; 7/1926, с. 65–81.

Вольфсон С. Я., *Социология брака и семьи (опыт введения в марксистскую генеономию)*, Минск 1929.

Вальфсон С. Я., *Сям'я і шлюб у іх гістарычным развіцці*, Менск 1937.

Вольфсон С. Я., *Экзогамия*, "Працы Беларускага Дзяржаўнага Універсытэту ў Менску", 20/1928, с. 13.

Ван-де-Вельде Т. Г., *Техника брака. Совершенный брак – опыт исследования и техники*, Харьков 1928.

Врач Е. Ш-н, *Здоровый брак*, "Звезда", 191/1923, с. 5.

Гапова Е., *Между войнами: женский вопрос и национальные проекты в Советской Белоруссии и Западной Беларуси*, [w:] *Гендерные истории Восточной Европы*, red.: Е. Гапова, А. Усманова, А. Пето, Минск 2002, с. 100–123.

Гаўзэ Ф. І., *Маёмасныя адносіны супругаў па кодэксах законаў аб шлюбе, сям'і і апецы БССР, РСФСР і УССР*, "Працы Беларускага Дзяржаўнага Універсытэту ў Менску. Факультэт права і гаспадаркі", 21/1928, с. 53.

Герчыкаў І., *Новы асаблівы дакумент соцыялістычнай праватворчасьці*, "Полымя", 2/1926, с. 67–77.

Грыгор'еў А. Д., *Барацьба з праявамі сацыяльнай паталогіі на Беларусі, (1917−1941 гг.)*, "Весці Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта", 2/2002, с. 112−116.

Грэдынгер М., *Найважнейшыя моманты ў будучым заканадаўстве аб сям'і*, "Полымя", 8/1926, с. 145–154.

Гужалоўскі А.А., *Сацыяльна-ўтапічны эксперымент: вопыт арганізацыі маладзёжных камун у БССР*, "Беларуская думка", 1/2016, с. 70–76.

Гужалоўскі А., *Замах на сям'ю: сексуальная рэвалюцыя 1920-х г. у БССР на старонках перыядычнага друку*, "Беларускі гістарычны агляд", 1–2 (42–43)/2015, т. 22, с. 89–123.

Гужалоўскі А., *Прастытуцыя ў БССР у часы НЭПа*, "Arche", 9 (142)/2015, с. 243–266.

Декрет ВЦИК, СНК РСФСР от 18.12.1917 «О гражданском браке, о детях и о введении книг актов гражданского состояния». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.lawmix.ru/docs_cccp.php?id=8234

Декрет ВЦИК, СНК РСФСР от 19.12.1917 «О расторжении брака». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: //www.lawmix.ru/docs_cccp.php?id=8230.

Дорохина О., Влечение в законе. *Брачное законодательство первых лет советсткой власти*, «Родина: Российский исторический журнал», 5/2009, с. 107–109.

Дулов А. Н., *Брак, семья, материнство в государственной политике БССР 1920-х – первой половины 1930-х гг*., [w:] *Женщины в истории: возможность быть увиденными*, red.: И. Р. Чикалова, Минск 2004, вып. 3, с. 218–235.

Дулов, А. Н., *Проституция и борьба с ней в Витебске в первые годы Советской власти* [w:] *Женщина. Образование. Демократия: материалы 3-ей международной междисциплинарной научно-практической конференции (8–9 декабря 2000 г.)*, Минск 2001, с. 297–299.

Жыбуль В., *Адлюстраванне праблемы абортаў і прастытуцыі ў беларускай савецкай літаратуры 1920–30-х гг. XX ст*., [w:] *Terra alba. Homo Venerus: Сэксуальная прастора беларускай культуры*, red.: С. І. Даніленка, Мінск, 2001, с. 186–193.

Жыбуль В., *Сэксуальны гвалт у беларускай савецкай літаратуры*, [w:] *Terra alba. Homo Venerus: Сэксуальная прастора беларускай культуры*, red.: С. І. Даніленка, Мінск, 2001, с. 179–186;

Залкинд А. Б., *Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата* [w:] *Философия любви*, Москва 1990, т. 2.

Заря Запада, 274/1925, с. 3.

Заря Запада, 192/1926, с. 3.

Звезда, 75/1922, с. 4.

Звезда, 125/1922, с. 4.

Звезда, 174/1922, с. 4.

Звезда, 162/1924, с. 6.

Зьвязда. 253/1928, с. 4.

Зьвязда, 267/1928, с. 4.

Иваницкий, *О семье, браке и опеке*, "Камуніст", 122/1926, с. 3.

Иркутов А., *Где мы теряем время и силы*, "Полесская правда", 946/1923, с. 3.

Каліта А., *Ці патрэбна нам сяброўства?*, "Чырвоная зьмена", 44/1929, с. 4.

Каминская Ц., *О ликвидации дел "алиментных"*, "Звезда", 291/1925, с. 3.

Камуніст, 123/1926, с. 2.

Каценбоген С. З., *Первобытный человек. Опыт социологического анализа этнографического романа Ренэ Марана "Батуала"*, Минск 1923.

Каценбген С. З., *Спорные вопросы генеономии*, "Працы Беларускага дзяржаўнага унівэрсытэту", 4–5/1923, с. 283–304.

Кон И. С., *Клубничка на березке. Сексуальная культура Росии*, Москва 2010.

Ленин В. И., *Полное собрание сочинений*, Москва 1964, т. 49.

Кіпель Е., *Аснова маралі*, Нью Ёрк 1953.

Кіпель Я., *Эпізоды*, Мінск 2013.

Кодэкс законаў аб шлюбе, сям'і і апецы Б.С.С.Р., Менск 1927.

Кодекс законов об Актах гражданского состояния, Брачном, Семейном и Опекунском праве, "Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства", 76–77/1918, с. 933–959.

Коллонтай А., *Дорогу крылатому Эросу! (письмо к трудящейся молодежи)*, "Молодая гвардия", 3/1923, с. 120.

Коллонтай А., *Новая мораль и рабочий класс*, Москва 1919.

Коллонтай А., *Социальные основы женского вопроса*, Санкт-Петербург 1909, с. 219.

Конаплін Н., *Два пытаньні (Да дыскусіі аб шлюбе і сям'і)*, "Полымя", 1926, № 8, с. 157.

Круглов, *Лекция-диспут Жернова*, "Заря Запада", 10/1925, с. 5.

Круглов Ф., *Почему мы ставим половой вопрос*, "Заря Запада", 31/1925, с. 3.

Крымінальны кодэкс Б.С.С.Р. (прыняты 19 кастр. 1928 г.), "Збор законаў і загадаў Рабоча-Сялянскага Ўраду Б.С.С.Р.", 30/1928, с. 897–899.

Курков И., *"Безработица является поводом для проституции" (из документов женотдела ЦК КП(б)Б 1920-х гг.)*, [w:] *Женщины на краю Европы*, red.: Е. Гапова, Минск 2003, с. 130–144.

Курков И., *Гендерный строй белорусской деревни*, "Иной взгляд", март/2000, с. 25–26.

Лавриновская И. В., *Трансформация семейно-брачных установок сельской женщины Беларуси в XX в. (1900–1991 гг.)*, "Научные труды Республиканского института высшей школы". Серия "Исторические и психолого-педагогические науки", 11/2011, ч. 1, с. 111–117.

Лебина Н., *Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю*, Москва 2015.

Левін А. Х., Чэрвакоў В. Ф., *Абразаньне ў асьвятленьні навуковай экспертызы*, "Працы Беларускага дзяржаўнага інстытуту крыміналёгіі, крыміналістыкі судовай экспэртызы НКЮ БССР", 2/1932, с. 139–178.

Луначарский А., *О быте*, Москва–Ленинград 1927.

Маркс К., Энгельс Ф., *Комуністычны маніфэст*, Менск 1924.

Матэрыялы па пытанні аб шлюбе, сям'і і апецы, Менск 1926.

Міхеєва О. К., *Проблеми шлюбних відносин у контексті радянської сімейної політики в Україні на початку 1920-х рр. (за матеріалами газет та фахових юридичних часописів)*, "Історичні та політологічні дослідження", 4 (54)/2013, с. 128–133.

Мусина Н. Е., *Государственная политика и молодежь: проблемы быта, досуга, отношения полов (БССР, 20-е гг. XX в.)* [w:] *Актуальные проблемы из исторического прошлого и современности в общественно-гуманитарных и социо-религиоведческих науках Беларуси ближнего и дальнего зарубежья: материалы Междунар. научно-теоретической конференции*, red.: В. А. Космач, Витебск, 2007, ч. 2, с. 307−310.

Мусина Н. Е., *Девиантное поведение молодежи Беларуси в 1920-е годы*, [w:] *Достижения фундаментальной, клинической медицины и фармации: материалы 64-й юбилейной науч. сессии сотрудников ун-та, посвященной 75-летию его образования*, red.: В. П. Дейкало, Витебск 2009, с. 603−606.

Мусина Н. Е., *Проблемы быта и семейно-брачных отношений в государственной молодежной политике БССР в 20-е гг. XX в.*, [w:] *Достижения фундаментальной, клинической медицины и фармации: материалы 61-й науч. сессии ВГМУ*, red.: А. П. Солодков, Витебск 2006, с. 547−550.

Навай Ф., *Советская модель*, [w:] История женщин на Западе. Становление культурной идентичности в XX столетии», red.: Ф. Тебо, Санкт-Петербург 2015, т. 5, с. 263–288.

Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь [dalej: НАРБ], ф. 4п, воп. 1, спр. 602, Пратаколы дэлегацкіх сходаў, арк. 81.

НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 603, Пратколы дэлегацкіх сходаў, арк. 150.

НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 1195, Пратаколы дэлегацкіх сходаў, арк 59.

НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 2378, Пратакол паседжання ЦВК БССР, арк. 2.

НАРБ, ф. 4п, воп. 1, спр. 3083, Стэнаграма паседжанняў X з'езда КП(б)Б, арк. 452.

НАРБ, ф. 6, воп. 1, спр. 564, Пастановы ЦВК і СНК БССР, арк. 13–14.

НАРБ, ф. 99, воп. 2, спр. 536, Пратакол жнівеньскай (1926 г.) сесіі ЦВК БССР, арк. 300.

НАРБ, ф. 99, воп. 2, спр. 662, Цыркуляры Наркамюста БССР, арк. 94.

Осипович Т., *Проблемы пола, брака, семьи и положение женщины в общественных дискуссиях середины 1920-х гг.*, "Общественные науки и современность", 1/1994, с. 166–171.

Полесская правда, 286/1926, с. 3.

Понуждаев Д. Н., *Милиция Беларуси в борьбе с проституцией в период новой экономической политики*, "Вестник Воронежского института МВД России", 3/2013, с. 214–218.

Правдин, *Женщина, которая осмелилась…*, "Звезда", 91/1927, с. 2.

Пушкарев, А. М. *"Новый быт": идеологические интерпретции сексуального (по материалам русской художественной литературы и критики 1920-х годов*, "Журнал исследований социальной политики", 4/2007, т. 5, с. 459–482.

Пушкарев А., Пушкарева Н., *Ранняя советская идеология 1918–1928 годов и "половой вопрос" (о попытках регулирования социальной политики в области сексуальности)*, [w:] *Советская социальная политика 1920–1930-х годов: идеология и повседневность*, red.: П. Романов и Е. Ярская-Смирнова, Москва 2007, с. 199–227;

Райх В., *Сексуальная революция*, Москва 1997.

Рожков А. Ю., *В кругу сверстников: Жизненный мир молодого человека в Советской России 1920-х годов*, Москва 2014.

Романенко И. В., *Трансформация статуса белорусской сельской женщины в XX – начале XXI в.*, Минск 2015.

Серман, *Советы и борьба за быт*, "Полесская правда", 1061/1923, с. 2.

Слюсар Л. І., *Модернізація шлюбу і сім'ї в Україні: особливості радяньского періоду*, "Демографія та соціальна економіка", 1(19)/2013, с. 17–27.

Соловьянов А. П., *Проституция несовершеннолетних в Советской Белоруссии в 1920-е годы*, [w:] *Женщина. Общество. Образование. Материалы 9-ой международной междисциплинарной научно-практической конференции*, Минск 2007, с. 212–215.

Сорокин П., *Американская сексуальная революция*, Москва 2006.

Стайтс Р., *Женское освободительное движение в России. Феминизм, нигилизм и большевизм. 1860–1930*, Москва 2004.

Статистический ежегодник. Республика Беларусь, Минск 2015.

Сутрин В. Д., Доропий Н. М., *Проблемы брачно-семейных отношений и полового воспитания в первые годы советской власти*, "Наукові записки Ніжинського державного університету ім. М. Гоголя. Сер.: Психолого-педагогічні науки", 5/2013, с. 261–266.

Уголовный кодекс РСФСР, Москва 1924.

Усманова А., *О марксистской теории любви*, "Топос", 3/2010, с. 195–227.

Хили Д., *Гомосексуальное влечение в революционной России. Регулирование сексуально-гендерного диссидентства*, Москва 2008.

Ходзін С. М., *Гендэрны аспект савецкай мадэлі мадэрнізацыі беларускай вёскі (1920-я гады)*, "Гісторыя і грамадазнаўства", 5/2016, с. 3–11.

Цеткин К., *Воспоминания о Ленине*, Москва 1925.

Чикалова И. Р., *Гендерная система (пост)советской Беларуси: воспроизводство и трансформация социальных ролей в публичной и приватной сфере*, "Российские и славянские исследования", 4/2009, с. 51–66.

Чырвоная зьмена, 77/1926, с. 4.

Чырвоная змена, 235/1929, с. 2.

Шевелев П. В., *Брачные узы по-новому*, "Беларуская думка", 1/2014, с. 95–97.

Шміт З. Ц., *Род і здароўе, шлюб і сям'я*, Менск 1931.

Энгельс Ф., *Паходжанне сям'і, прыватнай уласнасці і дзяржавы*, Мінск 1970.

Яковлева Г. Н., *Общественное и частное в жизни женщин г. Витебска (начало 20-х гг. XX в.)*, [w:] *Женщина. Образование. Демократия. Мат-лы 3-й международной междисциплинарной научно-практической конференции*, red.: Г. И. Шатон, Минск 2001, с. 282–283.

Sexual revolution in soviet Belarus in the 1920s: Ideological origins and the legal basis

All totalitarian regimes which existed in the 20th century tried to use sexual energy of the population like a tool of social engineering. In Soviet Union the Communist Party ideologists strived to change sexuality and sexual behavior of people according to Marxist doctrine. Sexuality in the USSR went through the cycle from unbelievable freedom in the 1920s through the conservatism of Stalinism and a relatively liberal decade of "the developed socialism" to the sexual boom in the end of 1980s – beginning of 1990s. The first decades after Bolsheviks came to power was characterized by unbelievable freedom of even for today. Revolution changes in the sexual behavior took place in the Soviet Russia then in the Soviet Union. Those changes have already got name in contemporary historiography – "sexual revolution". Many aspects of it were described by Russian and Western researchers. Particular facts on the Soviet sexual revolution can be also found in the work of Belarusian researchers, who have studied the gender aspects of the past. The 1920s are traditionally presented in Belarusian historiography in the context of national or new economic policy. The author tried to have a close look at this decade through "unusual" for most Belarusian historians' optics – construction of ideological origins and legal basis for new intimacy and sexual relations. The choice is nonrandom. The first decade after the Bolsheviks' revolution the USSR was the field of experiment, transformation of gender relations. The range of sources is not random too. Printed media as well as the Communist Party and Government officials of the liberal 1920s are openly discussed sexual sphere of human activity.

Key words: sexual revolution, ideology, gender, morality, family and marriage relations, Marxism, love, laws, family code, the actual marriage, divorce

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Aleksandra Zywert
Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań
olazywert@o2.pl

Wielka Wojna Ojczyźniana – historia alternatywna. Projekt *Pierwszy Oddział*

Przedmiotem analizy jest japońsko-rosyjsko-kanadyjski projekt *Pierwszy Oddział* (*Первый отряд*) podejmujący temat Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Składają się na niego: wideoklip *First Squad* (2005) rapera Legalize, pełnometrażowy film anime *Pierwszy oddział: Moment prawdy* (*Первый отряд. Момент истины)* w reżyserii Yoshiharu Ashino, manga autorstwa Enki Sugihara *Первый отряд: Момент истины,* oraz powieść Anny Starobiniec *Первый отряд. Истина (2009)*. Ten uznany przez niektórych krytyków za kontrowersyjny (głównie z uwagi na zaskakującą formę – manga i anime) projekt (choć niepozbawiony wad i niedociągnięć) jest niezwykle ważny, ciekawy i inspirujący zarówno w kontekście zjawiska przenikania i wzajemnego wzbogacania się kultur, jak i procesu dalszej poprawy, do dziś obciążonych historycznymi zaszłościami, stosunków pomiędzy Rosją i Japonią.
Słowa kluczowe: Wielka Wojna Ojczyźniana, Rosja, Japonia, popkultura, *Pierwszy Oddział*

Przedmiotem analizy jest japońsko-rosyjsko-kanadyjski projekt *Pierwszy Oddział* (*Первый отряд*) podejmujący temat Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Składają się nań: wideoklip *First Squad* (2005) rapera Legalize (właśc. Andriej Władimirowicz Mieńszykow)[1], pełnometrażowy

[1] Wideoklip pojawił się 8 maja 2005 roku, w przeddzień rosyjskich obchodów rocznicy zwycięstwa nad faszyzmem. Piosenka jest wykonywana w konwencji, popularnego także w Japonii, hip-hopu (o japońskim hip-hopie zob. E. Drygalska, *Yellow Negro. Kul-*

film anime *Pierwszy oddział: Moment prawdy* (*Первый отряд. Момент истины*/ファーストスクワッド/ *First Squad – The Moment of Truth*, 2009) w reżyserii Yoshiharu Ashino, manga autorstwa Enki Sugihara *Первый отряд: Момент истины*[2] oraz powieść jednej z najpopularniejszych współczesnych autorek fantastyki, Anny Starobiniec, *Первый отряд. Истина* (2009). Projekt ten, choć przez wielu uznany za co najmniej kontrowersyjny, jest pod wieloma względami godny uwagi. Po pierwsze, z racji formy, bo choć wydarzenia wojenne znalazły już swój artystyczny wyraz w komiksie (także polskim)[3], to manga i anime są jego szczególnymi (bo podporządkowanymi estetyce japońskiej popkultury) odmianami[4]. Tego rodzaju kolaż był świadomym wyborem, bo jak podkreślali autorzy i producenci projektu, „С советскими мифологемами уже экспериментировали отечественные авторы, […] но никогда еще они не предлагались в качестве вклада в общую международную поп-культурную копилку. До сих пор Россия все больше поставляла на Запад мифологемы дореволюционные: князя Мышкина и Анну Каренину, психологизм и страдания. Мифологемы советские оставались невостребованными. Михаил Шприц и Алексей Климов впервые решили пересадить их в чужую почву, сделать элементами чужого массового жанра”[5].

---

tura hip-hopu w Japonii, [w:] A. Wosińska (red.), *Inspirująca i inspirowana. Popkultura japońska*, Toruń 2011, s. 171–185). W charakterze podkładu muzycznego wykorzystano klasyczny przebój – tango z filmu *Spaleni słońcem* (*Утомлённые солнцем*, 1994). Źródło: *First Squad – Legalize*, https://www.youtube.com/watch?v=CUXnvhOmLkg [dostęp 22.07.2016], tekst piosenki: А. Меншиков (Legalize), *Наша с тобой победа*, http://megalyrics.ru/lyric/lighalaiz/piervyi-otriad.htm [dostęp 22.07.2016]. Reżyserem klipu jest Daisuke Nakayama, znany z takich produkcji anime jak *Amazing Nuts! Global Astroliner* (2006), *Ghost In the Shell*, czy *Mononoke Hime*.

[2] Zagraniczna strona filmu: http://www.first-squad.com/ [dostęp 20.07.2016].

[3] R. Piotrowski, *II wojna w polskim komiksie cz. I*, https://tropyhistorii.wordpress.com/2013/03/11/ii-wojna-w-polskim-komiksie-cz-i/ [dostęp 28.07.2016].

[4] O specyfice japońskiej popkultury zob. D. Barańska, *Brak absolutu. Pojęcia dobra i zła w japońskiej popkulturze*, Kraków 2014, s. 23–32.

[5] А. Старобинец, *Пионеры восходящего солнца*, http://expert.ru/russian_reporter/2009/49/mihail_shpric/ [dostęp 20.07.2016].

Podstawową rolę w zrozumieniu idei przedsięwzięcia odgrywa pochodzenie autorów i poziom ich wiedzy na temat Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Dla Rosjan to niezwykle ważna, choć pod wieloma względami bolesna część historii swojego kraju, dla Japończyków – w większości *tabula rasa*[6]. W tym kontekście nie dziwi, że *Pierwszy oddział* to przekaz wielokodowy, który jest „typową formą współczesnej wielokształtnej, polifonicznej, bazującej na tzw. fenomenach precedensowych[7], wypowiedzi kulturowej"[8] z definicji nastawioną na tworzenie niestandardowych powiązań dialogowych. Głównymi elementami łączącymi poszczególne części projektu jest temat i konwencja dryfująca w kierunku *super sentai* (walcząca drużyna), odmiany anime, w którym na eksponowanym miejscu znajduje się drużyna superbohaterów[9]. Zapowiedzią, a jednocześnie reklamą *Pierwszego oddziału* jest teledysk, w którym wykonywaną w stylu rap, stylizowaną w warstwie tekstowej na żołnierskie pieśni patriotyczne piosenkę zaprezentowano na tle animowanej historii wojennej. Jest to krótki film, w którym piątka radzieckich pionierów, wykorzystując nowoczesne technologie, dzielnie walczy z uzbrojonymi w roboty bojowe faszystami. Ponieważ tele-

[6] Daisuke Nakajama mówi wprost, że „в Японии толком ничего не известно о России. До этого проекта мы знали только, что раньше существовал СССР, потом случилась перестройка, в зв ней – группа «Тату»", В. Корнеев, *Как снимался «Первый отряд» – интервью с Дайсукэ Накаямой*, «АнимеГид», Москва 2006 (спецвыпуск 1 за декабрь 2006),с. 30–33, http://dshinin.ru/Books/2007/01/08/2138.pdf [dostęp 22.07.2016].

[7] Szerzej zob. В. Красных, *«Свой» среди «чужих»: миф или реальность?*, Москва 2003, s. 169–173.

[8] H. Kudlińska, *Drugie życie imperium znaków, czyli o symbolice komunizmu w tekstach polisemiotycznych w Rosji na przełomie XX i XXI wieku,* [w:] M. Bogusławska i Z. Grębecka (red.), *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, Kraków 2010, s. 195. Istotą przekazu wielokodowego, jak pisze Kudlińska, jest wykorzystanie co najmniej dwóch systemów znaków, łączenie ich, co z kolei prowadzi do nakładania się różnych semiosfer. W rezultacie słowo z obrazem i dźwiękiem budują jakościowo nową słowno-plastyczno-dźwiękową jednostkę ekspresji.

[9] Przykładem *super sentai* jest serial *Power Rangers*. Oficjalna strona super sentai: http://www.super-sentai.net [dostęp 22.07.2016]. Zob. też D. Barańska, *Brak absolutu…*, s. 162–163.

dysk przyjęto wyjątkowo dobrze, rozpoczęły się prace nad kolejnymi etapami projektu.

W 2009 roku odbyła się premiera pełnometrażowego filmu anime *Pierwszy oddział: Moment prawdy*. Choć jego jądro tematyczno-problematyczne odsyła do realnych wydarzeń historycznych, konwencja wskazuje, że nadrzędnym celem autorów jest wielostopniowe zakodowanie odsyłające nie do przedmiotu jako takiego, a jego modelu[10], czyli *de facto* próba symulacji świata niemającego odniesienia w rzeczywistości. Oprócz tego klucz doboru materiału i sposób ujęcia tematu wskazuje na inspirację postmodernistyczną ze szczególnym uwzględnieniem teorii symulakrów Jeana Baudrillarda[11]. Orientacja ta znajduje rozwinięcie między innymi w konstrukcji warstwy czasoprzestrzennej.

Konkretyzacja czasu akcji jest realizowana dwutorowo: poprzez obraz (mapa Europy jest podzielona na dwie części – z jednej strony obszar faszystowskich Niemiec i krajów przez nie podbitych, z drugiej – ZSRR) oraz dźwięk – sugestywny komentarz narratora. Przestrzeń wyznaczają detale charakterystyczne dla okresu Wielkiej Wojny Ojczyźnianej oraz ówczesnej radzieckiej kultury masowej: teksty haseł propagandowych, slogany, symbole (sierp i młot, czerwona gwiazda, „parowóz dziejów" z czerwoną gwiazdą), charakterystyczne obiekty (fontanna na terenie moskiewskiej Wystawy Osiągnięć Gospodarki Narodowej, stacja metra „Majakowska", Dworzec Białoruski)[12]. Iluzja wiarygodności jest realizowana między innymi przez rodowód głównych postaci[13] oraz (w wersji reżyserskiej) stylizacje wypowiedzi i materiałów o charakterze do-

[10] U. Eco, *Nieobecna struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 1996, s. 125–144.

[11] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.

[12] Więcej o formach obrazowania w radzieckim kinie socrealistycznym szerzej zob. w: M. Flig, *Mitotwórcza funkcja kina i literatury w kulturze stalinowskiej lat 30. XX wieku*, Kraków 2014.

[13] Ich prototypami są realni ludzi, pionierzy uhonorowani (część pośmiertnie) tytułem Bohatera Związku Radzieckiego: Leonid Golikow (1926–1943), Nadieżda Bogdanowa (1932–1991), Zinaida Portnowa (1926–1944), Marat Kaziej (1929–1944), Walentin Kotik (1930–1944).

kumentalnym, a wszystko to w charakterystycznej dla anime formie kolażu miejscami bardzo swobodnych odwołań, aluzji i nawiązań do emblematyki politycznej ZSRR, teorii spiskowych, magii oraz kultury japońskiej.

Akcja filmu rozgrywa się w 1942 roku. Na froncie wschodnim trwa starcie armii faszystowskiej z sowiecką, a równolegle toczy się wojna pomiędzy tajnymi służbami okultystycznymi – radzieckim Szóstym Oddziałem służb specjalnych[14] i niemieckim „Ahnenerbe". Kiedy dzięki tajnemu zaklęciu Niemcom udaje się przywołać z zaświatów barona Guido von Wolffa, generał Biełow decyduje się kontratakować, wykorzystując swojego najlepszego agenta – czternastoletnią Nadię, dziewczynkę o nadzwyczajnej zdolności przewidywania tzw. momentu prawdy, czyli najważniejszego momentu bitwy, kiedy decyzja jednego człowieka może przesądzić o jej wyniku. Przy pomocy specjalnej maszyny Nadia przenika do świata umarłych, wzywa na pomoc swoich przyjaciół i wspólnie stawiają czoło armii zombi pod wodzą von Wollfa. Bitwa zostaje wygrana, ale uzbrojonej w katanę (jedyną skuteczną broń przeciwko demonom) Nadii nie udaje się zabić barona.

Prosta fabuła jest wyraźnie skierowana do masowego odbiorcy – jednowątkowa, skupiona na prezentacji (zgodnie z zasadami edukacyjno-propagandowego anime[15]) standardowych treści i norm zachowań[16]. Jednak świadomy synkretyzm skrajnie różnych kodów kulturowych (japońskiego, rosyjskiego i globalnego popkulturowego) sprawia, że w odniesieniu do tzw. widza zachodniego zostaje zaburzona relacja „pomiędzy […] kodem, kontekstem i odbiorcą utworu artystycznego"[17].

---

[14] W rzeczywistości taki oddział nie istniał. Zob. И. В. Мостинский, *Осоавиахим СССР. Сращивание общественной организациис государственным аппаратом (1935–1941 гг.)*, http://www.hist.msu.ru/Science/LMNS2002/22.htm [dostęp 24.07.2016]

[15] Modne od lat sześćdziesiątych XX wieku, tzw. edukacyjno-propagandowe anime eksponuje postaci bohaterów, których postawa ma być wzorem do naśladowania.

[16] O pojęciu „kultura masowa" zob. np. *Słownik literatury popularnej*, red. T. Żabski, Wrocław 2006, s. 288–290.

[17] R. Szpak, *Rosja sowiecka z perspektywy japońskiej popkultury…,* s. 101–102.

Zanik priorytetowej dla dzieła masowego opozycji dobro–zło, żonglerka prawdą historyczną (np. w bitwie na Lodowym Pobojowisku Aleksandra Newskiego zastępuje fikcyjna postać niejakiego barona Guido von Wollfa) oraz wynikający z niej dysonans wizerunkowy poszczególnych bohaterów (po stronie dobra stoi między innymi NKWD, którego współpracownikiem, a nawet w pewnym sensie mentorem jest prawosławny mnich wykreowany na japońskiego yamabushi[18]) – to tylko niektóre przykłady łamania postulatu czystości gatunkowej w odniesieniu do dzieła popularnego. Jak się wydaje, twórcy przekroczyli już prawo komiksu do niestandardowego wykorzystania charakterystycznych emblematów czy motywów topicznych[19], bo konfrontacja perspektywy poznawczej odbiorcy z perspektywą nadawcy wypada na niekorzyść tego drugiego. Dodajmy, że niespójne jest też ujęcie tematu – konwencja, modnego od lat sześćdziesiątych XX wieku, tzw. edukacyjno-propagandowego anime eksponującego postaci bohaterów, których postawa ma być wzorem do naśladowania, miejscami dryfuje w kierunku nowoczesnych, obowiązujących od lat dziewięćdziesiątych XX wieku kanonów japońskiej kinematografii, w których dobro i zło nie są wyraźnie rozróżniane i mogą istnieć na tych samych zasadach[20]. W rezultacie mimo uznania dla ciekawych i nowatorskich rozwiązań formalno-treściowych film nie zyskał aprobaty ze strony większości krytyków[21].

Otwarte zakończenie filmu (bitwa jest wygrana, ale baronowi udało się zbiec) staje się punktem wyjścia do powieści Anny Starobiniec. Utwór ten, choć może funkcjonować jako samodzielny tekst, jest pod

[18] Na kontrowersyjną postać mnicha zwraca także uwagę Rafał Szpak. Zob. R. Szpak, *Rosja sowiecka z perspektywy japońskiej popkultury. „Pierwszy Oddział. Moment prawdy" Yoshibaru Ashino,* [w:] A. Wosińska (red.), *Inspirująca i inspirowana…*, s. 103–105.

[19] Szerzej zob. U. Eco, *Apokaliptycy i niedostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Warszawa 2010, s. 294–310.

[20] Szerzej zob. D. Barańska, *Brak absolutu*…, s. 143–144.

[21] Zob. program telewizyjny z cyklu „Закрытый показ" poświęcony filmowi *Первый отряд Момент истины* z dnia 9.07.2010, https://www.youtube.com/watch?v=q99Z3xukiWw [dostęp 22.07.2016].

wieloma względami, o czym świadczy już tytuł, sequelem filmu. Przede wszystkim w warstwie tematyczno-problematycznej kontynuuje rozpoczętą wcześniej historię, choć tym razem akcja rozgrywa się już współcześnie. Bohaterką jest siedemnastoletnia Nika, dziewczynka także posiadająca nadnaturalne zdolności – potrafi fizycznie wyczuć kłamstwo. Podobnie jak wcześniej Nadia, Nika jest sierotą wychowywaną w specjalnym ośrodku szkoleniowym dla pionierów i podobnie jak jej poprzedniczka traci wszystkich przyjaciół. Ma też zbliżoną misję – musi uratować świat przed zagładą, śmiercionośnym wirusem o nazwie „grypa szczęścia" lub „grzyb szczęścia" – „средство, вызывающее ощущение счастья […] В малых дозах – высокоэффективный антидепрессант. В больших дозах – высокоэффективное орудие убийства"[22]. Okazuje się bowiem, że mimo upływu czasu, wojna o przywództwo nad światem nie zakończyła się, a tylko wkroczyła w nową fazę. Tajna organizacja „Ahnenerbe" co prawda formalnie nie istnieje, ale niektóre związane z nią osoby jeszcze żyją, przez co jej założenia i plany są w dalszym ciągu aktualne. Przykładem jest choćby (wykazujący dalekie powiązania z japońską animowaną interpretacją Gilgamesza[23]) wątek dotyczący działalności Klausa Jägera, właściciela wielkiego koncernu żywieniowego, który eksperymentuje ze wspomnianym wcześniej wirusem, by „oczyścić" planetę z „niepożądanego elementu" i przywrócić czystość rasy („Скоро все они станут счастливыми, наши мультикультурные братья […] Мы ответим по-рыцарски на унижения" [s. 282]).

Ostateczny kształt zaprezentowanej w powieści historii jest w znacznym stopniu wymuszony koniecznością utrzymania się w konwencji całego projektu, dlatego też punktem wyjścia w procesie konstrukcji utworu jest założenie, że „jedną z charakterystycznych cech japońskiej kultury popularnej jest swobodne mieszanie mitów i symboli starych

[22] А. Старобинец, *Первый отряд. Истина*, Москва 2010, s. 220. Wszystkie pozostałe cytaty pochodzą z tego źródła. Strony podano w nawiasach.

[23] O anime *Gilgamesz* zob. E. Sipa-Pachota, *Duchowe rozdroża*…, s. 136–137.

cywilizacji z całego świata"[24] i połączenie go z postmodernistycznym postrzeganiem świata jako chaosu. W rezultacie, podobnie jak film, również powieść jest labiryntem, w którym oprócz tematu walki dobra ze złem między innymi znalazło się miejsce dla mistyki, okultyzmu, świata umarłych, klasycznych baśni (choćby *Królowej śniegu* Hansa Christiana Andersena), szamanizmu (zwłaszcza narodu Saami i nauk szamana Lompsoło[25]), mitologii greckiej, germańskiego boga wojny – Wotana, japońskich wyobrażeń aniołów[26], teorii Pustej Ziemi i Martwego Lodu, a także nawiązań do najważniejszych archetypów komunizmu (a zwłaszcza mitycznego „my" w kontekście uskrzydlającej wiecznej młodości[27]), działalności KGB, oraz owianej mroczną legendą organizacji „Ahnenerbe"[28].

Charakterystyczny dla postmodernizmu jest też dobór bohaterów: w powieści na równych prawach funkcjonują postaci mające odpowiedniki w realnej rzeczywistości, jak i całkowicie fikcyjne. Uwypukleniu tej strategii służą już poprzedzające każdą z ośmiu części utworu motta. Nie tylko wskazują na centrum zainteresowania autorki w poszczególnych fragmentach narracyjnych i prezentują perspektywę ujęcia tematu (poprzez specyficzny klucz doboru materiału – od fragmen-

[24] Tamże, s. 131.

[25] O szamanizmie lapońskim i Lompsoło zob. Р. Риков, *Шаманы Лампадии,* http://waking–up.org/ezoteryka/shamanyi-laplandii/ [dostęp 23.07.2016]; Р. Риков, *Шаманы Лампадии. Продолжение*, http://waking-up.org/ezoteryka/shamanyi-laplandii-prodolzhenie/ [dostęp 23.07.2016].

[26] Jak pisze Sipa-Pachota, w fabułach mangi i anime często występują anioły jako istoty pośredniczące między boskimi i ludzkimi sferami. Nie są one jednak tożsame z wyobrażeniami właściwymi kulturze zachodniej. Japońskie anioły mogą mieć ludzki rodowód, pozostawać obojętne w obliczu konfliktu dobra ze złem. Twórcze wykorzystanie angelologii dopuszcza też przedstawienie anioła jako maszyny bojowej. Szerzej zob. E. Sipa-Pachota, *Duchowe rozdroża …,* s. 133–135.

[27] Szerzej na ten temat zob. В. Щукин, *Нашей юности полет, или о некоторых архетипах коммунизма,* [w:] M. Bogusławska, Z. Gręboca (red.), *Popkomunizm…*, s. 23–39.

[28] Szerzej zob. H. Pringle, *Plan rasy panów. Instytut naukowy Himmlera a Holokaust*, Poznań 2006.

tów dzieł Mircei Eliadego, listów hitlerowskich oprawców, poprzez teksty piosenek Bułata Okudżawy, aż do cytatów z kodeksu busido, i urywków z ksiąg szamanów), ale też potwierdzają zasadę konstrukcji tekstu jako wypowiedzi polifonicznej. W rezultacie już na tym etapie można zaobserwować kreację nowego, całkowicie fikcyjnego, z definicji kompilacyjnego świata opartego na historyczno-mitologicznej konwergencji. Podkreślone jest to między innymi na poziomie schematu budowy struktury czasowo-przestrzennej. Prezentowana przez autorkę historia budowana jest na podstawie równolegle rozwijających się i przeplatających wątków tworzących odrębne płaszczyzny czasowo-przestrzenne. Część dotycząca teraźniejszości realizowana jest poprzez wątki poszczególnych bohaterów (np. Nika, Zina), które rozgrywają się w konkretnych miejscach (np. we współczesnym Berlinie). Prawie równocześnie zainicjowany zostaje rozgrywający się w czasie fantastycznym (a *de facto* poza czasem) wątek Wilkołaka – są to rozważania na temat poszukiwania Prawdy, sensu i form istnienia bytów przesiane przez pryzmat konglomeratu baśni, mitów i wierzeń ludowych. Jako ostatni wyłania się wątek paradokumentalny, na który składają się ułożone w porządku chronologicznym (od 1928 roku aż po współczesność) *dossier* oraz protokoły przesłuchań konkretnych osób (począwszy od dokumentów na temat dzielnej pionierki Nadieżdy Rusłanowej, aż po protokół przesłuchania twórców filmu – Michaiła Szprica i Aleksieja Klimowa). Tego rodzaju rozwiązanie pozwala twórczo rozwinąć znaną już z filmu historię i w logiczny sposób uzupełnić obecne w niej luki informacyjne. Można między innymi bardziej szczegółowo scharakteryzować główną bohaterkę filmu (a co za tym idzie, zrozumieć jej funkcję w kontekście dalszego ciągu historii), poznać tajemnice zaledwie fragmentarycznie zarysowanych w filmie postaci niemieckich sabotażystek – sióstr Grety i Elzy Rauch, czy odtworzyć proces powstania niezwykłego wynalazku – maszyny do przenoszenia w inny wymiar świadomości.

Związek z filmem jest zaznaczony także od początku na płaszczyźnie fabularnej. Oto po obejrzeniu anime *Pierwszy Oddział* Nikę jako je-

dyną z całej grupy widzów dręczą koszmary, w których widzi ogromny przerażający, przypominający grzyb atomowy, brudnożółty księżyc w pełni, lodowe pole, a na nim pusty czarny krąg. Dziewczyna podejrzewa, że obraz ten zawiera w sobie ukryte przesłanie („И я знала, я как всегда знала, что в этот круг должен кто-то войти, но он не пришел, этот кто-то, и это его отсутствие обозначает конец…" [s. 11]). Tego rodzaju (odsyłający pośrednio do zombiecentrycznych teorii spiskowych[29]) chwyt podkreśla wrażenie ciągłości zapoczątkowanej w filmie historii i jednocześnie luźno nawiązuje do współczesnych japońskich horrorów, w których przekaz filmowy lub telewizyjny jest początkiem akcji/sytuacją graniczną (jak choćby w filmie *Krąg* (*The Ring*, 1998), w którym fabuła toczy się wokół śmiercionośnej kasety, czy *Nieodebrane połączenie* (*Chakushin ari*, 2003), gdzie nieuchronne przeznaczenie dociera do bohatera za pośrednictwem telefonu komórkowego), sygnalizuje hierarchię bohaterów oraz emblematycznie wprowadza główne motywy, wokół których rozwinie się opowieść. Z kolei skojarzenie księżyca w pełni (rozumianego tu jako symbol martwoty i siedziby dusz zmarłych) z grzybem atomowym wprost odsyła do eksplozji w Hiroszimie i Nagasaki, a motyw kręgu lodu kieruje uwagę odbiorcy ku *Trylogii* (*Трилогия*, 2002, 2004, 2005) Władimira Sorokina, w której Lodowi Bracia muszą stworzyć Wielki i Ostatni Krąg, by powrócić do swej pierwotnej postaci. Starobiniec nie kopiuje pomysłu Sorokina, a na jego bazie tworzy jakościowo nową teorię, kompilując baśń o Królowej Śniegu z teorią Pustej Ziemi. Gerda nie jest w niej dziewczynką ratującą przyjaciela ze szponów złej królowej, a symbolem idealnej Matki-Pustej Ziemi: odwiecznej, zimnej, jasnej, niematerialnej, która została uwięziona przez złego Demiurga i skazana na ciepłą, przytłaczającą materialność.

Powinowactwo z obrazem Yoshiharu Ashino można zaobserwować także na poziomie konstrukcji obrazu głównej bohaterki. Powieściowa

[29] Zob. K. Olkusz, *Nikt nie jest bez winy. Teorie spiskowe w literackich narracjach zombiecentrycznych*, „Czas Kultury", 2/2016, s. 73–80.

Nika, choć nie jest wierną kopią swojej poprzedniczki, ma z nią wiele cech wspólnych takich jak wiek (Nadia – 14 lat, Nika – 17), sytuacja rodzinna, nadnaturalne zdolności. Ponadto w obu obrazach początek historii dziewczynek jest oparty na analogicznej sytuacji granicznej: obie jako jedyne spośród wszystkich wychowanków ocalały z pogromu (kolegów Nadii zamordowali faszyści, a przyjaciół Niki zabił śmiercionośny wirus-broń masowej zagłady nowej generacji), obie też są zmuszone ocalić świat. O ile jednak Nadia jest wykreowana na socrealistycznego bohaterskiego pioniera-mściciela, Nika takich cech nie posiada.

Różnice w kreacji wyjściowych portretów charakterologicznych generują kolejne rozbieżności: Nadię nakłaniają do działania Rosjanie. Ma się nie tyle zemścić na wrogu za śmierć przyjaciół, ile odwrócić przy ich pomocy losy wojny – zabić barona von Wollfa i tym sposobem zapobiec planowanej rzezi podczas bitwy na brzegu jeziora. O Nikę zabiegają głównie wrogowie, ludzie, o których dziewczyna wcześniej nie słyszała i nie znała ich zamiarów. Okoliczności te sprawiają, że bohaterka powieści Starobiniec posiada sporo cech „bohatera z przypadku", ale jest bardziej skomplikowana i przez to słabo wpisuje się w charakterystyczną dla mangi i anime typowość. Widać to wyraźnie w porównaniu z filmem, w którym wszyscy członkowie Pierwszego Oddziału są wykreowani zgodnie z typowym japońskim shintoistyczno-buddyjskim wyobrażeniem bogów.

Wyjaśnijmy w tym miejscu, że wynikający z programowego w Japonii pluralizmu religijnego dualizm wyklucza istnienie absolutu zarówno w odniesieniu do pojęć dobra i zła, jak i nieba i ziemi. Bogiem może się stać każdy i w każdym czasie. Oprócz tego ani bogowie niebiańscy, ani władcy świata podziemnego (który niekoniecznie musi być utożsamiany z *jigoku*, odpowiednikiem piekła) nie są nienaruszalni, bo w każdej chwili są możliwe „migracje" w obie strony. W związku z tym inne jest też postrzeganie śmierci. Nie jest ona końcem bytu, a jedynie granicą pomiędzy jego formami, bo po śmierci ciała nastąpi reinkarnacja. Stąd choćby osiągnięcie szczęścia nie ogranicza się do czasu życia

doczesnego, bo może się ono dokonać (i często tak jest) w następnym wcieleniu[30].

W tym kontekście zrozumiałe jest, dlaczego filmowa Nadia nie boi się wejść do świata umarłych, cieszy się ze spotkania z przyjaciółmi, a ci traktują przejście do świata żywych i pomoc im w trudnej sytuacji jako zwyczajne kolejne zadanie. Identyczne przykłady można odnaleźć również w powieści (np. Nika spotyka się ze swoim zmarłym przyjacielem, delfinem Amigo). Zrozumiały staje się też, nietypowy dla zachodniej kultury masowej, finał utworu. Zamiast ostatecznej rozgrywki i przywracającego porządek rzeczy triumfu dobra nad złem Starobiniec kończy powieść utrzymanym w stylu *Matriksa* miłosnym happy endem. Następuje jakby powrót do punktu wyjścia: oto w blasku lipcowego słońca, poza czasem i przestrzenią Nadia i jej ukochany Lonia siedzą (zupełnie jak Architekt i Wyrocznia) i spokojnie rozmawiają o przyszłości w następnym wcieleniu. Szczegóły nie mają dla nich znaczenia, bo wiedzą, że i tak zawsze będą razem[31]. Lonia przypomina: „Не забудь влюбиться в меня с первого взгляда!" (s. 399).

Optymizm finału w połączeniu z uwypukleniem motywu reinkarnacji płynnie wpisuje się w japońską myśl filozoficzno-religijną, która w odróżnieniu od chrześcijaństwa unika pojęć absolutnych oraz nie wprowadza do kodeksu etycznego dyskusji o dobru i złu. Mając to na uwadze, Starobiniec przenosi punkt ciężkości z walki na poznanie. Świat jest niedoskonały, zło istnieje, ale jak podkreśla autorka, ważniejsze od walki z nim jest poznanie istoty dobra i zła, bo tylko wtedy można być autonomiczną jednostką dokonującą świadomych wyborów.

Jak już wspomniano, mimo szeregu nowatorskich rozwiązań, projekt *Pierwszy Oddział* nie jest pozbawiony braków i niedociągnięć[32], jest

[30] Szerzej zob. D. Barańska, *Brak absolutu…*, s. 63.

[31] W buddyzmie japońskim „zwykli ludzie mogą się odrodzić na tym świecie, jeśli tylko złożyli taką przysięgę", H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. Ph. P. Wiener, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkič, Kraków 2005, s. 364.

[32] Szerzej zob.: S. Chosiński, *East Side Story: Radzieccy pionierzy nie gorsi od „X-Menów",* http://esensja.stopklatka.pl/film/recenzje/tekst.html?id=8957 [dostęp

jednak niezwykle ważny, ciekawy i inspirujący zarówno w kontekście zjawiska przenikania i wzajemnego wbogacania się kultur, jak i (na co zwraca uwagę Rafał Szpak) poprawy obciążonych historycznymi zaszłościami stosunków pomiędzy Rosją i Japonią[33].

Bibliografia

Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.

Chosiński S., *East Side Story: Radzieccy pionierzy nie gorsi od „X-Menów”,* http://esensja.stopklatka.pl/film/recenzje/tekst.html?id=8957 [dostęp 24.07.2016].

Drygalska E., *Yellow Negro. Kultura hip-hopu w Japonii,* [w:] A. Wosińska (red.), *Inspirująca i inspirowana. Popkultura japońska*, Toruń 2011, s. 171–185.

Eco U., *Apokaliptycy i niedostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Warszawa 2010.

Eco U., *Nieobecna struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 1996.

First Squad – Legalize, https://www.youtube.com/watch?v=CUXnvhOmLkg [dostęp 22.07.2016],

Hildebrant K., *Pierwszy Oddział: Moment prawdy*, http://motywdrogi.pl/2009/10/14/pierwszy-oddzial-moment-prawdy/ [dostęp 24/0.2016].

Flig M., *Mitotwórcza funkcja kina i literatury w kulturze stalinowskiej lat 30. XX wieku*, Kraków 2014.

Корнеев В., *Как снимался «Первый отряд» -интервью с Дайсукэ Накаямой*, «АнимеГид», Москва 2006 (спецвыпуск 1 за декабрь 2006), с. 30–33, http://dshinin.ru/Books/2007/01/08/2138.pdf [dostęp 22.07.2016].

Красных В., *«Свой» среди «чужих»: миф или реальность?*, Москва 2003.

Kudlińska H., *Drugie życie imperium znaków, czyli o symbolice komunizmu w tekstach polisemiotycznych w Rosji na przełomie XX i XXI wieku,* [w:] M. Bogusławska i Z. Grębecka (red.), *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, , Kraków 2010, s. 195–216.

Меншиков А. (Legalize), *Наша с тобой победа*, http://megalyrics.ru/lyric/lighalaiz/piervyi-otriad.htm [dostęp 22.07.2016].

Мостинский И. В., *Осоавиахим СССР. Сращивание общественной организациис государственным аппаратом (1935–1941 гг.)*, http://www.hist.msu.ru/Science/LMNS2002/22.htm [dostęp 24.07.2016].

24.07.2016]; K. Hildebrant, *Pierwszy Oddział: Moment prawdy*, http://motywdrogi.pl/2009/10/14/pierwszy-oddzial-moment-prawdy/ [dostęp 24/0.2016]); R. Szpak, *Rosja sowiecka*…, s. 107).

[33] Tamże.

Первый отряд Момент истины z dnia 9.07.2010. https://www.youtube.com/watch?v=q99Z3xukiWw [dostęp 22.07.2016].

Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. Ph. P. Wiener, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkič, Kraków 2005.

Piotrowski R., *II wojna w polskim komiksie cz. I*, https://tropyhistorii.wordpress.com/2013/03/11/ii-wojna-w-polskim-komiksie-cz-i/ [dostęp 28.07.2016].

Olkusz K., *Nikt nie jest bez winy. Teorie spiskowe w literackich narracjach zombie centrycznych*, „Czas Kultury" 2/2016, s. 73–80.

Pringle H., *Plan rasy panów. Instytut naukowy Himmlera a Holokaust*, Poznań 2006.

First Squad, Facebook https://www.facebook.com/first-squad-128463121028/photos/?tab=album&album_id=172530761028 [dostęp 20.07.2016].

Риков Р., *Шаманы Лампадии,* http://waking-up.org/ezoteryka/shamanyi-laplandii/ [dostęp 23.07.2016].

Риков Р., *Шаманы Лампадии. Продолжение*, http://waking-up.org/ezoteryka/shamanyi-laplandii-prodolzhenie/ [dostęp 23.07.2016].

Sipa-Pachota E., *Duchowe rozdroża w japońskiej kulturze popularnej. Próba odczytania religijnych aspektów na wybranych przykładach mangi i anime,* [w:] A. Gemra (red.), *Literatura i kultura popularna XV*, Wrocław 2009, s. 131–141.

Старобинец А., *Первый отряд. Истина*, Москва 2010.

Старобинец А., *Пионеры восходящего солнца*, http://expert.ru/russian_reporter/2009/49/mihail_shpric/ [dostęp 20.07.2016].

Słownik literatury popularnej, red. T. Żabski, Wrocław 2006.

Szpak R., *Rosja sowiecka z perspektywy japońskiej popkultury. „Pierwszy Oddział. Moment prawdy" Yoshibaru Ashino,* [w:] A. Wosińska (red.), *Inspirująca i inspirowana. Popkultura japońska*, Toruń 2011, s. 97–107.

Щукин В., *Нашей юности полет, или о некоторых архетипах коммунизма,* [w:] M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, Kraków 2010, s. 23–39.

The Great Patriotic War – Alternative History. Project *First Squad*

The aim of the article is to analyze the Japanese, Russian and Canadian Project *First Squad,* which touches upon the question of the Great Patriotic War. The project consists of a video clip, a full-length anime movie, a manga and a novel. *First Squad* is a multi-code project, which, despite its flaws and imperfections, is a bold, original and important undertaking.

Key words: Great Patriotic War, Russia, Japan, pop culture, *First Squad*

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Adam Jaskólski
Uniwersytet Warszawski
a.jaskolski@uw.edu.pl

Opozycja „przeszłość – teraźniejszość" w wypowiedziach staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego

Staroobrzędowcy, którzy przybywali na ziemie polskie już od II poł. XVII w., stanowili mniejszość etniczną, wyznaniową, kulturową i językową. Do II wojny światowej żyli w hermetycznych grupach, celowo izolując się od polskiego otoczenia. Mieszkali oni w homogenicznych wspólnotach wiejskich, dzięki czemu udało im się zachować własną wiarę, kulturę i język. Później jednak stopniowo zaczęli otwierać się na świat zewnętrzny. Wraz ze zmianami cywilizacyjnymi, społecznymi i demograficznymi stopniowym zmianom ulegał tryb życia starowierców, ich kultura, stosunek do religii, do swojej grupy, jej wartości, jak również stosunek do własnej odrębności. W swoich wypowiedziach starowiercy regionu suwalsko-augustowskiego (przede wszystkim przedstawiciele starszego pokolenia) często porównują przeszłość z teraźniejszością, mówiąc o zmianach, jakie się dokonały w ich życiu codziennym, światopoglądzie, systemie wartości i stosunku do własnej odrębności. W analizowanych wypowiedziach można zaobserwować pozytywne wartościowanie przeszłości, negatywną ocenę teraźniejszego stanu rzeczy oraz obawę o przyszłość wspólnoty czy wręcz przekonanie o jej schyłku.
Słowa kluczowe: mniejszość narodowa, mniejszość wyznaniowa, staroobrzędowcy, tożsamość, gwara rosyjska

Ruch staroobrzędowców narodził się w Rosji w drugiej połowie XVII w. jako reakcja części prawosławnego duchowieństwa i wiernych na reformę liturgiczną, zainicjowaną przez cara Aleksieja Mi-

chajłowicza, a przeprowadzoną w latach pięćdziesiątych XVII w. przez patriarchę moskiewskiego i całej Rusi Nikona. W ramach reformy poprawiano księgi religijne, wzorując się na księgach greckich. Ponadto przeprowadzono reformę niektórych obrzędów kościelnych. Nakazano m.in. żegnanie się dwoma palcami, a nie trzema, jak miało to miejsce dotychczas, wprowadzono pisownię imienia „Jezus" (ros. Исус) z dwiema literami „i" na początku (ros. Иисус), nakazano odbywać procesje w kierunku przeciwnym do pozornego ruchu Słońca, obrzęd Chrztu św. przez zanurzanie w wodzie zamieniono na polewanie, zmieniono też liczbę i charakter pokłonów[1]. Nie wszyscy wierni rosyjskiej Cerkwi prawosławnej zaakceptowali wprowadzone zmiany. Wiele osób postrzegało je jako zamach na jedynie prawdziwą wiarę. Uważano, że Nikon rzucił wyzwanie całej przeszłości rosyjskiej Cerkwi. Zdaniem przeciwników Nikona jego reformy pokazywały rosyjskiemu społeczeństwu, że do tej pory nie umiało się ono modlić ani tworzyć ikon i że duchowieństwo nie umiało odprawiać nabożeństw jak należy. Przekonani o szczególnej roli Rosji w dziejach świata[2] obrońcy „starej wiary" uznali wprowadzone przez Nikona zmiany za herezję, a duchownych, którzy przyjęli reformę, za posłańców Antychrysta niszczących prawdziwe chrześcijaństwo. Zbuntowanych wyznawców prawosławia, którzy nie przyjęli reform Nikona, ze względu na przywiązanie do starych obrzędów[3] i wiary nazwano staroobrzędowcami (ros. *старообрядцы*) lub starowiercami (ros. *староверы*), jak rów-

[1] A. Zielińska, *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa 1996, s. 9.

[2] Przeciwnicy Nikona byli zwolennikami koncepcji „Trzeciego Rzymu". Wierzyli, że Rosji została powierzona szczególna misja dziejowa obrony prawdziwej wiary. Zwolennicy koncepcji „Trzeciego Rzymu" byli przekonani, że Rosja jest ostatnim państwem na świecie, które zachowało prawdziwą wiarę. Por. С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество*, Москва 2009.

[3] Fakt, że ówczesne duchowieństwo i wierni nie potrafili odróżnić obrzędu od dogmatu, był zdaniem wielu uczonych jedną z głównych przyczyn tragicznego rozłamu rosyjskiej Cerkwi.

nież schizmatykami (ros. *раскольники*)[4]. Za oficjalną datę rozłamu uważa się rok 1667. Odbył się wówczas „wielki sobór", na którym podtrzymano reformy Nikona, a ich przeciwników obłożono ekskomuniką. Mimo że wobec staroobrzędowców stosowano surowe represje, z biegiem czasu zdobywali oni coraz to nowych zwolenników[5]. Prześladowania i brak wolności religijnej zmuszały starowierców do ucieczki w głąb Rosji[6] lub poza granice kraju[7].

Najczęstszym kierunkiem zagranicznych migracji staroobrzędowców były ziemie ówczesnej Rzeczypospolitej – Inflanty, Kurlandia i Białoruś[8]. Pierwsi staroobrzędowcy pojawili się w Wielkim Księstwie Litewskim już w XVII w., natomiast wiek XVIII był okresem masowych migracji staroobrzędowców na ziemie Rzeczypospolitej.

Na ziemi suwalsko-sejneńskiej staroobrzędowcy osiedlali się już pod koniec XVIII w. W tym czasie pojawiły się też osady rosyjskie w północnej części powiatu augustowskiego. W południowej części powiatu augustowskiego, we wsiach Gabowe Grądy i Bór, starowiercy osiedlali się po roku 1865[9]. Staroobrzędowcy, którzy przybywali na ziemie pol-

---

[4] I. Grek-Pabisowa, *Niektóre wiadomości o starowierach zamieszkałych na terenie Polski*, [w:] tejże, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa 1999, s. 35–52.

[5] O czynnikach sprzyjających wzrostowi popularności idei staroobrzędowych wśród ludności rosyjskiej patrz m.in. С. Таранец, *Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – начало XX века)*, т. 1, Киев 2012, с. 111–124.

[6] O migracjach starowierców wewnątrz Rosji patrz m.in. С. Таранец, *Старообрядчество в Российской империи*.., с. 124–169; С. А. Зеньковский, *Русское*…, с. 356–361.

[7] Szczegółowo o genezie i historii staroobrzędowstwa patrz m. in. Eugeniusz Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa 1977; С. А.Зеньковский, *Русское*..; Ф. Е. Мельников, *Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви*, Барнаул 1999.

[8] M. Głuszkowski, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń 2011, s. 20–21.

[9] Szczegółowo o migracjach starowierców na ziemie Rzeczypospolitej i ziemie polskie oraz o ich liczebności patrz m.in. Iryda Grek-Pabisowa, *Niektóre wiadomości o starowierach*.., s. 35–52; E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców*…

skie, należeli do jednego z ugrupowań bezpopowców grupy pomorskiej (ros. *поморское согласие*), zwanego filipowcami[10].

W literaturze przedmiotu z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku wyróżnia się trzy skupiska staroobrzędowców w Polsce: ośrodek suwalsko-sejneński, augustowski i mazurski[11]. Na Mazurach starowiercy mieszkają w Wojnowie i w okolicznych miejscowościach: Gałkowo, Onufryjewo i Osiniak-Piotrowo. Mazurscy staroobrzędowcy należą do parafii w Wojnowie, a ich łączna liczba według danych Staroprawosławnej Pomorskiej Cerkwi RP wynosi około 50 osób. W dwóch ośrodkach: suwalskim i augustowskim, występują obecnie stosunkowo duże skupiska staroobrzędowców. Niedaleko Augustowa leżą dwie sąsiadujące ze sobą homogeniczne staroobrzędowe wsie, Gabowe Grądy i Bór, które stanowią centrum życia wspólnoty. W powiecie sejneńskim dziś w rozproszeniu żyją już tylko pojedyncze rodziny. Staroobrzędowcy w województwie podlaskim zamieszkują także w wielu innych miejscowościach. Są to: Białystok, Białobrzegi, Blizna, Buda Ruska, Hołny Wolmera, Leszczewo, Nowinka, Płociczno, Wodziłki, Augustów i Suwałki. Informacje dotyczące aktualnego stanu liczbowego staroobrzędowców w województwie podlaskim są zróżnicowane. Całkowitą liczbę staroobrzędowców mieszkających w Polsce należałoby szacować na nie więcej niż 1000 osób, z czego województwo podlaskie zamieszkuje 90 procent[12]. We wsiach Bór i Gabowe Grądy mieszka obecnie około 150 osób. Z każdym rokiem starowierska diaspora w Polsce się zmniejsza.

---

[10] Staroobrzędowcy nigdy nie byli społecznością jednolitą. Przyczyną podziałów była m.in. kwestia duchowieństwa oraz stosunek do praktykowanych wówczas na dość szeroką skalę zbiorowych samospaleń (ros. *гарь*). W wyniku sporów dogmatycznych doszło do podziału na popowców i bezpopowców. Zarówno wśród popowców, jak i bezpopowców powstało następnie wiele wspólnot (ros. *согласие*).

[11] *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, red. I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, Wrocław–Warszawa–Kraków 1980; A. Zielińska, *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa 1996, s. 28.

[12] M. Głuszkowski, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń 2011, s. 26.

Staroobrzędowcy, którzy osiedlali się na ziemiach polskich już od drugiej połowy XVII w., stanowili mniejszość etniczną, wyznaniową, kulturową i językową. Przed drugą wojną światową żyli w hermetycznych grupach, celowo izolując się od polskiego otoczenia. Mieszkali w homogenicznych wspólnotach wiejskich, dzięki czemu udało im się zachować własną wiarę, kulturę i język. Później jednak stopniowo zaczęli otwierać się na świat zewnętrzny. Wraz ze zmianami cywilizacyjnymi, społecznymi i demograficznymi stopniowej transformacji ulegał tryb życia starowierców, ich kultura, stosunek do religii, swojej grupy, jej wartości, jak również stosunek do własnej odrębności[13].

Celem niniejszego artykułu jest analiza tych fragmentów wypowiedzi staroobrzędowców rejonu suwalsko-sejneńskiego i augustowskiego, w których porównują oni przeszłość z teraźniejszością, mówiąc o zmianach, jakie się dokonały w ich życiu codziennym, światopoglądzie, systemie wartości i stosunku do własnej odrębności. Pod uwagę wzięto przede wszystkim zmiany[14], które zdaniem autora są istotne z punktu widzenia szans zachowania przez starowierską diasporę w Polsce odrębności wyznaniowej, kulturowej i językowej.

Warto zaznaczyć, że zarówno „przeszłość", jak i „teraźniejszość" nie mają w analizowanych wypowiedziach ściśle określonych ram czasowych. W wielu przypadkach trudno stwierdzić, czy rozmówcy mówią

[13] M. Ziółkowska, *Nieoficjalny system nazewniczy staroobrzędowców z Gabowych Grądów i Boru*, [w:] D. Paśko-Koneczniak (red.), *Współczesne badania nad kulturą, literaturą i językiem rosyjskim*, Toruń 2012, s. 451–461.

[14] O części zmian, o których będzie mowa w niniejszym artykule, pisze Grek-Pabisowa oraz M. Głuszkowski. Por. I. Grek-Pabisowa, *Zmiany w tradycyjnej kulturze i obyczajowości staroobrzędowców w Polsce*, [w:] tejże, *Staroobrzędowcy.*., s. 291–302; M. Głuszkowski, *Wpływ czynników demograficznych na funkcjonowanie społeczności staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce*, [w:] K. Mikulski, A. Zielińska, K. Pękacka-Falkowska (red.), *Między Wschodem a Zachodem. Tom V. Kondycja zdrowotna i demograficzna społeczeństwa polskiego na przestrzeni wieków*, Toruń 2011, s. 205–2016; M. Głuszkowski, *Asymilacja wyspy językowo-kulturowej. Przypadek młodego pokolenia polskich staroobrzędowców*, [w:] E. Nowicka, M. Głuszkowski (red.), *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, Toruń 2013, s. 271–280.

o własnych przeszłych doświadczeniach i przeżyciach, czy może odwołują się do wspomnień swoich rodziców, dziadków itd. Ze szczegółowej analizy niektórych wypowiedzi wynika, że ramy czasowe „teraźniejszości" obejmują nawet kilkadziesiąt lat wstecz. Na potrzeby niniejszego artykułu przyjęto, że o przeszłości jest mowa wtedy, gdy w wypowiedzi występują takie wyrażenia językowe jak *раньшэ*[15], *в прошлам*, *кагдата* (*када-та*), *кадасьте*, *было*/*небыло*, o teraźniejszości zaś wtedy, gdy występują takie wyrażenia jak *теперь* (*таперь*, *таперька*), *сечас*, *ныне*, *саводня*, *есьтя*/*нету*.

Materiał empiryczny stanowią wypowiedzi staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego, które zostały zarejestrowane podczas ekspedycji naukowych prowadzonych przez grupę badaczy z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w latach 1999–2016. Łącznie podczas wspomnianych ekspedycji zarejestrowano ponad 250 godzin mowy staroobrzędowców.

Kryzys demograficzny, małżeństwa mieszane

W wypowiedziach staroobrzędowcy często zwracają uwagę na zmniejszającą się liczbę członków ich wspólnoty, spadek liczby urodzeń, a co za tym idzie, konieczność zawierania małżeństw z przedstawicielami innych wyznań, przede wszystkim z polskimi katolikami. Nie są one dobrze widziane przez wielu starowierców, przede wszystkim lepiej wykształconych i bardziej ortodoksyjnych przedstawicieli starszego pokolenia[16], dodatkowo dobrze znających cerkiewne księgi.

[15] W pracy zastosowano system zapisu mowy staroobrzędowców cyrylicą przyjęty przez zespół, który realizował projekt „Dokumentacja gwary staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce – internetowa baza danych".

[16] Do starszego pokolenia umownie zaliczamy osoby urodzone przed 1945 r., do średniego starszego osoby urodzone w latach 1946–1970, do średniego młodszego w latach 1971–1990. Do młodego pokolenia należą osoby urodzone w 1990 r. i później.

(1) *Я вам скажу́, чаво́ их ме́ншэ. Ме́ншэ им ес(т) за то, што нет у нас ужо́ сьлю́быв. От! нет де́вушак таки́х, штоб хате́ли аста́ицца в дере́вне, да?* […] *Нет малжэ́ньствав, как э́та па-на́шаму гавари́ицца, и нет ребети́шык. Нет э́тай рабо́ты, штоб бы шла, мая́ старавёрская, от! така́я са́мая* […] *Niż demograficzny po-nо́льс.., в по́льским езыке́. И так то е́сьтя! Сеча́с каки́е в год адны́е пабери́ицца и то аны́ с дяре́вни уйду́т, бо нет тут што де́лать. Ужо́ нет! Прапа́шчая деревушка на́ша, прапа́шчыя. Еш(ч)о́ то э́та.., я как гавари́л ра́ньшэ, што э́та но́выя ра́да, што вы́бранныя есь(ть) старавёрскыя. Е́сьли ана́ тут не сьме́нит ничаво́ в э́тым.., в старавёрых, так? не саедини́т, прапа́нет всё, и я прапану́ razem с ним. Не бу́дет. Ну, я ужэ́ паджыло́й.*

(2) *А сеча́с все пашли́ гре́шнай даро́гай. Памяша́лся весь наро́д. Ешчо́ пака́ на́шы са́мы чы́стые старавёры бы́ли, бы́ла тро́ху ина́чэ, а тапе́рь не смотря́т, как о! хатя́ бы как о! на́шы радны́е там в Расе́и за́мужэм и за... и с жыда́м пажани́лися, и е́та кровь шчас перяме́шэнуя есть шчас. Таки́е на́шы люди тош не вядо́ма каки́е.*

(3) *А хто зна́ет, каки́е аны́ бу́дут. Жо́нак пабе́рут тош катали́чкав, то хто е́та зна́ет, бо ту́тка е́тых, е́тых ру́сских то, е́тава, не́ту. Где как есьть, то мальчаня́ты бо́льшэ. А де́вак то ни гара́зд е́сьтя, де́вки хоть и есьть, то тош с катали́кам сцапля́юцца.*

Starsi starowiercy negatywnie oceniają również fakt, że dzieci z małżeństw mieszanych niekoniecznie chrzczone są według obrządku staroobrzędowego.

(4) *Ма́ла ужэ́ аста́нецца на́шых. О, ади́н сын был, ну и ён сваёй ве́ры, ён не перешо́л на катали́цкую ве́ру, то́лька взяли е́тава, ён сваёй ве́ры, а яна́ сваёй ве́ры, не? А дете́й ужэ́ кресьти́л, яна́ кресьти́ла, ма́тка, бо ма́тка бо́ле хава́ет дете́й, не? У́чыт и е́тава, и мали́тву и всё е́та, то зна́чыт кресьти́ла их на катали́кав. Ужэ́ я ня ма́ю сваи́х вну́чкав старавёрских. Ужэ́ прапа́ла мая́ ве́ра. Ужэ́ не́тучи, то́лька я адна́ и сын, и всё.*

Warto jednak zwrócić uwagę, że o ile jeszcze stosunkowo niedawno we wspólnocie starowierskiej raczej potępiano mieszane małżeństwa,

o tyle obecnie całkiem spora grupa staroobrzędowców (dotyczy to zwłaszcza osób gorzej wykształconych i mniej ortodoksyjnych) akceptuje zaistniały stan rzeczy.

(5) *Ну, тапе́рь е́та в ка́ждай, в ка́ждай сямье́, тут не́тучи тако́й сямьи, штоб не́ была паме́шана. Niestety. Но али, али, пря́ма што мо́жна сказа́ть: што е́та, е́та ужэ́, мы привы́кшы, э́та не прешкадза́ет нам* [...] *Так што нет ружни́цы. Bardzo сымпаты́чные, е́тат зять, kiedyś в нас год жыл е́тат като́лик. Nigdy я сло́ва тако́ва, штоб, е́та о́чынь харо́шый чэлаве́к. Е́та в нас нет разьни́цы.*

Czas trwania i liczba nabożeństw

Kolejną zmianą, o której mówią w swoich wypowiedziach „polscy" staroobrzędowcy, jest coraz krótszy czas trwania nabożeństw i coraz mniejsza ich liczba, jak również malejąca liczba osób, umiejących czytać w języku cerkiewnym.

(6) *В нас када́сьте то с суббо́ты на васкресе́нья мали́лись ца́лую ноч, а сеча́с ма́ла есь гра́матных. Так, то́лька, от, вячэ́рня и часы́. А так была́ вячэ́рня и павячэ́рня, была́ и зау́треня, и была́ посьлечасы́. Цэ́лую ноч мали́лись. А сеча́с нет каму́, бо, но бо нет, ма́ла есь гра́матных.*

Strój

W swoich wypowiedziach staroobrzędowcy zwracają uwagę, że dziś zarówno kobiety, jak i mężczyźni zaczęli nosić taką odzież jak ich polscy sąsiedzi. Młode starowierki jedynie w molennie nakrywają głowę chustką, by zdjąć ją zaraz po wyjściu ze świątyni[17].

[17] O odzieży i wyglądzie zewnętrznym starowierców patrz m.in. I. Grek-Pabisowa, *Staroobrzędowcy*..., s. 281–289.

(7) *Жэ́нщчыны, ну у нас тапе́р жэ́нщчыны, то я…, то я…, то яну́ не пазна́еш, ци ана́ есьть катали́чка, ци ана́ есьть старавёрка. Так што яны́ адяю́цца так, как в По́льшчэ.*

Nowoczesność wkradła się również w sposób ubierania się do molenny kobiet śpiewających na klirosie[18].

(8) *На́да с ле́ставкай. Ну, ну, асо́бенна крылаша́нам, като́рые w chórze, в э́там стая́т на кры́лусе, ну. Када́-та так хади́ли. И все то́лька в ча́рных платка́х. И все падбула́вленые, не завя́заные у́злым, то́ка все, зна́чыт, так патшпи́лена так о була́вкай. А сеча́с завя́зывают узла́м. Ну и уже́ не падбула́вливают, ре́дка кто. И вся́кие платки́ но́сют, как цыга́нки стая́т. А када́-та то́лька все... сарафа́ны дли́нные ва всех да зямли́ и штоп ног не́ была вида́ть, рук штоп не́ была вида́ть. Ну то тапе́рька, а́ле сеча́с ужэ́ наряжа́юцца ва все ко́фты, ва все ю́бки, каки́е кто хо́чэт.*

Stosunek do własnej religii i starowierskich tradycji

Kolejną negatywną nowością jest – zdaniem pewnej części informatorów – obojętny stosunek staroobrzędowców, zwłaszcza młodego pokolenia, do własnej religii, jak również brak chęci uczestniczenia w życiu wspólnoty, zwłaszcza w życiu religijnym, niechęć do kultywowania starowierskich tradycji oraz do akcentowania własnej odrębności.

(9) *Кагда́ ста́ли прияжжа́ть, Х***, э́ты пе́рвые го́ды, то яны́ мают porównanie, яны́ мо́гут сказа́ть, как э́та бы́ла. Бы́ла и люде́й, и в мале́нный, аны́ прихади́ли, ведь как э́ты, э́ты часы́ у нас, как мали́лися, завсягда́* [...] *А тапе́рь савсе́м люде́й не́тучи.*

(10) *Да нет ужэ́ типе́рь, типе́рь не гало́сют. Э́ты, като́рыи уме́ли, то ужэ́ пау… вмира́ли. Но, нет! А сеча́с…, а мало́дыи, то ужэ́… А тепе́рь не в мо́де галаси́ть.*

[18] Kliros – w cerkwi prawosławnej miejsce na podium przed ikonostasem. Podczas liturgii znajdują się tu chór, lektorzy, kantorzy oraz osoby duchowne, które nie biorą udziału w celebrowaniu nabożeństwa, lecz pomagają w czasie czytania i śpiewu.

(11) *(J)их бы́ла шэсьть хло́пцэф и чаты́ре, зна́чыт, де́вки. И аны́ ужо́ е́сьтя мно́га, што хо́дют, э́тава, в касьтёлы. Маёва зя́тя, зна́чыт, ба́тьки, е́та, е́та rodzina, мнок е́ты, ужо́, э́тава, в касьтёлы хо́дют. Е́та там вну́ки, зна́чыт, правну́ки ужо́ сълю́бы в касьтёлах бе́рут. То мой зять тако́й е́сьтя, што ямы́ wszystko jedno.*

(12) *Ну и пра́зьникав сем, цэ́лыя наде́ля. То́лька што э́та ужэ́ тапе́рь никто́ не пра́здныват. Ужэ́ давно́. Ну бо где э́та, как ка́ждый на рабо́ту, на рабо́ту не пайдёт? Бо как ска́жэт, у меня́ święto cały tydzień?*

(13) *Ну, была́ така́я тради́ция, што бе́гают, варо́жут, там młodzież. Тапе́рь ужэ́ нет каму́. Teraz ludzie są wygodni. Żeby na ich posesję nikt nie zaglądnął. Już nie przestrzegają tych tradycji* [...] *i to, i to ginie już* [...] *No a kiedyś tak, tak, nie było tych telewizorów, nie było tego wszystkiego, i to, to się trzymali tego takich tych... A teraz to już nic nie ma. No ja mówię, tyle, co jedynie te starsze jeszcze pokolenie, te, te ludzi, ten post.*

Zmieniający się stosunek do własnej religii przejawia się również w nieprzestrzeganiu postów, których u staroobrzędowców jest stosunkowo dużo i są bardzo surowe.

(14) [...] *то яны́ religijne о́чынь, то яны́ це́лый пост по́сьтют. Ешчо́ есьть parę таки́х жэ́нщын, али то, а ужэ́ э́ты мало́дые* [...] *но а э́ты мало́дые то сеча́с, правды сказа́вши, то я ужэ́ бяру́ ни с кавво́, то́ка са сваи́х дятей́. Ма́ма, грят, тагда́ бу́ет пост, как ня бу́дем меть што савсе́м (j)исьть[...]Мали́ца, как бу́дем ста́рыи, бу́дет така́я potrzeba, пайдём, а тапе́ря нам... мы не ма́ем тако́й potrzeby.*

Język

Informatorzy często podkreślają, że młode pokolenie staroobrzędowców nie chce mówić gwarą[19] (mówią niemal wyłącznie po polsku)

[19] Gwara staroobrzędowców mieszkających w Polsce należy do tzw. grupy pskowskiej, czyli grupy zachodniej środkowowielkoruskich gwar akających. Por. I. Grek-Pa-

lub że nawet nie umie się nią posługiwać, co zdaniem mówiących może doprowadzić do braku poczucia własnej odrębności lub nawet może być świadectwem braku takiego poczucia.

(15) *Мало́дые, то ужé аны́ ня хо́чут па ру́сску гавари́ть. Сича́с па по́льску. Я ма́ю доч, жана́тыя, то ма́ет вну́чэк пять год и чаты́ре. Так яны́ в ру́сским языку́ не уме́ют, то́ка па по́льску. Спэцыа́льна у́чут, што́бы пашо́л в шко́лу и не пазна́ть, што он старавéр* [...] *Я гаварю́, то Ле́на, то как э́та так бу́дет, то яны́ ня бу́дут вметь сваи́х przodków. Захо́чут, то бу́дут вметь, а, о, пайду́т в шко́лу, пайду́т в przedszkole, но то не, ня бу́дут знать, што аны́ старавéры.*

(16) *Яны́ да́жа в ру́сским языку́, е́тава, гвари́ть ня хо́чут. Ну, то каки́е с (j)их старавéры. Mówią, że oni w szkołach tam uczą się i, i im, tego, lepiej rozmawiać w języku, tego, polskim. No a tam tych staroobrzędowców nie ma, ale oni niby, tego, tego, chrzczone вна́шэй, tego, цэ́ркви.*

(17) *А язы́к то и так, и дявча́ты прияжжа́ют, то яны́ ужэ папо́льски, бо, как то гавари́цца, в шко́лы хади́ли, obcowali. Kiedyś то мы пашли́ в шко́лу и учы́тели ме́ли прабле́мы, бо мы не панима́ли па-по́льски, нас пря́ма му́сили учы́ть. Так што...*

Stosunek do własnej odrębności

W przeszłości staroobrzędowcy raczej nie wstydzili się własnej odrębności. Można powiedzieć, że niekiedy wręcz się nią szczycili, o czym świadczą liczne wypowiedzi, które jednak nie zostaną tutaj przytoczone. Jeden z informatorów – przedstawicielka starszego pokolenia – za godny potępienia uważa fakt, iż obecnie młodzi staroobrzędowcy (ma na myśli własnych wnuków) wstydzą się własnej odrębności, starając się ją ukryć.

---

bisowa, *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.

(18) *Я ма́ю траёх вну́кав, то я зна́ю, каки́е яны́ бу́дут. Кто э́та зна́ет? Хресьти́ть, зна́чыт, хре́сьтеные. Ма́ют хрясткы́, то в шко́лу не но́сют, но бо как хрясто́к ино́й, то там сьмяю́цца в шко́лы, гавари́т, пыта́юцца: A skąd ty taki medalik wziął? Но то то́лька как wakacje, то там но́сют до́ма ча́сэм и то не ка́жэный раз. Но, грят, ма́ма, грят, сьмяю́цца, skąd ty тако́й medalik wziął?*

Antroponimia

Przy chrzcie w molennie dziecku nadaje się imię zgodne z imieniem świętego, który przypadał na dzień urodzin dziecka lub w najbliższym sąsiedztwie tego dnia. Stosuje się przy tym pisownię imienia zgodną z kalendarzem staroobrzędowym[20]. Przy rejestracji urodzin w urzędzie stanu cywilnego rodzice często zmieniają imiona nadane przy chrzcie starowierskim na polskie[21]. Imion nadanych w świątyni obecnie używa się rzadko. Przy zwracaniu się do dzieci używa się imion nadanych w urzędzie i polskich zdrobnień[22]. Fakt ten negatywnie oceniają starsi i bardziej ortodoksyjni przedstawiciele starowierskiej wspólnoty.

(19) *Харла́мпий то так и называ́ли Харла́мпий. Ну а как мо́жа ма́лый, то Харла́мпийка, ма́тка называ́ла Харла́мпийка. От таки́х ымён сейча́с уже́ нет в дяре́вни, ни аднаво́. А е́та всё на́ши сасе́ды бы́ли. Ну на́па Лукья́н, Фаде́й был брат двайрадный, на́пы бра́та сын. По́се Лукья́н, Ни́кан, Ки́рик, Харла́мпий, Дамиа́н, Парфе́нтий. Э́та всё. И, е́тат, Архи́п. Всё э́та, о, в дяре́вни. А сейча́с уже́ нет э́тых имён. То́ка, я гаварю́, Гжеськи и Камили.*

(20) *Как када́-та, то то́лька па сьвя́ццах. Как, о, напи́сана в сьвя́ццев, тако́я и́мя, и́мя младе́нцу наряка́ли. Вот за то бы́ли*

[20] Szczegółowo o zasadach nadawania imion dzieciom i motywach kierujących rodzicami przy ich wyborze patrz: M. Ziółkowska-Mówka, *Motywy kierujące polskimi starowiercami przy wyborze imienia dla dziecka*, [w:] K. Dembska, M. Głuszkowski (red.), *Rosja w dialogu kultur*, t. I, Toruń 2015, s. 101–114.

[21] I. Grek-Pabisowa, *Zmiany w tradycyjnej kulturze*.., s. 291–302.

[22] I. Grek-Pabisowa twierdzi, że taka praktyka pojawiła się kilka dziesięcioleci wcześniej, por. tamże, s. 298.

Аста́фии, бы́ли Варфаламе́и, бы́ли Мефо́дии, бы́ли Аксе́нтии, бы́ли Тиха́ны, бы́ли Нау́мы, бы́ли Спиридо́ны, бы́ли Гаврии́лы, бы́ли, ну, да́льше Лукья́ны, Ни́каны, Мака́рий, Мефо́дий. Был и Пиман, был Фама́. Сеча́с нет э́тых ымён [...] *Тапе́рька все Гжеськи, Павэлки, Камили, ну и Иго́ры* [...] *Сеча́с Гжеськи и Павэлки, Магдаленки и ешчо́ там каки́е-та. Ну и Камили. И все имяна́ пазабы́ли.*

Zmiany w etyce i postępowaniu

W swoich wypowiedziach informatorzy negatywnie oceniają również zmiany, jakie ich zdaniem dokonały się w etyce i postępowaniu staroobrzędowców. Dotyczy to zwłaszcza łamania zakazu spożywania alkoholu i palenia tytoniu. Zdaniem jednego z informatorów na gorsze zmienił się wizerunek starowierców wśród przedstawicieli polskiej większości.

(21) *Тако́е ме́ли паважа́нья. Жэ́ншчына где е́хала ци ишла́, ци мужчы́на, ну и ме́ли каки́е-та (з)на́чыт паку́нки. В тыале́т хате́ли, наприме́р, като́лик ци там…, ци там инно́й на́цъи, то…, то ён узна́л, што ён старае́р, так всё мог аста́вить, старае́р ничаво́ не вкрал, (з)на́чыт. Бо е́та вкрасьть, то сто́лька мо́жна, ско́ка мо́жна в глаз влажы́ть. Ну а в глаз ско́ка вло́жыте? Ничаво́! Зна́чыт, ничаво́ красьть нельзя́. А сеча́с старае́ры, (з)на́чыт, ста́рые памёрли ужэ́, е́ты харо́шые. Ешчо́ таки́х о! есь(ть) па́ру, а мо́жа да́жа хто и есь(ть) харо́шый, то ужэ́ нет ве́ры тако́й. Ну, тапе́рь старае́ры всё де́лают, е́ты мало́дые − пьют, ку́рют, краду́т.*

Ustępstwa na rzecz innowierców

W przeszłości przestrzegano również zasady, zgodnie z którą podczas przyjmowania innowierców w domu sadzano ich przy osobnym

stole i podawano osobne naczynia[23]. Ponadto innowiercom zabraniano fotografowania obiektów sakralnych, ksiąg liturgicznych i ikon itp.

(22) *I my zdajemy sobie sprawę, że to już końcówka. My wiemy o tym. Kiedyś słyszeliśmy od X***, że z kubka się nie dadzą napić wody, a teraz такоӣ nie ma, że z jednego, i do łaźni razem nie pójdą, a teraz i katoliki się myją i wszyscy razem* [...] *Tak że w ogóle co innego było kiedyś, a co teraz, wszystko по-другóму.*

(23) *To i tak dobrze, że teraz pozwalają, bo kiedyś, pamiętam, w sześćdziesiątym trzecim zdjęcia nie wolno było zrobić. Nie pozwalali. W domu możesz sobie robić, ale gdzie ikony, nie pozwalano* [...].

Prognozy dotyczące przyszłości wspólnoty

W analizowanych wypowiedziach staroobrzędowcy, mówiąc o wymienionych powyżej zmianach, wyrażają obawy związane z przyszłością wspólnoty czy wręcz przekonanie o jej schyłku:

(24) *И дýмаю, ш(т)о.., ш(т)о э́та ешчó так о! и э́та нáша вéра то там ешчó трóху там падéржыцца с песя́т лет. А патóм тадá всё пайдёт в непáметь. Бо за то, што ужó в кáждам дамý éсьтя катóлики и с нáшэй вéры. Эта всё мешáецца.*

(25) *Но éта, éта, się nie oszukujmy, али éта ужэ́ ku końcowi нáша вéра идёт, ku końcowi. Ну, niby ремантýют éту..., éта, éта тóка астáнецца хистóрия. Éта тóка астáнецца хистóрия с éтава. Ну али што, ну ничавó мы не сьдéлаем. Ну, ешчó катóрые, ешчó катóрые... И выхóдют за каталúкав, и пóсьли э́тых каталúкав или каталúчкав хрéстют, катóрые... éсьтя в нас такúе* [...] *Но éта, éта, éта, как то гаварúцца, éта, ешчó раз гаварю́, się nie oszukujmy, тóка éта ужэ́ końcówka нáшэй вéры.*

[23] I. Grek-Pabisowa twierdzi, że zasady tej nie przestrzegano już w latach pięćdziesiątych, por. tamże, s. 296–297.

Wnioski

W swoich wypowiedziach starowiercy regionu suwalsko-augustowskiego (przede wszystkim przedstawiciele starszego pokolenia) stosunkowo często porównują przeszłość z teraźniejszością. Przy ich porównywaniu niejednokrotnie mówią o zmianach, jakie – zdaniem nadawców – dokonały się w ich życiu codziennym, światopoglądzie, systemie wartości i stosunku do własnej odrębności. Zmiany te (m.in. coraz większa liczba małżeństw mieszanych, najczęściej z katolikami, spadająca liczba osób regularnie uczestniczących w nabożeństwach, mniej ścisłe przestrzeganie postów, coraz rzadsze praktykowanie tradycji grupy, używanie w stosunku do dzieci przede wszystkim imion polskich) mogą świadczyć o zbliżeniu staroobrzędowców do polskiego otoczenia oraz o pewnej sekularyzacji ich życia codziennego. Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że religia nie stanowi już dla zauważalnej ich części punktu odniesienia we wszystkich sferach życia. Zdaniem wielu przedstawicieli badanej grupy młodsze pokolenia staroobrzędowców nie uczestniczą już tak aktywnie w życiu religijnym i nie kultywują tradycji grupy, rzadziej posługują się starowierską gwarą.

W analizowanych wypowiedziach można zaobserwować pozytywne wartościowanie przeszłości i negatywną ocenę teraźniejszego stanu rzeczy[24]. Lepiej wykształceni i najbardziej ortodoksyjni przedstawiciele starszych pokoleń staroobrzędowców potępiają wspomniane zmiany, jednak wielu członków starowierskiej diaspory na swój sposób je akceptuje i uważa za naturalną kolej rzeczy. Ponadto wielu staroobrzędowców wyraża obawę o przyszłość wspólnoty czy wręcz przekonanie o jej schyłku.

[24] Warto zauważyć, że krytycyzm oraz dystans wobec młodszych pokoleń oraz niechęć do dokonujących się zmian jest czymś zupełnie naturalnym (zwłaszcza w przypadku osób, które zdają już sobie sprawę z upływu czasu). Stąd może wynikać skłonność do pewnego idealizowania przeszłości oraz demonizowania teraźniejszości. Sprowadza się to do ogólnej formuły „kiedyś było lepiej" lub też „to były czasy", co w istocie raczej powinno brzmieć „kiedyś było inaczej".

Czy rzeczywiście jest to schyłek starowierskiej diaspory w Polsce? O tym, że wcale nie musi tak być, może świadczyć wypowiedź jednej z przedstawicielek starszego pokolenia staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego, w której mówi ona o zmianie stosunku do własnej tożsamości swojego kilkunastoletniego wnuka. Jako dziecko chłopiec irytował się, gdy zwracano się do niego, używając imienia kanonicznego. Prosił, by zwracano się do niego, używając imienia polskiego. Kilka lat później, gdy chłopiec zaczął badać swoje korzenie i dowiedział się, że jeden z jego przodków nosił takie samo imię, zwrócił się do swoich bliskich z prośbą, by od tej pory w stosunku do niego używano wyłącznie imienia kanonicznego. Informatorka zaznacza, że chłopiec szczyci się swoim imieniem i pochodzeniem.

Bibliografia

Głuszkowski M., *Wpływ czynników demograficznych na funkcjonowanie społeczności staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce*, [w:] K. Mikulski, A. Zielińska, K. Pękacka-Falkowska (red.), *Między Wschodem a Zachodem. tom V. Kondycja zdrowotna i demograficzna społeczeństwa polskiego na przestrzeni wieków*, Toruń 2011, s. 205–216.

Głuszkowski M., *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń 2011.

Głuszkowski M., *Asymilacja wyspy językowo-kulturowej. Przypadek młodego pokolenia polskich staroobrzędowców*, [w:] E. Nowicka, M. Głuszkowski (red.), *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, Toruń 2013, s. 271–280.

Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa 1999.

Grek-Pabisowa I., *Niektóre wiadomości o starowierach zamieszkałych na terenie Polski*, [w:] tejże, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa 1999, s. 35–52.

Grek-Pabisowa I., *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.

Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy-Rosjanie w kulturowym i językowym krajobrazie Polski*, [w:] tejże, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa 1999, s. 281–289.

Grek-Pabisowa I., *Zmiany w tradycyjnej kulturze i obyczajowości staroobrzędowców w Polsce*, [w:] tejże, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa 1999, 291–302.

Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa 1977.

Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce, red. I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, Wrocław–Warszawa–Kraków 1980.

Zielińska A., *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa 1996.

Ziółkowska M., *Nieoficjalny system nazewniczy staroobrzędowców z Gabowych Grądów i Boru*, [w:] D. Paśko-Koneczniak (red.), *Współczesne badania nad kulturą, literaturą i językiem rosyjskim*, Toruń 2012, s. 451–461.

Ziółkowska-Mówka M., *Motywy kierujące polskimi starowiercami przy wyborze imienia dla dziecka*, [w:] K. Dembska, M. Głuszkowski (red.), *Rosja w dialogu kultur*, tom I, Toruń 2015, s. 101–114.

Зеньковский С. А., *Русскоестарообрядчество*, Москва 2009.

Мельников Ф. Е., *Краткаяисториядревлеправославной (старообрядческой) церкви*, Барнаул 1999.

Таранец С., *Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – начало XX века)*, т. 1, Киев 2012.

The opposition „the past vs. the present" in the speeches of the Old Believers in the Suwałki-Augustów region

The Russian Orthodox Old Believers who now live in the Suwałki–Augustów region are descendants of Russians who refused to adopt the mid-17th century church reforms as promoted by Tsar Alexei Mikhailovich Romanov and implemented by Patriarch Nikon of Moscow. Old Believers in Poland are an example of ethnic, religious, cultural and linguistic minority. They lived in homogeneous village communities and they managed to maintain their religion, traditions and language through ages. In the last period one can observe many modifications in Old Believers' way of life, in their culture and traditions. Old Believers' who live in the Suwałki–Augustów region often compare the present with the past and they tell about changes that have come about in their way of life, their worldview and their attitude to their own uniqueness. They characterise the past positively and describe the present negatively.

Key words: ethnic minority, religious minority, Old Believers, group identity, Russian dialect

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Marta Zambrzycka
Uniwersytet Warszawski
marta-zambrzycka@wp.pl

Tożsamość zakodowana w ciele. Film *Kroniki Fortynbrasa* Oksany Czepełyk

Artykuł dotyczy kobiecej cielesności jako metafory ukraińskich problemów tożsamościowych. Na podstawie filmu *Kroniki Fortynbrasa* Oksany Czepełyk (2002) pokazuję, jak za pomocą ciała artystka przekazuje treści polityczne, społeczne i kulturalne. Oksana Czepełyk łączy teorię postkolonializmu z teorią feministyczną, analizuje historię Ukrainy, jej tragiczne losy i traumatyczne doświadczenia totalitaryzmu.
Słowa kluczowe: ciało, tożsamość, postkolonializm, feminizm, film

Tematem artykułu jest kobieca cielesność jako forma obrazowania tożsamości postzależnościowej. Na podstawie filmu *Kroniki Fortynbrasa* (2002), autorstwa ukraińskiej artystki współczesnej Oksany Czepełyk[1],

[1] Oksana Czepełyk, ur. 1961 r., współczesna artystka ukraińska, reżyserka, operatorka, scenarzystka. Jest przedstawicielką współczesnej sztuki zaangażowanej, politycznie świadomej, krytycznej wobec rzeczywistości politycznej i społecznej. Laureatka kilku grantów, między innymi w USA, Francji, Hiszpanii, Niemczech. Jej filmy były prezentowane w galeriach na całym świecie, między innymi w MOMA w Nowym Jorku (1998), w ART FAIR w Sztokholmie (1999), muzeach w Berlinie, Wiedniu a także w Los Angeles. Jest autorką około 19 filmów, w tym: *Довгий Марш* z 1999 r., *Інтродукція* z 2000 r. *Віртуальна морська вежа* z 2000, *Вертикальна подорож* z 2001 r. z tego samego roku *Хроніки від Фортінбраса*, *Хор глухонімих* z 2004 r. *Початок* z 2005 r., *Чорнобильська казка* z 2006 r. *Музей* z 2008 r. z tego samego roku *Реальний майстер-клас* czy *У затишку білих акацій* z 2013 r. Oksana

chcę pokazać, w jaki sposób ciało staje się materiałem artystycznym przekazującym treści wykraczające poza kategorie somatyczne. Za pomocą obrazów zniewolonego i dręczonego ciała kobiety artystka podejmuje refleksję nad dziedzictwem kolonializmu, nad traumą zależności i opresji, która kształtuje współczesną tożsamość mieszkańców Ukrainy i całej przestrzeni poradzieckiej. Wykorzystując ciało kobiety, Oksana Czepełyk łączy dyskurs postzależnościowy z refleksją feministyczną.

Film *Kroniki Fortynbrasa* został wyreżyserowany na podstawie zbioru esejów Oksany Zabużko pod tym samym tytułem (ostatnie wydanie książki pochodzi z 2009 roku, większość esejów została jednak napisana w latach dziewięćdziesiątych). Jak stwierdza sama autorka, eseje powstały z potrzeby rewizji okresu totalitaryzmu i pierwszych lat niepodległości. Miały służyć „odtworzeniu historycznej pamięci, restauracji tradycji, uleczeniu historycznej amnezji”[2]. Obie przedstawicielki ukraińskiej kultury łączą tematykę postkolonialną i szerzej, postzależnościową z dyskursem feministycznym. Sytuację kobiety jako podmiotu opresjonowanego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i polityczno-społecznym opisuje Zabużko w wielu swoich esejach oraz przede wszystkim w powieści *Badania terenowe nad ukraińskim seksem*. W *Kronikach Fortynbrasa* pisarka zauważa, że analiza traumy kolonializmu w aspekcie genderowym jest istotnym kierunkiem badań, którego rozwój otwiera w ukraińskiej humanistyce nowe horyzonty poznawcze[3]. Narzędziem opresji jest dla autorki zarówno historyczne do-

Czepełyk w swoich filmach odwołuje się do radykalnych sposobów ukazywania ciała jako metafory politycznej. Kobieca cielesność to motyw przewodni filmów: *Kroniki Fortynbrasa* (2002), w którym traumatyczna przeszłość Ukrainy została ujęta w obraz torturowanej kobiety, *Początek* (2005), gdzie sceny porodu przeplatają się z dokumentalnymi kadrami Majdanu czy *Czarnobylska bajka* (2006), w którym artystka wykorzystuje ciało ciężarnej kobiety jako metaforę płodnej ojczystej ziemi, a akt porodu utożsamia z wybuchem elektrowni.

[2] *Ukraiński palimpsest. Oksana Zabużko w rozmowie z Izą Chruślinską*, Wrocław 2013, s. 217.

[3] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса*, Київ 2009, с. 154.

świadczenie zależności politycznej, jak również patriarchalna kultura[4]. W *Kronikach Fortynbrasa* pisarka definiuje sytuację swojego kraju jako postkolonialną, a jeden z esejów *Жінка автор у колоніальній культурі* poświęca w całości wyobrażeniom ukraińskiej kobiecości i sytuacji kobiety-pisarki w kulturze kolonialnej.

W analizie filmu *Kroniki Fortynbrasa* kluczowym pojęciem jest postkolonializm. Refleksja w tym duchu nie jest nowa w ukraińskiej humanistyce, Ryszard Kupidura zauważa, iż ukraińskie środowiska intelektualne w większości definiują sytuację swojego kraju jako postkolonialną, a dyskurs w tym nurcie rozwija się od 1997 roku, zapoczątkowany artykułem Marka Pawłyszyna *Kozacy na Jamajce: postkolonialne cechy współczesnej literatury ukraińskiej*[5]. Ważnym głosem był artykuł emigracyjnego badacza Myrosława Szkandrija *Literaturoznawstwo i postkolonializm* a także książka tego samego badacza z 2004 roku *W objęciach imperium.* Nie sposób wymienić wszystkich tekstów i autorów, warto wspomnieć jednak o pracy Oli Hnatiuk *Pożegnanie z imperium,* a także o badaniach Mykoły Riabczuka, w tym jego najnowszej książce *Ukraina. Syndrom postkolonialny.* Badacz pisze w niej, iż „metody, idee i wzorce zapożyczone ze studiów postkolonialnych mogą dostarczyć wyraźnej stymulacji analizom ukraińskiego doświadczenia kulturowego”[6]. Swoista wrażliwość postkolonialna dała o sobie znać również w ukraińskiej literaturze lat dziewięćdziesiątych, co widać choćby w prozie Jurija Andruchowycza oraz w twórczości Oksany Zabużko.

Badania postkolonialne są w ukraińskiej humanistyce coraz częściej łączone z refleksją feministyczną, co wpisuje je w szerszą problematykę zależnościową (czy postzależnościową). Społeczny status kobiety bywa transferowany w obszar refleksji nad mentalnością społeczeństwa

[4] M. Riabczuk, *Dwie Ukrainy,* Wrocław 2004, s. 366.

[5] R. Kupidura, *Teoria postkolonialna na Ukrainie,* [w:] *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej,* red. B. Bakuła, D. Dabert, R. Kupidura, E. Kledzik, K. Piotrowiak-Junkiert, Poznań 2015, s. 250–280.

[6] M. Riabczuk, *Ukraina. Syndrom postkolonialny*, Wrocław–Wojnowice 2015, s. 36.

obarczonego totalitarnym dziedzictwem. Genderowo-postkolonialna perspektywa jest charakterystyczna dla wielu ukraińskich badaczek, w tym dla Tamary Hundurowej, Wiry Ahajewej, Niny Zborowskiej czy właśnie Oksany Zabużko, która w swojej twórczości literackiej – tak jak Oksana Czepełyk w filmach – wplatają zależność wynikającą z norm patriarchalnej kultury w szerszy kontekst opresji politycznej i kulturowej. Ścisłą relację między dyskursem postkolonialnym a feministycznym widać również w interesującym mnie filmie Oksany Czepełyk *Kroniki Fortynbrasa*. Artystka wykorzystuje kobiece ciało, wpisując się w szeroki nurt współczesnej humanistyki, podkreślający nierozerwalny związek między cielesnością a tożsamością, między sferą somatyczną i świadomościową. Autorka filmu wykorzystuje kobiecą cielesność wielopoziomowo, odwołując się do utrwalonych w ukraińskiej kulturze kompleksów symbolicznych, jednym z wywiadów stwierdza, że w filmie obala wszystkie ukraińskie mity kobiecości[7].

Ciało kobiety jest w filmie przede wszystkim figurą ojczyzny (kompleks symboliczny kobiety-Ukrainy). Jako zniewolone staje się ciałem ofiary, sugerując stan kolonialnej zależności, upokorzenia, poniżenia. Jest też nagie, obnażone, czym nawiązuje do problematyki seksualnej i jej miejsca w ukraińskim dyskursie kulturowym. Na koniec stanowi płaszczyznę, na którą rzutowany jest obraz kroniki filmowej, czym nawiązuje do koncepcji ciała jako przedmiotu władzy symbolicznej, podstawowego „materiału", na którym kodowane są wzory kulturowe i w którym przechowuje się pamięć historyczna. W filmie znajdujemy więc następujące wymiary cielesności: ciało-ojczyzna, ciało-ofiara, ciało-płciowość/seksualność oraz ciało-tekst (przestrzeń zapisu kulturowego, politycznego i społecznego). Wszystkie one są ze sobą ściśle powiązane.

Zanim przejdę do dokładniejszego opisu poszczególnych wymiarów cielesności, przybliżę krótko fabułę filmu. *Kroniki Fortynbrasa* to

[7] „У *Хроніках* я граю з усіма жіночими кліше — від Мальвіни до Катерини Шевченка і руйную стереотипи", http://ukurier.gov.ua/uk/articles/hudozhnik-i-rezhiser-oksana-chepelik-moyimi-netvor [dostęp: 18.08.2016].

35-minutowy, eksperymentalny obraz, nakręcony w ramach projektu Female ID w 2002 roku i wyświetlany przede wszystkim na wystawach sztuki współczesnej (w 2002 roku w moskiewskiej galerii Marata Gelmana, w 2015 w kijowskim PinchukArtCentre). W pierwszych kadrach filmu widzimy elegancką bizneswoman, która w szykownym kostiumie i butach na wysokich obcasach pewnym krokiem wchodzi do ogromnej, starej i najprawdopodobniej niedziałającej hali przemysłowej. Ta postindustrialna (a zarazem postapokaliptyczna przestrzeń) silnie kontrastuje z młodym, pięknym, zadbanym i zachowującym godną postawę ciałem kobiety. Bohaterka jest żywa i pełna witalności, przestrzeń, w którą wkracza, przywodzi na myśl martwotę, pustkę, ruinę. W odbiorcy rośnie poczucie zagrożenia – jak się wkrótce okaże całkiem słuszne, gdyż kobieta dostaje się szybko w ręce dwóch degeneratów, ułomnych na ciele i umyśle. Te dwie postaci stanowią swoiste kulturowe klisze sugerujące ich antyludzki status. Pierwszy jest odrażającym karłem, czyli mężczyzną-dzieckiem, pełniącym tradycyjnie rolę błazna, pośmiewiska i ofiary szyderstw. Drugi to osoba wyraźnie niedorozwinięta.

Ci dwaj mężczyźni znieważają kobietę i zadają jej szereg tortur, które stanowią linię przewodnią filmu. Kobieta zostaje najpierw przywiązana za ręce i nogi do podwieszonych pod sufitem żelaznych łańcuchów i uniesiona nad ziemią. To odbiera jej możliwość decydowania o sobie. Bohaterka staje się bezwolnym obiektem, poddanym zewnętrznemu działaniu. Następnie oprawcy zdzierają z niej ubranie, golą włosy i zaklejają usta taśmą izolacyjną. Odbierają jej w ten sposób atrybuty statusu społecznego i zdolność wypowiadania się. Naga, niema, bezwłosa, kobieta zostaje upokorzona i sprowadzona do poziomu ciała-mięsa. Oprawcy malują ją, ustawiają na jej ciele różne przedmioty, bawią się dziecinną kolejką elektryczną i kierują obrazy z rzutnika tak, aby fragmenty kroniki filmowej były wyświetlane na jej ciele. Scenom tortur towarzyszy głos zza kadru, komentujący dzieje i sytuację polityczno-kulturową Ukrainy. Oglądając serię tortur zadawanych kobiecemu ciału, słuchamy jednocześnie gorzkiej interpretacji losów państwa (składającej się z fragmentów eseistyki Oksany Zabużko).

Pierwszym, najbardziej oczywistym wymiarem cielesności w filmie Oksany Czepełyk jest metafora ciała-ojczyzny. Artystka odwołuje się do wielu ukraińskich klisz i mitów kobiecości, przede wszystkim zaś do bardzo silnie utrwalonego w ukraińskiej tradycji obrazu kobiety-ojczyzny/kobiety-Ukrainy[8]. Jak zauważa Iryna Zubawina, wcielanie losu ojczyzny w postać kobiecą jest częste w ukraińskiej kinematografii[9]. Wykorzystanie ciała kobiety jako metafory Ukrainy jest też realizacją feministycznego założenia głoszącego, że to, co osobiste, zawsze jest równocześnie politycznym, a ciało nigdy nie funkcjonuje poza kontekstem polityki oraz społeczeństwa. Jest to zresztą – zdaniem Tamary Złobinej – założenie stanowiące motyw przewodni całej twórczości Oksany Czepelyk[10].

W ukraińskiej tradycji ojczyzna łączy się z pojęciami bólu i cierpienia. Ukraina jako płacząca matka czy upokorzona dziewczyna, funkcjonuje w tradycji literackiej od czasów Tarasa Szewczenki. Pole semantyczne związane z ojczyzną zawiera zarówno pojęcia krzywdy, jak i czystości. Upokorzona przez obcych kobieta-ojczyzna jest godna szacunku, miłości i współczucia.

Obraz dręczonej, a nawet gwałconej kobiety-Ukrainy łączy się z kolejnym wymiarem cielesności, mianowicie z pojęciem ciała jako ofiary. Historia Ukrainy została w filmie *Kroniki Fortynbrasa* przedstawiona w obrazie kobiety-ofiary. Ofiarą jest każdy kolonizowany, znajdujący się w sytuacji opresyjnej podmiot. Jednak pojęcie ofiary ma również wymiar autokreacji, gdyż jak pisze Mykoła Riabczuk, każdy kolonizowany naród „stopniowo przyswaja negatywny obraz samego siebie,

[8] A. Nowicki, *Kobieta w literaturze ukraińskiej: współczesne modyfikacje*, [w:] K. Jakubowska-Krawczyk (red.), *Kobieta we współczesnej kulturze ukraińskie*j, Warszawa 2013 s. 45.

[9] І. Зубавіна, *Семіозис тіла в українському кінематографі періоду незалежності*, [w:] K. Jakubowska-Krawczyk i in. (red.), *Ciało i tożsamość w ukraińskiej kulturze, sztuce, literaturze, języku*, Warszawa 2016, s. 22–38.

[10] Т. Злобіна, *Жінка сьогодні: материнство та емансипація у проектах Оксани Чепелик*, „Ukraiński Żurnal", 5/2011 http://ukrzurnal.eu/pol.archive.html/1252/ [dostęp 19.08.2016].

który jest mu narzucany przez kolonizatora”[11]. Jednym z najtragiczniejszych skutków długotrwałego dziedzictwa zależności wydaje się powstanie tożsamości postkolonialnej, której podstawową cechą jest deprecjonowanie własnej kultury. Ten proces wyraźnie widać w realiach ukraińskich, gdzie dyskurs zależności umiejscawia kulturę rodzimą w roli podmiotu podrzędnego, deformuje mentalność, utożsamiając to, co ukraińskie, z „wiejskim” czy „gorszym”, w porównaniu z dominującą kulturą rosyjską[12]. Jak pisze Hanna Gosk, dziedzictwo zależności kumuluje się i wchodzi w różnorodne relacje ze współczesnością. Piętno tego dziedzictwa odciska się zwłaszcza na poczuciu tożsamości jednostkowej i zbiorowej[13]. Negatywny autostereotyp funkcjonuje na wielu poziomach ukraińskiej mentalności. Film Oksany Czepełyk stanowi artystyczną refleksję nad postkolonialnym syndromem współczesnego ukraińskiego społeczeństwa, artystka koncentruje się przede wszystkim na zewnętrznej agresji wobec opresjonowanego podmiotu, kwestia autokreacji pozostaje niejako na boku, można ją jednak dostrzec w całkowicie biernej postawie bohaterki filmu, która poddaje się oprawcom, właściwie ani przez chwilę nie stawiając oporu. Z podmiotu staje się przedmiotem, obiektem czyjejś woli. W obrazie zniewolonego kobiecego ciała Oksana Czepełyk dokonuje artystycznej parafrazy stwierdzenia Oksany Zabużko, iż „Колоніалізм-бо, перетворюючи підбитий народ із суб’єкта власної волі на об’єкт чужої, неминуче відчужує його від себе самого”[14].

Kobieta, która w pierwszych kadrach filmu wzbudzała szacunek i podziw, za sprawą oprawców, staje się godna pożałowania. Znaczna część tortur ma charakter symboliczny, ich celem jest nie tyle zadanie

[11] M. Riabczuk, *Ukraina. Syndrom postkolonialny,* Wrocław 2004, s. 57.

[12] M. Riabczuk, *Eurazja jako eufemizm*, [w:] H. Gosk i D. Kołodziejczyk (red.), *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, Kraków 2014*,* s. 167–179.

[13] H. Gosk, *Postzależnościowe cechy czasu postzależności*, [w:] H. Gosk, D. Kołodziejczyk (red.), *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu…*, s. 301–313.

[14] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса*, Київ 2009, с. 93.

jej realnego cierpienia, ile wyszydzenie opresjonowanego obiektu, jego poniżenie. Ten rodzaj dręczenia sprawia, że sama ofiara stopniowo traci do siebie szacunek. Tak właśnie powstaje wspomniany przez Riabczuka negatywny autostereotyp podmiotu kolonizowanego. Pisze o tym również Oksana Zabużko w *Kronikach Fortynbrasa*: „панівна культура владно нав'язувала українцям той спотворений, гротесковий образ себе, котрий не лишає місця для самоповаги"[15]. Autorka, łącząc dyskurs genderowy z kolonialnym, określa ten proces jako „katerynizację" kultury (od imienia bohaterki Szewczenki, Kateryny, skrzywdzonej i upokorzonej przez „Moskala"). Symbolika kobiety-ojczyzny/ofiary jest w filmie ewidentna, jednak cała twórczość ukraińskiej artystki, podobnie jak eseistyka Oksany Zabużko, pozostaje głęboko zanurzona w dyskursie feministycznym, dlatego nie można sprowadzić jej wyłącznie do poziomu ogólnej metafory kolonizowanego kraju, pomijając zagadnienie seksualności w kulturze ukraińskiej. W ten sposób przechodzimy do kolejnego wymiaru cielesności i jego związków z kobiecą seksualnością.

Problematyka kobiecej seksualności jest w ukraińskiej przestrzeni kulturowej właściwie nieobecna, co można częściowo wyjaśnić sytuacją polityczną, która zmuszała twórców kultury do afirmacji przede wszystkim wartości narodowych[16]. Lidia Stefanowska w tekście *Paradoksy ukraińskiego feminizmu przełomu XIX i XX wieku* podkreśla, że „fundamentalną cechą ukraińskiej historii [była] dominacja idei narodowej nad innymi wymiarami życia"[17]. Stąd ukraińska kobieta zamiast stanowić jednostkę z własnymi pragnieniami i dążeniami stawała się wyrazicielką idei narodowej i uosobieniem tradycyjnych wartości. Pisze

[15] Tamże, s. 97.

[16] O kobiecej seksualności w ukraińskiej literaturze i sztuce: P. Olechowska, M. Zambrzycka, *Ciało i seksualność kobiety. Chortyca Serhija Bratkowa i Badania terenowe nad ukraińskim seksem Oksany Zabużko*, [w:] K. Jakubowska-Krawczyk i in. (red.), *Ciało i tożsamość w ukraińskiej kulturze, sztuce, literaturze, języku*, s. 250–266.

[17] L. Stefanowska, *Paradoksy ukraińskiego feminizmu przełomu XIX i XX w.* [w]: K. Jakubowska-Krawczyk (red.), *Kobieta we współczesnej kulturze ukraińskiej,* s. 12.

o tym również Albert Nowacki w tekście *Kobieta w literaturze ukraińskiej: współczesne modyfikacje*. Autor stwierdza, iż „zarówno w okresie realizmu, jak też i w dobie wcześniejszej, kobiecym bohaterkom literackim przeznaczano niezmiernie ważne role oddanych strażniczek tożsamości narodowej, jednakże zupełnie zapomniano o ich kobiecych problemach i potrzebach”[18].

Podejście to zaczęło ulegać zmianie pod koniec XIX wieku, za sprawą autorek takich jak Łesia Ukrainka, Natalia Kobryńska, Marko Wowczok (Maria Markowycz) czy Olha Kobylanska, Kobieta i jej seksualność stały się ważnym tematem ukraińskiego modernizmu[19], jednak dziesięciolecia dominacji komunizmu ponownie zepchnęły tę tematykę na margines, lansując obraz „kolektywnej kobiety”, najczęściej przedstawicielki proletariatu. Oksana Zabużko w *Kronikach Fortynbrasa* podkreśla, że totalitaryzm nakładał bardzo silne tabu na wszystko, co związane jest z płcią i seksualnością[20]. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych wraz ze zmianą sytuacji politycznej i wzrastającą popularnością postmodernizmu oraz feminizmu problematyka kobiecej seksualności rozwinęła się w pełni. Jak wspominałam wyżej, refleksja feministyczna w ukraińskiej humanistyce oraz literaturze pięknej łączy się z kwestiami politycznej i społecznej zależności, kobieca seksualność rozpatrywana jest w kontekście dziedzictwa kultury patriarchalnej, rozszerzanego na zależność kolonialną. O nierozerwalnym związku kobiecości i zależności pisze dobitnie Oksana Zabużko w *Badaniach terenowych nad ukraińskim seksem.* W jednym z monologów wewnętrznych bohaterki czytamy: „Jesteś kobietą. [...] Twoją krew zaprawiono zależnością”[21].

[18] A. Nowacki, *Kobieta w literaturze ukraińskiej: współczesne modyfikacje*, [w:] K. Jakubowska-Krawczyk (red.), *Kobieta we współczesnej kulturze ukraińskiej*, s. 44.

[19] O roli kobiety, jej seksualności i cielesności w literaturze modernizmu pisze Тамара Гундурова, *ПроЯвлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму,* Київ 2009.

[20] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса*, Київ 2009, с. 155.

[21] O. Zabużko*, Badania terenowe nad ukraińskim seksem*, tłum. K. Kotyńska, Warszawa 2003, s. 25.

W ten sposób przechodzimy do ostatniego wymiaru cielesności, obecnego w filmie Oksany Czepełyk, a mianowicie ciała jako tekstu, uwikłanego w kontekst kultury, norm i płci. Tak rozumiane ciało jest kluczowe w procesie kształtowania się tożsamości, stanowi też przestrzeń zapisu norm społecznych i pamięci historycznej. W *Kronikach Fortynbrasa* ciało kobiety staje się ekranem, na którym wyświetlane są fragmenty kroniki filmowej, prezentującej historię Ukrainy widzianą oczami przeciętnego człowieka, czyli historię, której doświadczamy bezpośrednio, nie zaś jej oficjalną „podręcznikową" wersję[22]. Ten rodzaj percepcji wydarzeń historycznych dotyka jednostkę bezpośrednio, odciska się w jej mentalności, ale również rzutuje na płaszczyznę somatyczną, przejawiając się normach i zakazach dotyczących ekspresji fizycznej, w przekonaniach o wartości ciała. Kontekst historyczny i społeczny determinuje postrzeganie kobiecej cielesności, a zależność „wpisana w ciało" to wynik patriarchalnego układu ról społecznych.

Współczesna humanistyka podkreśla znaczenie „obrazu ciała w kształtowaniu się podmiotu"[23]. Kodowane w ciele i świadomości normy kulturowe mogą stanowić narzędzie opresji, a wiedza o tym, jakie powinno być ciało, służy – zgodnie z koncepcją Michaela Foucaulta – jego szkoleniu i „urabianiu"[24]. W przypadku filmu Oksany Czepełyk narzędziem opresji jest zarówno kolonialna przeszłość Ukrainy, jak i układ ról społecznych oraz wiedza przyswajana przez kobietę od najmłodszych lat życia. Wiedza ta dotyczy przede wszystkim jej podrzędnego statusu społecznego i jest równoznaczna z władzą nad kobiecym ciałem. Jak podkreśla Zbigniew Libera, „władza i wiedza wypisują na ciele pismo blizn"[25]. Te blizny są

[22] І. Зубавіна, *Кінематограф незалежної України. Тенденції, фільми, постамі*, Київ 2007, с.178.

[23] *Historia ciała*, red. J. J. Courtine, t. III, tłum. K. Belaid, T. Stróżyński, Gdańsk 2015, s. 5.

[24] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009, s. 132.

[25] Z. Libera*, Antropologia ciała,* [w:] K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *Doświadczane, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych,* Opole 2008, s.19.

w opisywanym filmie traktowane zarówno metaforycznie, jak i całkiem dosłownie, ciało-tekst doznaje bólu, tortur i upokorzenia. Choć w ostatnich scenach kobieta zostaje uwolniona, pamięć doznanego cierpienia pozostaje zarówno w jej ciele, jak i w świadomości.

W monumentalnym dziele *Historia ciała* czytamy, iż dla sztuki XX wieku ciało staje się „artystycznym medium; zmienia status przedmiotu sztuki na status czynnego podmiotu i nośnika działań artystycznych”[26]. Taką tendencję obserwujemy również w sztuce ukraińskiej, która od końca lat osiemdziesiątych wykorzystuje ludzkie ciało do przekazania treści politycznych, społecznych, historycznych. Za pośrednictwem obrazów ciała artyści podejmują refleksję nad problemami tożsamości ukraińskiego społeczeństwa. Wykorzystując ludzkie ciało jako narzędzie i materiał sztuki, ukazując je jako chore, poddane opresji, martwe bądź obnażone, ukraińscy twórcy budują nowoczesną narrację, której celem jest nie tylko zdefiniowanie współczesnej kultury, ale również przepracowanie traumy i długotrwałej opresji. Warto wspomnieć tu choćby o działalności artystycznej Arsena Sawadowa i jego projektach fotograficznych *Zbiorowa czerwień, Księga umarłych, Donbas-Szokoład*, o działalności fotograficznej Borysa Mychajłowa, zwłaszcza jego projekcie z lat dziewięćdziesiątych *Historia choroby*, czy o twórczości Serhija Bratkowa, którego kontrowersyjna fotografia *Chortyca* wpisuje się – podobnie jak twórczość Oksany Czepełyk – w dyskurs feministyczny i postkolonialny. Sfera somatyczna stanowi też ważny aspekt działalności młodszych twórców, takich jak Mykyta Kadan czy Ołeksandr Wołodarski. Ten ostatni w performance *Tu nie Europa* posłużył się własnym ciałem jako narzędziem protestu, tatuując sobie na plecach krwawą ranę w formie napisu *Здесь тебе не Европа*. Wykorzystywanie ciała jako metafory politycznej i społecznej, sprawia, że sztukę ukraińską należy wpisać we współczesny dyskurs humanistyczny, traktujący cielesność jako „tekst kultury”. Tak rozumiane ciało „mówi o kulturze”, o jej strukturze, normach, wzorach, możliwe jest odczytanie z niego

[26] *Historia ciała*, s. 405.

dziedzictwa opresji i traumy. Wychodząc od ciała, artyści podejmują refleksję nad postkolonialną tożsamością.

Bibliografia

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009.

Gosk H., *Postzależnościowe cechy czasu postzależności*, [w:] H. Gosk, D. Kołodziejczyk (red.), *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, Kraków 2014, s. 301–313.

Historia ciała, t. III, red. J.-J. Courtine, tłum. K. Belaid, T. Stróżyński, Gdańsk 2015.

Kupidura R., *Teoria postkolonialna na Ukrainie,* [w:] B. Bakuła, D. Dabert, R. Kupidura, E. Kledzik, K. Piotrowiak-Junkiert (red.), *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej*, Poznań 2015, s. 250–280.

Libera Z., *Antropologia ciała,* [w:] K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *Doświadczane, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*, Opole 2008.

Nowacki A., *Kobieta w literaturze ukraińskiej: współczesne modyfikacje*, [w]: K. Jakubowska-Krawczyk (red.), *Kobieta we współczesnej kulturze ukraińskiej*, Warszawa 2013.

Riabczuk M., *Ukraina. Syndrom postkolonialny,* Wrocław 2004.

Riabczuk M., *Dwie Ukrainy,* Wrocław 2004.

Riabczuk M., *Eurazja jako eufemizm*, [w:] H. Gosk i D. Kołodziejczyk (red.), *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, Kraków, 2014, s. 167–179.

Stefanowska L., *Paradoksy ukraińskiego feminizmu przełomu XIX i XX w.,* [w:] K. Jakubowska-Krawczyk (red.), *Kobieta we współczesnej kulturze ukraińskiej*, Warszawa 2013.

Ukraiński palimpsest. Oksana Zabużko w rozmowie z Izą Chruślinską, Wrocław 2013.

Zabużko O., *Badania terenowe nad ukraińskim seksem*, tłum. K. Kotyńska, Warszawa 2003.

Забужко О., *Хроніки від Фортінбраса*, Київ 2009.

Злобіна Т., *Жінка сьогодні: материнство та емансипація у проектах Оксани Чепелик*, „Ukraiński Żurnal", 5/2011, http://ukrzurnal.eu/pol.archive.html/1252/ [dostęp: 19.08.2016].

Зубавіна І., *Кінематограф незалежної України. Тенденції, фільми, постаті*, Київ 2007.

Зубавіна І., *Семіозис тіла в українському кінематографі періоду незалежності*, [w:] K. Jakubowska-Krawczyk, P. Olechowska, S. Romaniuk, M. Zambrzycka (red.), *Ciało i tożsamość w ukraińskiej kulturze, sztuce, literaturze, języku*, Warszawa 2016, s. 22–38.

Identity encoded in the body. The movie *Fortinbras Chronicles* by Oksana Chepelyk

The article concerns feminine physicality as a metaphor of the Ukrainian identity. On the basis of the movie *The Chronicles of Fortinbras* by Oksana Chepelyk (2002) I show how the body transmits the political, social and cultural content. Oksana Czepełyk combines theory of postcolonialism with the theory of feminism, she analyzes the history of Ukraine, its tragic fate and the traumatic experience of totalitarianism.

Key words: body, identity, postcolonialism, feminism, movie

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Aniela Radecka
Uniwersytet Wrocławski
aniela.radecka@gmail.com

Ciało jako fundament tożsamości? Próby (re)konstrukcji kobiecej tożsamości na podstawie powieści *Siomga* ukraińskiej pisarki Sofiji Andruchowycz

W centrum rozważań w niniejszym artykule znajduje się powieść *Siomga* i zawarte w niej próby rekonstrukcji kobiecej tożsamości na gruncie postkolonialno-posttotalitarnej rzeczywistości ukraińskiej. Autorka odwołuje się do koncepcji *somatekstu*, feminizmu korporalnego oraz ukraińskiej wersji *herstory*.
Słowa kluczowe: feminizm korporalny, cielesność, tożsamość, ukraińska proza kobieca

Celem niniejszego artykułu jest próba analizy powieści Sofiji Andruchowycz *Siomga* z perspektywy feminizmu korporalnego i teorii postkolonialnej[1]. Feminizm korporalny, jako jeden z odłamów krytyki feministycznej, to prężnie rozwijający się nurt odnoszący się do tekstów kultury zapośredniczonych przez doświadczenie cielesne. Proponuje on

[1] O zasadności zastosowania teorii postkolonialnej na gruncie ukraińskim pisze Tamara Hundorowa, por. Т. Гундорова, *Postorientalizm, romans imigrancki i nowe możliwości studiów postkolonialnych w Europie Wschodniej: Zarys dziejów traktora po ukraińsku Mariny Lewyckiej*, tłum. M. Mularczyk, „Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia", 2/2014, s. 87–106.

odpowiednie instrumentarium do analizy powieści *Siomga*, gdyż sam „feminizm ma szczególny stosunek do problemu ciała. Interesuje się nim znacznie dłużej niż ci, którzy dopiero teraz dostrzegli »historyczną wagę« tego tematu. Brak głębszego zainteresowania cielesnością łączył się zapewne z wielowiekową tradycją uznawanego za nader oczywisty w myśli zachodniej podstawowego dualizmu umysłu i ciała. W kontekście tej tradycji kobieta sytuowana była (i jest nadal) »po stronie ciała«. Umysł był głównie specjalnością mężczyzn”[2].

Według Urszuli Śmietany, w kulturze XX wieku ciało jawi się jako najbardziej trwała, znacząca i rozpoznawalna ikona, swoiste *signum temporis* współczesności i ponowoczesności. Dwudziestowieczny portret ciała ludzkiego to szczególny w swej treści *collage* obrazów medialnych, naukowych, religijnych oraz artystycznych[3]. Dla badaczki staje się więc ono wyjściem do rozważań nad warunkami i kontekstami „somatyzacji” kultury i tożsamości zachodnioeuropejskiej[4], warto jednak zwrócić się w kierunku Europy Wschodniej, tożsamości i kultury wschodnioeuropejskiej, w większości postkolonialno-posttotalitarnej. Znamienny w okresie istnienia ZSRR był brak prawa do świadomego posiadania ciała jako takiego w przestrzeni nie tylko publicznej (oficjalnej, państwowej), ale także prywatnej – całe społeczności zostały go pozbawione. *Homo sovieticus* nie miał prawa do świadomej kontroli nad własnym umysłem czy ciałem – inaczej zachowałby choć odrobinę niezależności od władzy, dla której pozostawał jedynie częścią biernej masy społecznej. Ludzie byli traktowani jak ciała pozbawione tożsamości i zinstrumentalizowane w ramach systemu totalitarnego[5]. Stąd często drogą ucieczki do wolności okazywała się choroba, szaleństwo, melancholia czy w skrajnych przypadkach – samobójstwo.

---

[2] E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2012, s. 16–17.

[3] U. Śmietana, *Od écriture féminine do somatekstu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 1(3)/2003, s. 153.

[4] Tamże.

[5] A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa 2014, s. 9.

Ciało literatury ukraińskiej – przełom epok

Pokolenie pisarzy ukraińskich debiutujące u schyłku ZSRR stawia cielesność na piedestale. Jest ona jednym z podstawowych elementów literackiego postmodernizmu, należy jednak odnotować, mimo istniejących męskich i kobiecych narracji, że najczęściej mamy do czynienia z tą pierwszą. Kobiece ciało w większości przypadków opisywane jest z perspektywy autora mężczyzny, jest uprzedmiotowione, jak w powieściach Jurija Andruchowycza (*Moskowiada, Perwesja*), Wiaczesława Medwid'a (*Życie w haremie*) czy Jurija Pokalczuka (*Z drugiej ręki*). Jak zauważa Wira Agejewa, literatura lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych rozwija się w klimacie oszołomienia wolnością, w obliczu zniesienia potężnych jeszcze niedawno zakazów i tabu, a fabuła często przyozdabiana jest niewymyślną erotyką czy scenami gwałtu. Jedną z cech charakterystycznych wielu tekstów pisanych przez mężczyzn staje się demonstrowanie ordynarnego machizmu[6].

Pierwszym kobiecym głosem na niepodległej Ukrainie jest oczywiście twórczość wybitnej pisarki Oksany Zabużko i jej debiutancka powieść *Badania terenowe nad ukraińskim seksem* (1996). Jak zauważa Rosi Braidotti, to właśnie sztuka kobieca, neutralizując arystotelesowsko-kartezjański aksjomat rozdziału duszy i ciała, spełniając zarazem ważne funkcje demaskatorskie i kontestacyjne wobec idealizujących czy konsumpcyjnych postaw wobec ciała, przypomniała, iż ludzka egzystencja wypełniona jest cielesną treścią, a cielesność jest formułą człowieczego przejawiania się w świecie[7]. Powieść Zabużko w formie *herstory*cznego monologu jest próbą przepracowania postkolonialno-posttotalitarnej traumy, która w ukraińskim wydaniu po 1991 roku przejawia się m.in. jako rozbicie tożsamości jednostki, brak swojego

[6] W. Agejewa, *Kobieta-autor i kobieta-czytelnik we współczesnej literaturze ukraińskiej,* [w:] E. Kraskowska (red.), *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy,* t. 2: *Feminizm,* Warszawa 2005, s. 109–110.

[7] R. Braidotti, *Podmiot w feminizmie,* tłum. A. Borowska, „Kwartalnik Pedagogiczny", 1/2/1995, za: U. Śmietana, *Od écriture féminine…*, s. 154.

miejsca w społeczeństwie, degradacja roli rodziny i wspólnoty, negacja dotychczasowych paradygmatów.

(O)powiedzenie siebie i swojej historii za pomocą intymnego doświadczenia ciała staje się jednym ze sposobów poszukiwania tożsamości w nowej ukraińskiej rzeczywistości, co jest szczególnie traumatyczne dla kobiet. Świadczy o tym chociażby recepcja powieści Zabużko wśród krytyków: oskarżono ją o zamach na społeczną moralność i aurę świętości otaczającą wyobrażenie ukraińskiej kobiety[8]. Autorka w swojej mikropowieści przełamuje obowiązujące tabu, otwarcie pisząc o kobiecej seksualności, cielesności, relacjach damsko-męskich, używając przy tym nienormatywnej leksyki, prowadząc emocjonalną narrację. Wszystko to było do przyjęcia przez krytykę jedynie w wykonaniu autorów mężczyzn, gdy jednak kobieta podjęła się wyzwania opowiedzenia swojej traumy, próby rekonstrukcji losów rodziny i narodu, okazało się to skandalem. Obecność narracji o ciele, szczególnie autorstwa kobiet, pozostaje na gruncie ukraińskiej literatury materią nie do końca przeanalizowaną – niektórzy krytycy czują się usprawiedliwieni, jako przykład cielesności kobiecej analizując jedynie twórczość Oksany Zabużko i nie nawiązując do utworów innych współczesnych autorek. Cielesność staje się jednak tematem, który coraz częściej przykuwa uwagę ukraińskich badaczy i być może stanie się jednym z tematów rozwijanych przez współczesnych krytyków[9].

Siomga – ukraińska *herstory*

Ponad dziesięć lat po debiucie Zabużko Sofija Andruchowycz (ur. 1982), należąca do kolejnego pokolenia ukraińskich pisarek, pisze jedną ze swoich najważniejszych powieści – *Siomga* (2007). Utwór ten odebrano na Ukrainie jako skandal, nie zagłębiono się w niuanse odnoszące się do ukraińskiej rzeczywistości, przemycane przez autorkę pod

[8] W. Agejewa, *Kobieta-autor i kobieta-czytelnik*..., s. 112–113.
[9] Zob. m.in. Я. Поліщук, *Реактивність літератури*, Київ 2016.

powierzchnią pozornie nic nieznaczącego potoku wspomnień głównej bohaterki. Protagonistka powieści w swoich wspomnieniach przywołuje obrazy przemocy (w tym seksualnej) stosowanej wobec kobiet i dzieci, ale krytyka skupiła się przede wszystkim na dosłownych opisach miłości cielesnej i ciała kobiety jako takiego. Świadczy to o tym, iż nadal obowiązuje tabu kobiecego ciała i seksualności w ukraińskiej przestrzeni publicznej. Opowieść głównej bohaterki Sofiji (autorka nadała protagonistce nie tylko swoje imię, ale także nazwisko[10]) oparta jest w dużej części na pamięci ciała. Narratorka w osobie dojrzewającej kobiety odtwarza wydarzenia z dzieciństwa i okresu dojrzewania, a jej światem rządzą emocje: „Mogę wymyślać cokolwiek, mogę zachowywać dokumentalną dokładność, opowiadać to, co wiem, opisywać to, co sama widziałam – a i tak zawsze będę mówić tylko o sobie. Opisując innych ludzi, ich wygląd i słowa – będę opisywać jedynie siebie samą. W innych nie mogę zobaczyć niczego poza swoim odbiciem”[11]. W centrum opowieści jest narratorka, opisująca swoje *ja* w kontekście zaistniałych okoliczności i w odniesieniu do różnych osób. Jedną z kluczowych postaci w powieści jest anonimowy obserwator, który podgląda bohaterkę i jej partnera w ich mieszkaniu: „Teoretycznie mogłabym go do nas zaprosić, żeby naprawił kran w kuchni. Praktycznie już na samą myśl o nim przechodzą mnie ciarki i boję się wrócić do pokoju. […] Nasz pokój, dziesięć metrów kwadratowych – to jego telewizor. Albo akwarium. Albo klatka z chomikami”[12]. Zgodnie z sugestią autorki, która nadała protagonistce powieści cechy autobiograficzne, należy przypuszczać, że powieściowa Sofija to młoda kobieta, wychowana na Zachodniej Ukrainie, a mieszkająca w Kijowie, w budynku przy ulicy Robotniczej 7a, którego nie można odnaleźć na żadnej mapie[13]. Wychodząc od pamięci ciała i procesów w nim zachodzących, opisuje ona otaczającą ją rzeczy-

[10] Zob. S. Andruchowycz, *Siomga*, tłum. M. Petryk, Wołowiec 2009, s. 324.
[11] Tamże, s. 79.
[12] Tamże, s. 6.
[13] Tamże, s. 13.

wistość: „I wtedy ogarnęła mnie panika. On tam jest, za oknem, znów przyszedł, znów na mnie patrzy. Widzi mnie, słyszy mój oddech, ogląda rumieńce na moich policzkach i pasma mokrych, potarganych włosów. Jego wzrok jest tak wyostrzony i wyczulony, że wyraźnie, niczym przez szkło powiększające, widzi najdrobniejsze włoski na moim ciele i może z zamkniętymi oczami narysować na zaparowanej od swojego oddechu szybie kontury bladego znamiona w kształcie motyla, które mam po wewnętrznej stronie prawego uda”[14].

Siomga staje się narracją ciała i o ciele, dlatego też lektura staje się aktem (od)czytania śladów obecności ciała w utworze. Tekst kultury, pozostający w opozycji do paradygmatu fallocentrycznego, może się stać somatekstem, „ilustrującym pewien rodzaj świadomości zapośredniczonej przez ciało, wspierającej się na jego znaczącej, choć niejednoznacznej obecności. Somatekst świadomie sublimuje doświadczenie somatyczne w artystyczną jakość i artykulacja ta, choć silnie zindywidualizowana i zróżnicowana, tworzy pewien typ tożsamości i typ podmiotu, który ją konstruuje”[15]. Powieść Andruchowycz przez pryzmat doświadczenia ciała opowiada historię dojrzewania dziewczynki, nastolatki, a wreszcie młodej kobiety, sublimując owo somatyczne doświadczenie w artystyczną jakość. Według Moniki Świerkosz „ciało to pierwsze miejsce zamieszkania podmiotu i jego punkt orientacyjny na świat. To również główny rezonator dla każdej opowieści podmiotu, ale i kulturowy znak ograniczoności podmiotu wobec świata i Innego”[16]. *Siomga* jest z pozoru opowieścią o jednostce, która za pomocą „wyskrobywania z pamięci”[17] rekonstruuje nie tylko szczegóły z własnego życia, ale także ukraińską rzeczywistość okresu tranzycji. To „próba poskładania człowieka z miliarda szczegółów, znaczących i mało ważnych wydarzeń, wspomnień, ran, obrażeń, traum. Złożenia w jedno, aby póź-

[14] Tamże, s. 8

[15] U. Śmietana, *Od écriture féminine…,* s. 168.

[16] M. Świerkosz, *Feminizm korporalny w badaniach literackich. Próba wyjścia poza metaforykę cielesności*, „Teksty Drugie”, 1–2/2008, s. 83.

[17] S. Andruchowycz, *Siomga*, s. 87.

niej móc rozbić go na drobne kawałki, żeby mieć możliwość składania go znów i znów, za każdym razem dodając coś nowego, zmieniając go po trochu lub w pełni”[18].

Bogusław Bakuła wymienia jako jeden z elementów narracji postkolonialnej tzw. dyskurs o sobie. To „wzmożona autorefleksja dotycząca historii narodowej zależności, jak i spraw, które z niej wyrastają w czasach współczesnych. Swego rodzaju nadmiar tekstów, poświęconych analizie własnej sytuacji, sygnalizuje istnienie sytuacji kryzysowej związanej z chronicznym brakiem wolności, słabością, świadomością klęski historycznej, jaką jest upadek państwa, rozbicie społeczeństwa”[19]. Pokolenie protagonistki *Siomgi* w żadnym wypadku nie jest pokoleniem wolnym od kolonialnej i totalitarnej, traumatogennej spuścizny historycznej. Urodzone w ZSRR, dorasta na przełomie epok, co stawia wiele wyzwań wobec społeczeństwa i jednostki. Częściowo pokolenie to miało styczność z poprzednim systemem, chociażby w okresie wczesnego dzieciństwa: „Przedszkolanki nie musiały udawać. I w snach, i na jawie wyglądały jednakowo strasznie. […] – Porozrywam na kawałki! Rozszarpię! Zaduszę! Zabiję! Zakopię! Ze sraczką i smarkami pomieszam! […] – wściekała się, miotając jak w gorączce. Potem obiema rękami łapała jeszcze jeden fotelik i waliła, waliła, waliła nim o ściany i stół”[20].

Zarówno przedszkole, jak i regularne wyjazdy do nadmorskich sanatoriów stanowiły jedne z elementów sowieckiej codzienności – systemu przepełnionego rytuałami i rygorem, które trzymały społeczeństwo w ryzach. „Władza przekłada się wprost na czas: zapewnia kontrolę nad nim i gwarantuje jego wykorzystanie. Procedury dyscyplinarne wydo-

---

[18] *Софія Андрухович: „Сьомга” – уявний сеанс психотерапії. І стриптиз. І харакірі...,* tłum. własne [http://portal.lviv.ua/ratusha/2007/04/12/143153 [dostęp: 18.10.2016].

[19] B. Bakuła, *Europa Środkowo-Wschodnia i jej (post)kolonialny świat,* [w:] B. Bakuła (red.), *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej. Polska, Ukraina, Węgry, Słowacja*, Poznań 2015, s. 76.

[20] S. Andruchowycz, *Siomga*, s. 141–143.

bywają na jaw linearność czasu, integrującego jedne jego fragmenty z następnymi, zmierzającego ku stałemu punktowi końcowemu”[21]. Obowiązkowym w krajobrazie tworzonym przez Andruchowycz jest szpital psychiatryczny, kolejna z instytucji dyscyplinujących społeczeństwo za pomocą kontrolowania ciała: „Zapomniałam wspomnieć o zapachu – a była to chyba najważniejsza rzecz na terytorium wariatkowa. Nawet zza muru, nawet gdy nie przekraczało się granicy, czuło się już tę ciężką, gęstą, potworną mieszaninę, żrącą i trującą. Zwalała mi się na ramiona, wsączała przez pory skóry, bardzo trudno było się jej pozbyć – to jeden z zapachów, które wżerają się niemal na wieczność. Zapach domu wariatów był jakby pierwotną substancją, Wielką Matką, z której rodził się smak, kolor, obraz i fizyczne ciała”[22]. Dyscyplina ciała pozwala na kontrolę nad jednostką, wiąże się dla niej z przemocą i cierpieniem – w przypadku *Siomgi* posiadanie ciała nie niesie ze sobą praktycznie żadnej korzyści dla protagonistki powieści.

Wnioski

W rzeczywistości wtłaczającej jednostkę w konkretne ramy, dyscyplinujące i ograniczające ją, zwrócenie się ku swojemu ciału staje się ucieczką ze strefy kontrolowanej. Ciało w powieści Andruchowycz funkcjonuje jako „centralna kategoria organizująca materię i kształt (soma)tekstu. Jest imaginarium, zespołem argumentów i znaczeń, struktura retoryczną i estetyczną, a także fundamentem tożsamości”[23]. Rozkładając na części pierwsze swoją osobowość i ciało (nie tylko własne), protagonistka powieści próbuje zrekonstruować swoją tożsamość, ułożyć ją z wielu dostępnych jej elementów. Poszukiwanie tożsamości nie jest w dzisiejszych czasach pojedynczym, odosobnionym przypadkiem,

[21] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 155–156.

[22] Tamże, s. 161.

[23] U. Śmietana, *Od écriture féminine*..., s. 169.

a staje się ono zbiorem problemów, które jednostka dzieli z wciąż rosnącą liczbą ludzi, a w praktyce wręcz ze wszystkimi żyjącymi w epoce „płynnej nowoczesności”[24]. Doświadczenie to wiąże się raczej z jej wytwarzaniem i podejmowaniem wysiłku na rzecz posiadania tożsamości niż tylko jej odkrywanie, jako rzeczy już istniejącej[25].

Kulminacją *Somgi* jest ostatni rozdział *Chcę poznać twój świat wewnętrzny*, który wraz z pierwszym rozdziałem *Pan światła, władca wody* tworzy klamrę kompozycyjną powieści, gdyż łączy je postać postronnego obserwatora. Podglądacz towarzyszy bohaterce w jej próbach skonstruowania tożsamości z pofragmentowanych doświadczeń ciała, wspomnień i zapachów. Cielesność jest tu zarówno przestrzenią, jak i narzędziem ekspresji[26]. Andruchowycz w sposób niejednoznaczny kończy swoją powieść: główna bohaterka zostaje pozbawiona ciała przez mężczyznę, który pragnie przywłaszczyć sobie jej wnętrzności: „Cienkie ostrze rozcięło najpierw promienie słońca, wypędzając je z linii moich obojczyków. A potem chlusnęła fontanną krew, tak czerwona, że mężczyzna nie mógł znieść jej widoku, ale wycierał ją sobie z oczu i nie odwracał spojrzenia – szczęśliwa krew opuściła swoje *więzienie* [podkreślenie – *A. R.*] i przywitała świat potężną fontanną radości życia”[27]. Akt pozbawienia ciała symbolizuje niemożność skonstruowania tożsamości na gruncie ukraińskiej, postkolonialno-posttotalitarnej rzeczywistości. Jest prawdopodobne, że powieściowy podglądacz to postać wyimaginowana; sama bohaterka czuje się obserwowana czy wręcz śledzona, jednak to jej własny umysł, a także wszelkie praktyki dyscyplinujące ciało są dla niej ograniczeniem. Ciało było dla niej więzieniem, które w pierwszej kolejności musiała oswoić, zadomowić się w nim, aby móc wyjść poza jego granice – uwolnić się.

[24] Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2006, s. 15.

[25] Tamże, s. 18.

[26] Zob. U. Śmietana, *Od écriture féminine…,* s. 171.

[27] S. Andruchowycz, *Siomga*, s. 405.

Bibliografia

Agejewa W., *Kobieta-autor i kobieta-czytelnik we współczesnej literaturze ukraińskiej,* [w:] E. Kraskowska (red.), *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy,* t. 2: *Feminizm,* Warszawa 2005.

Andruchowycz S., *Siomga*, tłum. M. Petryk, Wołowiec 2009.

Bakuła B., *Europa Środkowo-Wschodnia i jej (post)kolonialny świat,* [w:] B. Bakuła (red.), *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej. Polska, Ukraina, Węgry, Słowacja*, Poznań 2015.

Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2006.

Braidotti R., *Podmiot w feminizmie,* tłum. A. Borowska, „Kwartalnik Pedagogiczny", 1/2/1995.

Dziadek A., *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa 2014.

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993.

Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2012.

Śmietana U., *Od écriture féminine do somatekstu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki", 1(3)/2003.

Świerkosz M., *Feminizm korporalny w badaniach literackich. Próba wyjścia poza metaforykę cielesności*, „Teksty Drugie", 1–2/2008.

Гундорова Т., *Postorientalizm, romans imigrancki i nowe możliwości studiów postkolonialnych w Europie Wschodniej: „Zarys dziejów traktora po ukraińsku Mariny Lewyckiej*", tłum. M. Mularczyk, „Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia", 2/2014.

Поліщук Я., *Реактивність літератури*, Київ 2016.

Софія Андрухович: „Сьомга" — уявний сеанс психотерапії. І стриптиз. І харакірі..., http://portal.lviv.ua/ratusha/2007/04/12/143153 [dostęp: 18.10.2016].

Body as the foundation of identity? Attempt at (re)constructing the female identity based on *Siomga* by Ukrainian writer Sophia Andrukhovych

The Author analyses Sophia Andrukhovych's novel 'Siomga' (2007) – the story of the leading character, Sofija (the author gave the protagonist her own name) is based in large part on body memory. A young woman, whose first experiences with her own

carnality and sexuality occur during the years of the political turn, recounts the events of childhood and adolescence, and her world is ruled by emotions and feelings. In her memories, Andrukhovych's protagonist evokes the images of sexual violence against women and children and the story itself ends with the dismemberment of her body by a man who craved her viscera. Through the act of depraving of the body the author expressed the inability to reconstruct one's own identity in the Ukrainian postmodern, post-colonial and post-totalitarian reality. The novel can be analysed not only from the perspective of post-colonial and post-totalitarian studies but also within the framework of corporeal feminism.

Key words: corporeal feminism, carnality, identity, Ukrainian women's literature

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Iryna Kononenko
Uniwersytet Warszawski
kononenko@wp.pl

Obraz świata w polskiej i ukraińskiej frazeologii

W artykule jest rozpatrywane jedno z podstawowych zagadnień w lingwistyce współczesnej – językowy obraz świata. Są to badania na podstawie polskiej oraz ukraińskiej frazeologii. Dodane są także przykłady z innych języków w kolejności decydującej o charakterystykach światopoglądu. Kontrastywny charakter pracy pomaga podkreślić specyfikę obrazu świata każdego z narodów, z uwzględnieniem lingwistycznego fenomenu wspólnego dla obu społeczeństw.
Słowa kluczowe: obraz świata, frazeologia, polski, ukraiński, kontrastywny

Pojęcie obrazu świata jest jednym z podstawowych we wszystkich naukach humanistycznych – w filozofii, historii, kulturologii, lingwistyce, literaturoznawstwie, etnografii itp. Ważnym kierunkiem badań jest nauka o językowym obrazie świata, rozpatrywanym jako interpretacja rzeczywistości, która zawiera się w języku i przekazuje zespół sądów o świecie[1]. Podstawy analizy czynnika ludzkiego w procesach językowych są oparte na ideach W. von Humboldta, J. Baudouina de Courtenay, O. Potebni, H. Steinthala, W. Wundta, A. Wierzbickiej i wielu

[1] J. Bartmiński, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata,* [w:]. J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata,* Lublin 1990, s. 110.

kontynuatorów ich myśli[2]. Według Potebni język to sposób duchowego zjednoczenia etnosu, cecha, na podstawie której poznajemy naród, a jednocześnie jedyny i bezdyskusyjny warunek istnienia narodu[3].

Można mówić nie tylko o odzwierciedleniu w języku sposobu rozumienia świata tego czy innego narodu, ale również o ogólnoludzkich, uniwersalnych wyobrażeniach o świecie, na przykład o systemie europejskich wartości, o słowiańskim dziedzictwie, które znajdują swoje odbicie w spokrewnionych lub niespokrewnionych językach. Obraz świata jest charakterystyczny dla każdego człowieka i przejawia się w jego mowie i zachowaniu.

Analiza lingwokulturologiczna zakłada zarówno badania odrębnego języka, jak i porównanie materiału zaczerpniętego z różnych języków. Perspektywiczne wydaje się w tym kontekście zestawienie obrazów świata Polaków i Ukraińców – narodów, które są ze sobą ściśle związane, a jednocześnie każdy ma swój ewolucyjny szlak. Narodowy sposób rozumienia świata przejawia się na różnych poziomach systemu językowego, jednakże priorytetowe w definiowaniu etnolingwalnego myślenia są leksyka i frazeologia. Szczególnie frazeologia stanowi odbicie wielkiego historyczno-kulturowego okresu rozwoju narodów i ich języków[4].

We współczesnym językoznawstwie za frazeologizm (jednostkę frazeologiczną, zwrot frazeologiczny, frazem) uważa się leksyko-grama-

---

[2] Np. W. von Humboldt, *O myśli i mowie,* tłum. E. M. Kowalska, Warszawa 2002; А. А. Потебня, *О некоторых символах в славянской народной поэзии,* [w:] А. А. Потебня, *Слово и миф*, Москва 1989; J. Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys priblematyki,* Wrocław 1995; Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва 1995; І. О. Голубовська, *Етнічні особливості мовних картин світу*, Київ 2004; A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Warszawa 2007; В. В. Жайворонок, *Українська етнолінгвістика: нариси*, Київ 2007; J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata,* Lublin 2009.

[3] А. А. Потебня. *Мысль и язык,* Киев 1993, s. 187.

[4] І. Кононенко, *Українська та польська мови: контрастивне дослідження* / I. Kononenko, *Język ukraiński i polski: studium kontrastywne*, Warszawa 2012, s. 289–352.

tyczną jedność składającą się z dwóch lub więcej komponentów, która stanowi semantyczną całość i jest niepodzielna składniowo. Jednostki frazeologiczne są ściśle powiązane ze stałymi związkami wyrazowymi i przysłowiami, które charakteryzuje podobieństwo do zwrotów frazeologicznych, a jednocześnie odmienność w wielu aspektach.

Baza frazeologiczna języka polskiego i ukraińskiego obfituje w konstrukcje o różnych strukturach i znaczeniach. Część z nich jest zbieżna ze względu na pochodzenie i nie różni się znacznie w obu językach, przez co stanowią klasę wspólnych wyrażeń. Druga, znacznie większa od pierwszej, zawiera frazeologizmy rozbieżne w obu językach w zakresie struktury przy analogicznym doborze komponentów lub różniących się częścią komponentów, motywacją danego zwrotu. Trzecia część stałych zwrotów jest całkowicie rozbieżna w obu językach.

Przeprowadzenie analizy językowego obrazu świata Polaków i Ukraińców zawartego we frazeologii jest mocno utrudnione poprzez brak dwujęzycznych słowników frazeologicznych. Co więcej, istniejące polsko-ukraińskie i ukraińsko-polskie słowniki są niewielkie i rzadko zawierają stałe zwroty. Podstawowym materiałem do badań są zatem jednojęzyczne słowniki frazeologiczne[5]. Jednocześnie warto podkreślić, że nawet podstawowe, akademickie wydania leksykograficzne języka polskiego i ukraińskiego nie rejestrują wszystkich jednostek należących do frazeologicznych zasobów (poza uwagą leksykografów znajdują się takie zwroty jak np.: *od dawien dawna*, *upaść jak długi*, *aby dzień do wieczora*, *dotrzymać kroku*; *бавитися як кішка з мишкою*, *фіга з маком*, *друге дно*, *бити по гаманцю*). Ważnym źródłem materiału stały się korpusy języka polskiego i ukraińskiego[6]. Na przykład w korpusie języka ukraińskiego zarejestrowano zwroty, które nie znalazły się w słownikach frazeologicznych: *тиша перед бурею*, *вішати локшину*

[5] *Словник фразеологізмів української мови,* ред. В. О. Винник, Київ 2003; *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami,* oprac. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz, Warszawa 2007.

[6] nkjp.pl; www.mova.info.

на вуха, *задати задачу*, *як гарячі пиріжки* itp. Jednakże również korpusy na dzień dzisiejszy nie są dostatecznie rozbudowane i czasami nie rejestrują nawet popularnych wyrażeń (*znikać z horyzontu*; *сміятися на всю губу*, *помішалося в голові*). W związku z tym materiał do badań został rozszerzony o zasoby internetu, a także przykłady z literatury pięknej i prasy.

Istotnym aspektem poznania charakteru językowego obrazu świata jest badanie procesów tworzenia jednostek frazeologicznych, wyjaśniania podstawy motywacyjnej idiomu, tzn. jego formy wewnętrznej. Część stałych zwrotów w obu badanych językach ma jasną motywację, która jest oparta na spostrzeżeniach dotyczących życiowych realiów i ich obrazowego przemyślenia. Na przykład wyrażenia *stary wróbel* // *старий горобець* są zbudowane na obserwacji tych ptaków (zachowanie młodego i doświadczonego wróbla znacznie się różni) [por. również *być jak pączek w maśle*; *падати як камінь*].

Jednakże treść formy wewnętrznej jednostek frazeologicznych może być uświadomiona jedynie przez użytkowników języka narodowego. Na przykład tylko Polak jest w stanie bez zastrzeżeń zrozumieć obrazową treść frazeologizmu *nosić koszulę w zębach* (tzn. „być małym dzieckiem") [por. ukr. *пішки під стіл ходити*]. Z jednej strony takie przykłady wykazują światopoglądowe fenomeny, z drugiej stanowią problem w dialogu międzykulturowym.

Część dawnych frazeologizmów utraciła w pewnym stopniu lub całkowicie motywację (formę wewnętrzną), na podstawie której zostały stworzone, np. *robić kogoś na szaro*, *śmiać się jak głupi do sera*; *на руку ковінька*, *спійматися на гарячому.* Frazeologizmy, w których zatarła się motywacja, stają się podstawowym przedmiotem badań etymologii frazeologicznej, której rezultaty powinny być zamieszczone w słownikach. Wyznaczenie pochodzenia polskich i ukraińskich frazemów[7] jest trudne

[7] M. Basaj, D. Rytel, *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej,* Wrocław 1982; О. С. Юрченко, *Формування фразеологічного фонду української літературної мови (кінець XVIII – поч. XIX ст.),* Харків 1984; А. Івченко, *Українська на-*

przede wszystkim dlatego, że takie jednostki mają mówiony charakter i często nie są zarejestrowane w dawnych źródłach pisanych. Trudności w odtworzeniu sposobów konstruowania zwrotów i niejednoznaczność ich pochodzenia stały się przeszkodą w stworzeniu słowników etymologicznych polskiej i ukraińskiej frazeologii. Perspektywicznym kierunkiem w leksykografii jest również przygotowanie etymologicznego słownika frazeologicznego języków słowiańskich.

Ze względu na pochodzenie polskie i ukraińskie frazemy dzielą się na rodzime i zapożyczone. Do rodzimych należą wyrażenia, które zostały odziedziczone z indoeuropejskiego lub prasłowiańskiego języka, lub rozwinęły się na własnym, tzn. polskim i ukraińskim, gruncie. Narodowy obraz świata zawiera w sobie część inwariantną wspólną z innymi językami oraz część specyficzną.

Oczywiście frazeologizmy funkcjonowały jeszcze za czasów języka praindoeuropejskiego. Jest także zrozumiałe, że nie zachowały się pamiątki pisemne z tamtych czasów, a frazeologiczne zasoby Indoeuropejczyków mogą być rekonstruowane jedynie za pomocą metody porównawczo-historycznej. Idiomatyzacja starych zwrotów może być spowodowana dawnymi wierzeniami. Internacjonalnymi frazeologizmami są np. *wstać lewą nogą* // *встати з лівої ноги*. Jeszcze za czasów antycznych uważano, że prawa część ciała jest związana z sukcesem, czystością, ze wszystkim, co pozytywne (por. *prawda*, *prawo*; *правда*, *право*, *правильний*), a lewy bok – z przeciwnymi zjawiskami, por. ang. *get out of bed with left leg,* fr. *se lever du pied gauche*. Te wyobrażenia zostały utrwalone przez Słowian w pogańskich, a następnie chrześcijańskich wierzeniach. Zwroty podobne do frazeologizmów *być w siódmym niebie* // *бути на сьомому небі* istnieją w wielu językach świata, co jest związane z dawnymi wyobrażeniami o budowie świata (to wyrażenie pojawiło się w traktatach starożytnych Greków, w Biblii,

---

родна фразеологія: ономаціологія, ареали, етимологія, Харків 1999; W. Chlebda, *Elementy frazematyki: Wprowadzenie do frazeologii nadawcy,* Lask 2003.

Koranie i Talmudzie)[8]. Często frazeologizmy stanowią jedyne świadectwo wyobrażeń o otaczającym świecie ówczesnych mieszkańców Europy i częściowo Azji. Por. również wyrażenia typu: pol. *wodzić za nos* // ukr. *водити за ніс* // ros. *водить за нос* // niem. *an der Nase herum* // ang. *lead somebody by the nose;* pol. *brać byka za rogi* // ukr. *брати бика за роги* // fr. *prendre le taureau par les cornes;* pol. *ni ryba, ni mięso* // ukr. *ні риба ні м'ясо* // białorus. *ні рыба ні мяса* // ang. *niether feish nor flesz* // niem. *Nich Fisch nich Fleisch.* Jak widać, niektóre zwroty funkcjonują na przestrzeni kilku tysięcy lat i są dowodem nie tylko na wspólną historię różnych narodów, ale również uniwersalizm fenomenów determinowanych kulturowo.

Mentalność narodowa jako typ świadomości Polaków i Ukraińców wyrasta ze wspólnych korzeni wspólnoty słowiańskiej. Cechy językowego świata Słowian są związane z długim etapem wspólnego rozwoju cywilizacyjnego. Zjawiska zachodzące w języku polskim i ukraińskim świadczą o wspólnej dominancie w postrzeganiu świata przez Słowian, por. wyrażenia ze słowami *sokół // сокіл*, *mak // мак*, *lipa // липа* itp.

Jednocześnie można zaobserwować pewne różnice mentalnych stereotypów narodów słowiańskich i użytkowników innych języków europejskich, por. np. niemożliwe dla Słowian porównania: ang. *to be drunk as an owl // być pijanym jak sowa*; ang. *as American as apple pie // amerykański jak szarlotka*; fr. *boire comme une dreneuille // pić jak żaby.*

Część frazeologizmów o wspólnym słowiańskim pochodzeniu jest związana z pogańskimi wierzeniami. Postacią centralną słowiańskiego i bałtyckiego pogańskiego panteonu był Perun – bóg potężnych sił nieba, błyskawicy i gromu, a także wojny (o czym pisano również w *Powieści minionych lat*), por. w języku ukraińskim *Перунів день*, *Перунів тиждень*, *Перунова п'ятниця*; przestarzały obecnie zwrot *метати перуни,* który jest ekwiwalentem zwrotu *метати громи та блискавки.* W języku polskim *piorun* to „grom", który jest używany we frazeologi-

[8] А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова, *Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник*, Санкт-Петербург 2001, с. 399–400.

zmach *do Pioruna* itp. Z czasów pogańskich zachowały się także takie idiomy jak np. *wbić klin // вбити клин*; *oko za oko*, *ząb za ząb // око за око, зуб за зуб.*

Jak zaznacza L. H. Skrypnyk z języka prasłowiańskiego przeszły przede wszystkim zwroty frazeologiczne, „które są skoncentrowane wokół nazw części ludzkiego ciała”[9], por. np. *zwiesić nos // вішати ніс* itp. Jednocześnie część frazeologizmów ze słowami z zakresu tej grupy leksykalno-semantycznej istotnie różni się w językach słowiańskich, szczególnie ma to miejsce w języku polskim i ukraińskim, por. np. zwroty ze słowami *głowa // голова //*, *nos // ніс*, *serce // серце* itp.

Okres, w którym nastąpiło rozgałęzienie wspólnego języka prasłowiańskiego na odrębne języki albo grupy języków, charakteryzuje się dużą ilością frazeologicznych zapożyczeń, kalek, które były przetłumaczone dosłownie lub z niewielkimi zmianami. Wspólne dla wszystkich języków stały się biblizmy, które weszły do użytku na terenach słowiańszczyzny dzięki możliwości korzystania ze wspólnego dla nich języka cerkiewnosłowiańskiego, stworzonego przez Cyryla i Metodego, por.: *od Adama i Ewy // від Адама і Єви*; *posypać głowę popiołem // посипати голову попелом.* W czasie kształtowania się języków narodowych do Słowian trafiły frazeologiczne mitologizmy (starogreckie i łacińskie), por.: *węzeł gordyjski // гордіїв вузол*; *robić z muchy słonia // робити з мухи слона.* Frazeologiczne biblizmy i mitologizmy wchodzą w zakres językowych elementów, które łączą w sobie słowiański i ogólnoeuropejski świat językowy.

Podobieństwo struktury leksykalnej i semantyki wielu słowiańskich frazeologizmów nie zawsze świadczy o powstaniu tych zwrotów we wspólnej epoce historyczno-kulturowej, ale o późniejszych kontaktach międzyjęzykowych. Niestety dokumentalna baza podobnych „przejść” z jednej mowy do innej jest dość ograniczona, co nie pozwala na jednoznaczne określenie etymologii zwrotu. Istnienie wspólnych zasobów polskich i ukraińskich frazeologizmów można wyjaśnić nie tylko po-

[9] Л. Г. Скрипник, *Фразеологія української мови*, Київ 1973, с. 149.

przez ich indoeuropejskie lub ogólnosłowiańskie pochodzenie, jednakowymi źródłami zapożyczeń, ale również warunkami bytowania na wspólnym czy sąsiedzkim terytorium, por. myśl, że „w tradycyjnie dwujęzycznym środowisku ukraińskiej i polskiej szlachty kształtowały się i utrwalały zwroty frazeologiczne, które następnie przeszły do wspólnego zasobu języka ukraińskiego i polskiego”[10], np.: *pójść z torbami // піти з торбами*, *jak Filip z konopi // як Пилип з конопель*.

Część etymologicznie powiązanych frazeologizmów z zakresu języka polskiego i ukraińskiego zmieniła swoje znaczenie. W obu językach duże zmiany zaszły w licznej grupie idiomów prasłowiańskich, nieco mniejsze – w zapożyczonych w dawnych czasach, por. semantykę frazeologizmów *wypłynąć na czyste wody* (‘wyjść z trudnej sytuacji, pokonać trudności’) i *виплисти на чисту воду* (‘розкритися, стати відомим’). Takie zwroty tworzą pary międzyjęzykowych homonimów i paronimów frazeologicznych. Są to jednostki językowe podobne pod względem brzmienia i leksykalnego składu, bliskości struktur gramatycznych przy jednoczesnym zupełnym lub częściowym zróżnicowaniu semantycznym. Istotnymi modyfikacjami z zakresu semantyki odznaczają się, m.in. takie pary prasłowiańskich z pochodzenia zwrotów: *wpaść w oko – впасти в око; (aż) uszy puchną – (аж) вуха пухнуть, na rękę – на руку*. We frazeologizmach – homonimach międzyjęzykowych – odbija się ewolucja zmian znaczeń słów-komponentów i samych zwrotów. Na przykład semantyka ukraińskiej jednostki frazeologicznej *з серцем* (‘сердито, з гнівом, із злістю’) jest związana z dawnym korzeniem *срьдь* – ‘gniew, złość’[11]. W języku polskim *z sercem* oznacza ‘sumiennie, rzetelnie, chętnie’. W ten sposób obraz świata zawarty w międzyjęzykowych homonimach frazeologicznych i paronimach, mimo zewnętrznego podobieństwa, okazuje się niesymetryczny. Rozbieżności

[10] Л. Ткач, *Перспективи дослідження українсько-польських взаємин у соціолінгвістичному аспекті,* „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 17–18/2004, s. 99.

[11] O pochodzeniu wyrazu *серце*: *Етимологічний словник української мови*, т. 5, Київ 2006, с. 222.

w semantyce międzyjęzykowych homonimów frazeologicznych stanowią znaczną trudność dla tego, kto włada językiem polskim i ukraińskim. Możliwość błędnego zrozumienia homonimicznego frazeologizmu jest większa w tych przypadkach, gdy kontekst nie „podpowiada" znaczenia zwrotu, por. użycie polskiego *dać dęba* „uciec" i українського *дати (врізати) дуба* „umrzeć": 1. Monarchini po trzech minutach *dała dęba* wraz z księciem małżonkiem (W. Kopaliński). 2. Можна й *дуба врізати*, моржуючи (Ю. Збанацький)[12].

Liczne są frazemy, które są podobne pod względem ogólnego znaczenia, ale wariantywne pod względem wchodzących w skład komponentów. Świadczą w ten sposób o różnym kulturowo-historycznym doświadczeniu polskiego i ukraińskiego narodu, por. np.: *nie dać sobie w kaszę dmuchać // не дати собі плюнути в борщ*; *przyczepił się jak rzep psiego ogona // пристав як репях до кожуха*; *być pod pantoflem // бути під каблуком.*

Językowy obraz świata każdego narodu najwyraźniej odbija się w zwrotach, które wyrosły na narodowym gruncie. Takie frazemy ukazują wydarzenia historyczne, fakty, tradycje narodowe, mentalne stereotypy. Na przykład polski zwrot *od Sasa do Lasa* powstał w XVIII w., kiedy polska szlachta była podzielona na zwolenników Augusta II Mocnego i Stanisława Leszczyńskiego, ówczesnych kandydatów do tronu. Wyrażenie *wyjść jak Zabłocki na mydle* powstało na bazie konkretnego wydarzenia: szlachcic Cyprian Zabłocki chciał uniknąć myta za przywiezione mydło i podczas transportu Wisłą zanurzył skrzynie z mydłem w wodzie. W rezultacie mydło się rozpuściło. Ten fakt został odnotowany przez świadomość społeczną i utworzony frazeologizm zaczął przekazywać znaczenie „zrobić zły biznes". Por. ukr. *Мамаєве побоїще, вольний козак, набігти мов (татарська) орда.* Do kultu-

[12] Semantyczna rozbieżność około 100 grup ukraińsko-polskich międzyjęzykowych homonimów frazeologicznych została opisana w słowniku: І. Кононенко, О. Співак, *Українсько-польський словник міжмовних омонімів і паронімів*, Київ 2008, с. 308–342.

rowo determinowanych fenomenów należą zwroty z folkloru – z pieśni i bajek, por. *bajka o żelaznym wilku*, *za króla Ćwieczka*; *ясний місяць*, *коса до (нижче) пояса*.

Rodzime frazeologizmy są także powiązane z życiowymi spostrzeżeniami. Wśród wielkiej grupy frazemów o powszednim charakterze, które odzwierciedlają narodowe wyobrażenia o świecie, można wymienić np. polski zwrot *ciche dni*, czyli czas, kiedy małżonkowie nie rozmawiają ze sobą z powodu konfliktu. Semantyka tego frazeologizmu jest dla Ukraińców niezrozumiała. W dawnych czasach ukraińska rodzina dwa razy dziennie zbierała się za stołem. Przed jedzeniem modlono się i proszono wzajemnie o wybaczenie za wszelkie wyrządzone krzywdy, dlatego sytuacje, w których mąż i żona ze sobą nie rozmawiają w wyniku kłótni, nie mogły się wydarzyć. W dzisiejszych czasach tradycja wzajemnego wybaczania przed obiadem zanikła, ale stereotypowo ukraińskie małżeństwa rozmawiają ze sobą w dowolnej sytuacji. Por. również: *narobić bigosu*, *jakby go wymiotło*; *ні в тин ні в ворота*, *як муха в спасівку*.

Narodowokulturowe zabarwienie frazemów wyraża się zarówno w ich ogólnej semantyce, obrazowości, jak i w leksykalnym składzie jednostek frazeologicznych. Przykładem są słowa-symbole. Wspólne pochodzenie i wzajemne wpływy języka polskiego i ukraińskiego, podobieństwo mentalnych cech obu narodów doprowadziły do zbliżenia ich systemów językowo-symbolicznych. Jednocześnie w języku polskim i ukraińskim można zaobserwować grupy słów wchodzących w skład zwrotów frazeologicznych, które są całkowicie lub częściowo rozbieżne pod względem semantyki symbolicznej. Są to nazwy zwierząt, roślin, etnograficznych przedmiotów; część nazw w jednym języku występuje jako symbol, w innej zaś nie, por.: *bóbr // бобер*, *kogut (kur) // півень*, *ręcznik // рушник*.

Bliska do grupy słów-symboli jest grupa leksemów-słów kluczowych, które są „wyjątkowe i charakterystyczne dla odrębnej kultury”[13].

[13] A. Wierzbicka, *Słowa klucze*…, s. 17; por. taż, *Semantics, Culture and Cognition: Universal, Human Concepts in Culture – Specific Configurations*, New York 1992.

W języku polskim do sfery kluczowych nazw wchodzi leksem *piwo*. Dawne tradycje picia piwa potwierdzają współczesne badania socjologiczne, zgodnie z którymi również w dzisiejszych czasach najbardziej popularnym wśród Polaków napojem alkoholowym jest właśnie piwo (dane Ipsos). Warto przypomnieć znany polski żart o tym, że Słowianie dzielą się na trzy grupy: pijących wódkę, wino albo piwo. Leksem *piwo* stał się podstawą wielu jednostek frazeologicznych, por. *nawarzyć piwa; pić piwo*, *którego się nawarzyło*; *małe piwo*. Tego typu konstrukcje nie występują w języku ukraińskim.

W języku ukraińskim do grupy leksemów-słów kluczowych należy słowo *сало*. Ten leksem wiąże się dla Ukraińców z oceniającymi skojarzeniami. Większość frazeologizmów ze słowem *сало* ma silnie wyrażoną negatywną lub ironiczną ocenę, por.: *залити сала за шкуру*, *на комариному салі*, *як салом по губах*.

Stałe zwroty w języku polskim i ukraińskim są zgrupowane wokół słów, które tworzą podstawowe grupy tematyczne, wśród których wyróżnia się nazwy: części ciała (somatyzmy) [*mieć w jednym palcu*; *стати на власних ногах* itp.], zjawiska przyrodnicze (*bujać w obłokach; напустити туману)*, faunę (faunonimy) [*za pianą kura*; *ведмідь на вухо наступив*], florę (floryzmy) [*gdzie pieprz rośnie*; *топтати ряст*], liczby (*przegnać kogoś na cztery wiatry*; *знати як свої п'ять пальців*) i wiele innych. Można również wyodrębnić grupy jednostek leksykalnych, które często tworzą stałe zwroty tylko w jednym z analizowanych języków. W języku polskim grupy frazeologizmów tworzą się wokół leksemu *pietruszka* (*pietrucha*), *but*, *figiel* itp., w języku ukraińskim wokół słów *клепка*, *решето*, *макітра* itp., np.: *ni z gruszki, ni z pietruszki*; *siać pietruszkę*; *ni z gruchy, ni z pietruchy*; *без клепки в голові*, *розсохлися клепки*, *вставляти клепки.* Charakterystyczną dla polskiego i ukraińskiego językowego obrazu świata grupę zwrotów frazeologicznych tworzą nazwy własne – antroponimy i toponimy. Konstrukcje frazeologiczne z nazwami własnymi są z reguły specyficzne dla danego narodu, w języku polskim i ukraińskim elementy onomazjologiczne również się nie powtarzają: *Anglik z Kołomyi*, *obrona Często-*

chowy, *pamiętać króla Ćwieczka*; *за царя Тимка*, *Христя в намисті*, *на Миколи та й ніколи.*

Podczas analizy charakterystycznych dla danego języka zwrotów frazeologicznych niezmiennie powstaje pytanie o możliwości przekładu takich jednostek. Motywacja wielu współzależnych frazemów różni się w języku polskim i ukraińskim, jednakże przekazują one to samo znaczenie, por.: (*wybierać się) jak sójka za morze // (вибиратися) як чумак по сіль*; *uszy do góry! // держи хвіст трубою (пістолетом)*; *włożyć kij w mrowisko // розворушити осине гніздо.* Podczas przekładu zanika narodowo-kulturowy obraz, który wyróżnia obraz świata każdego narodu spośród innych. Na przykład polskie wyrażenie *smalić cholewki* jest związane z czasami, kiedy chłopiec, który wybierał się na spotkanie z dziewczyną, opiekał (smalił) buty, aby ładniej wyglądały. Ukraiński odpowiednik *підбивати клинці* jest oparty na sytuacji podziału ziemi między mieszkańcami wsi (rodzinie dziewczyny, która się podobała, dodawano nieco ziemi – tzw. клину).

Przekład idiomów o zabarwieniu etnograficznym, szczególnie w tekście literackim, stanowi jeden z podstawowych problemów translatoryki. W przekładzie literackim należy zachować etnolingwalne wyrażenie. Na przykład w języku polskim podstawowe frazeologizmy oznaczające odmowę swatania to *dać kosza*, *dać (podać) czarną polewkę*. Ekwiwalentem tych polskich synonimicznych zwrotów jest w języku ukraińskim frazeologizm *дати (піднести) гарбуза*. Wybitny ukraiński poeta i tłumacz Maksym Rylski podczas przekładu *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza zetknął się z problemem przekazu zwrotu *podać czarną polewkę*. Rylski stworzył wyrażenie *чорна підлива.* Tłumacz mógł skorzystać z idiomu *піднести гарбуза*, ale w tym wypadku zniknąłby polski koloryt, por.:

I już oświadczać, lecz pomiarkowano,
I czarną mu polewkę do stołu podano (A. Mickiewicz);

Як не примітив пан (а був на все кмітливий),
то, затаївшися у справедливім гніві,
підливи чорної звелів йому налить (tłum. M. Rylski).

Część polskich i ukraińskich frazeologizmów nie ma odpowiedników w innym języku. Idiomy tego typu świadczą o wyjątkowości sposobu rozumienia świata przez użytkowników danego języka, o zwracaniu przez nich szczególnej uwagi na pewne zjawiska i cechy, o specyficznych mentalnych asocjacjach. W języku ukraińskim nie istnieją komparatywne zwroty, które charakteryzowałyby „nudzenie się" albo „to, co nudne", natomiast polscy użytkownicy języka stworzyli frazeologizmy *nudzić się jak mops* i *nudny jak flaki z olejem*. Ukraińcy wiedzą, czym są puste obietnice wyborcze, a jednak stały analog do polskiego wyrażenia *kiełbasa wyborcza* nie powstał. Frazeologizmy nieposiadające ekwiwalentu oddaje się podczas przekładu opisowo lub jednym słowem, np. *kurek na kościele // флюгер*, *strachy na Lachy // безпідставні побоювання*, *довгий карбованець // duży i lekki zarobek.*

Polskie i ukraińskie zasoby frazeologizmów wzbogacane są stale. Odbicie w językowym obrazie świata różnych narodów, również polskiego i ukraińskiego, znajdują procesy globalizacyjne. Tradycja uniwersalizmu frazeologizmów-zapożyczeń, która została zapoczątkowana już poprzez przyswojenie biblizmów i mitologizmów, odradza się i rozpowszechnia. Można zaobserwować pojawienie się bliskich pod względem obrazowości zwrotów różnych językach świata. Takie wyrażenia jak *wisienka na torcie // вишенька на торті, pachnąć naftaliną // пахнути нафталіном, napisać lewą nogą // написати лівою ногою, wisieć na telefonie // висіти на телефоні, wezwać na dywanik // викликати на килим* itp. stały się internacjonalizmami. Podobne frazeologizmy są dowodem na stworzenie pewnego europejskiego, a nawet jeszcze szerszego lingwokulturowego konglomeratu. Procesy przyswojenia jednostek frazeologicznych jednego typu odbywają się w dzisiejszych czasach na tyle szybko, że czasami nie jest możliwe ustalenie pierwotnego źródła ich utworzenia, por. zwroty typu *dwa w jednym // два в одному*, które w zmienionej formie weszły do użytku w różnych językach świata poprzez reklamę szamponu.

Narodowo nacechowane idiomy pojawiają się w języku polskim i ukraińskim rzadziej, jednak rozwój systemów frazeologicznych kosz-

tem rodzimych konstrukcji trwa nieustannie. Ważnym źródłem uzupełniania stałych związków staje się język profesjonalny, slangowy i język mediów, np.: *na garnuszku rodziców, dwa na szynach, trzymać w zamrażarce; ланцюгова реакція, чорнобильський синдром, ворушити булками.*

W porównaniu z ukraińskim język polski częściej wchłania frazeologizmy z tekstów literackich bądź filmów. Autorami wyrażeń, które stały się współczesnymi polskimi frazeologizmami, są pisarze i działacze kultury, jak: S. Mrożek, J. Chmielewska, J. Przybora, A. Osiecka i wielu innych, por. np.: wyrażenia J. Chmielewskiej: *krowo niebiańska!, wzrostu siedzącego psa, wymyślał mu brukowanymi słowami*, por. również frazeologizm *tego by Mrożek nie wymyślił*. Źródłem polskich frazeologizmów stały się też kultowe filmy, np.: „Sami swoi", „Rejs", „Miś", „Seksmisja", por. np.: *świńska rura nie miś* („Miś"), *widzę ciemność* („Seksmisja"), *w tak pięknych okolicznościach przyrody* („Rejs"), *dzień świra* (tytuł filmu).

Przykłady rozwoju ukraińskiego systemu frazeologicznego dzięki współczesnym dziełom sztuki lub szlagwortom z filmowych dialogów są nieliczne. Można spotkać kalki z kultowych filmów zagranicznych lub radzieckich, z filmów animowanych. Wśród frazeologicznych „nowinek" można wymienić *дістати вухо від оселедця* (z pol. *dostać ucho od śledzia*), który wszedł do użycia za sprawą popularnego filmu J. Machulskiego „Vabank 2", por. w tekście: – *Чи вживаєте якісь наркотичні речовини, алкоголь, лікувальні препарати? … – …молоко, дурман, хліб, сіль, вухо від оселедця… – автоматично почав я…* (С. Поваляєва).

Językowy obraz świata każdego narodu tworzy się na przestrzeni tysiącleci i charakteryzuje się w dużej mierze stałością. Jednak narodowy światopogląd nie jest zastygłą konstrukcją. W porównaniu z leksyką frazeologia reaguje na zmiany nieco wolniej, o ile jest to związane z procesami nadawania wyrażeniom i zwrotom nowego sensu, pojawianiem się asocjatywnych paraleli. Niejednego stulecia trzeba było użytkownikom różnych języków, aby pies, który w idiomach jest charakteryzowany ne-

gatywnie, z czasem stał się uosobieniem pozytywnych cech, por. *wierny jak pies* // *вірний як пес*. Współczesny proces idiomatyzacji zachodzi znacznie szybciej.

Językowe obrazy świata Polaków i Ukraińców są z jednej strony zbliżone i podobne, z drugiej natomiast – każdy z tych języków wykazuje cechy charakterystyczne, które w ten czy inny sposób odzwierciedlają narodowe archetypy. Porównawcza analiza polskiej i ukraińskiej frazeologii otwiera możliwości odkrycia na tle wspólnych dla obu języków zjawisk specyfiki konceptualizacji świata przez oba narody.

Bibliografia

Anusiewicz J., *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki,* Wrocław 1995.

Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata,* Lublin 2009.

Bartmiński J., *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata,* [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata,* Lublin 1990, s.103–120.

Basaj M., D. Rytel, *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej,* Wrocław 1982.

Chlebda W., *Elementy frazematyki: Wprowadzenie do frazeologii nadawcy,* Lask 2003.

Humboldt W. von, *O myśli i mowie,* tłum. E. M. Kowalska, Warszawa 2002.

Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami, oprac. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz, Warszawa 2007.

Wierzbicka A., *Semantics, Culture and Cognition: Universal, Human Concepts in Culture – Specific Configurations*, New York 1992.

Wierzbicka A., *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Warszawa 2007.

Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И., *Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник*, Санкт-Петербург, 2001.

Голубовська І. О., *Етнічні особливості мовних картин світу*, Київ 2004.

Етимологічний словник української мови, т. 5, Київ 2006.

Жайворонок В. В., *Українська етнолінгвістика: нариси*, Київ 2007.

Івченко А., *Українська народна фразеологія: ономасіологія, ареали, етимологія*, Харків 1999.

Кононенко І., *Українська та польська мови: контрастивне дослідження* / Kononenko I., *Język ukraiński i polski: studium kontrastywne*, Warszawa 2012.

Кононенко І., Співак О., *Українсько-польський словник міжмовних омонімів і паронімів*, Київ 2008, s. 308–342.

Потебня А. А., *Мысль и язык,* Киев 1993.

Потебня А. А., *О некоторых символах в славянской народной поэзии,* [w:] А. А. Потебня, *Слово и миф*, Москва 1989, с. 285–378.

Скрипник Л. Г., *Фразеологія української мови*, Київ 1973.

Словник фразеологізмів української мови, ред. В. О. Винник, Київ 2003.

Ткач Л., *Перспективи дослідження українсько-польських взаємин у соціолінгвістичному аспекті,* „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze", 17–18/2004.

Толстой Н. И., *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва 1995.

Юрченко О. С., *Формування фразеологічного фонду української літературної мови (кінець XVIII – поч. XIX ст.),* Харків 1984.

www.mova.info

www. nkjp.pl

Picture of the world in polish and ukrainian phraseology

The article considers one of the basic problems in the modern linguistics – the picture of the world. The presented research is based on the Polish and Ukrainian phraseology. However, examples from other languages are added in order to determine the characteristics of worldview. The contrastive nature of the work makes it possible to detect specific picture of the world of each of the nations, while taking into account the linguistic phenomena common to both societies.

Key words: picture of the world, phraseology, Polish, Ukrainian, contrastive

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Magdalena Dąbrowska
Uniwersytet Warszawski
m.dabrowska@uw.edu.pl

Ziemie polskie połowy XIX wieku oczyma Rosjan (Piotr Dubrowski i Michaił Glinka)

Artykuł zawiera omówienie wspomnień P. I. Dubrowskiego o M. I. Glince („Russkij wiestnik" 1857) oraz *Opisu Warszawy i jej okolic*... (Warszawa 1850; z opisem Częstochowy oraz indeksem ulic i mapą Warszawy) P. I. Dubrowskiego. Dubrowski i Glinka przebywali na ziemiach polskich w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. XIX wieku. Piotr Dubrowski (1812–1882) – autor pierwszej książki o Adamie Mickiewiczu, literaturoznawca i językoznawca, tłumacz, wydawca czasopisma „Jutrzenka. Diennica" w języku rosyjskim i polskim. Michaił Glinka (1804–1857) – kompozytor, twórca oper *Iwan Susanin* i *Rusłan i Ludmiła*; w Warszawie skomponował scherzo orkiestrowe *Kamarinskaja* (1848).
Słowa kluczowe: Piotr Dubrowski, Michaił Glinka, wspomnienia, Warszawa, kontakty

...mnie również los rzucił w inny, daleki kraj.
Piotr Dubrowski[1]

[1] П. Дубровский, *Воспоминания о М.И. Глинке. Письмо к Л.И. Шестаковой*, „Русский вестник", 8(2)/1857, с. 572. Por.: *Глинка в воспоминаниях современников*, ред. А. А. Орлова, Москва 1955. Tu i dalej, o ile nie podano inaczej, przekład własny – *M.D.*

Uwagi wstępne

Po latach badań nad społecznością polską w Rosji, które zaowocowały powstaniem zarysów dziejów obecności Polaków w poszczególnych miastach czy regionach[2], słowników biograficznych (lub biobibliograficznych)[3] oraz szczegółowych opracowań życia i działalności konkretnych osób[4], nadszedł czas na intensyfikację studiów nad społecznością rosyjską na ziemiach polskich XIX wieku. Stanisław Wiech i Jacek Legieć w przedmowie do słownika rosyjskich mieszkańców Królestwa Polskiego, będącego jednym z najnowszych (z 2015 roku) świadectw natężenia badań nad drugą kwestią, tłumaczą dysproporcję między poziomem zaawansowania studiów nad obydwoma problemami – wyeksponowaniem pierwszego i zaniedbaniami w zakresie drugiego – „wybitnie narodowym i egocentrycznym charakterem" obrazu ziem polskich czasów rozbiorów w polskiej historiografii oraz myśli historycznej, „typowym niemal dla wszystkich historiografii narodowych spłaszczeniem panoramicznego spojrzenia na przeszłość"[5]. Droga do uzyskania wielowymiarowego obrazu danego wycinka przeszłości prowadzi przez uwzględnienie i obiektywną ocenę opinii reprezentantów różnych narodowości. Jak zauważyli wspomniani badacze, „z tej perspektywy można dostrzec nie tylko nowe, zazwyczaj pomijane lub tylko marginalnie traktowane w polskiej historiografii zjawiska i cechy, lecz także lepiej poznać i zrozumieć mechanizmy własnego zachowania czy też określić charakter i nastawienie opisu-

[2] Np. L. Bazylow, *Polacy w Petersburgu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.

[3] Np. A. Kijas, *Polacy w Rosji od XVII wieku do 1917 roku. Słownik biograficzny*, Warszawa–Poznań 2000.

[4] Np. П. Глушковский, *Ф.В. Булгарин в русско-польских отношениях первой половины XIX века: эволюция идентичности и политических воззрений*, Санкт-Петербург 2013.

[5] S. Wiech, J. Legieć, *Królestwo Polskie i jego mieszkańcy w świetle rosyjskich wspomnień, pamiętników, relacji i dzienników. Zbiór bibliograficzny*, Kielce 2015, s. 7.

jących nas sąsiadów”[6]. Zasadne wydaje się w tym kontekście przypomnienie klasycznej już definicji dialogu kultur, zaproponowanej przez Rocha Sulimę. Opiera się on na „uznaniu różnic kulturowych, odmienności kultur”, czyni „te kultury równorzędnymi partnerami” i podsuwa „ich nosicielom wizje nowych powiązań i nowych sprzeczności, realizujących się w ramach nadrzędnych całości, […] kultury – mówiąc umownie – światowej”; jego nawiązanie przynosi pożytek wszystkim stronom, gdyż wraz z rozszerzającym się zakresem poznania pogłębia się znajomość każdej z nich: „jedna kultura nie może «poznać siebie», nie może zdobyć świadomości siebie bez rozpoznania się, «przejrzenia się» w lustrze innej kultury”[7].

Na pierwszy rzut oka Piotra Pawłowicza Dubrowskiego (1812–1882), slawistę, lingwistę i literaturoznawcę, autora pierwszej książki o Adamie Mickiewiczu, publicystę i tłumacza, oraz Michaiła Iwanowicza Glinkę (1804–1857), kompozytora, twórcę oper *Życie za cara* (*Iwan Susanin*) oraz *Rusłan i Ludmiła*, muzyki symfonicznej i kameralnej, romansów i pieśni, łączy tylko to, że obaj przez pewien czas przebywali na ziemiach polskich. Glinka gościł w Warszawie na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Pozostawał w kręgu Karola Kurpińskiego i Karola Lipińskiego. Tu też skomponował scherzo orkiestrowe *Kamarinskaja* i swoje najdoskonalsze pieśni, w tym *Pieśń Margarity* zainspirowaną *Faustem* Goethego. Kilka pobytów Glinki w Warszawie (marzec – listopad 1848 roku, maj 1849 – wrzesień 1851, maj 1854 i 1856) przypadło na ostatni okres jego życia i twórczości, obejmujący lata 1844–1857[8]. W biografii Dubrowskiego można wyróżnić cztery okresy (przed 1837 rokiem, 1837–1851, 1851–1862, 1862–1882), przy czym z pobytem na ziemiach polskich związany był okres drugi oraz trzeci. W latach 1837–1851 Dubrowski pracował jako nauczyciel języka rosyj-

[6] Tamże.

[7] R. Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982, s. 174.

[8] Zob.: A. Neuer, *Glinka*, [w:] *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 3, Kraków 1987, s. 323.

skiego w Łowiczu i Warszawie oraz jako warszawski cenzor, w latach 1862–1882 przebywał na ziemiach polskich jako członek-korespondent Rosyjskiej Akademii Nauk, mieszkając w Warszawie i Skierniewicach[9]. Dlaczego jednakże akurat Dubrowski i Glinka są wymieniani obok siebie, skoro osób w podobnej sytuacji – czyli zasłużonych dla kultury Rosjan przebywających na ziemiach polskich w połowie XIX stulecia – można wymienić znacznie więcej? Nie daje odpowiedzi na to pytanie nawet informacja, że obu łączyły z Polską głębsze więzi. Wspomina się o polskim pochodzeniu rodu Glinków, którego innym wybitnym przedstawicielem był wydawca czasopisma „Russkij wiestnik" z lat 1808–1820 i 1824, Siergiej Glinka. Jego wypowiedź o polskich korzeniach skomentował Ludwik Bazylow: „widać […] wyraźnie, że […] dawne polskie pochodzenie sprawiało rzeczywiście przyjemność, choć możliwe jest też, że czasami zachowały się jednocześnie i sympatie do Polski; na szczególną uwagę zasługuje fakt, że chodzi o Smoleńszczyznę [miejsce urodzenia zarówno Siergieja, jak i Michaiła Glinków – *M.D.*], która należała do Polski w latach 1611–1654: królowie polscy poczynili tam wtedy szereg nadań, a gdy rejon ten powrócił do Rosji, nadania mogły zostać potwierdzone lub nie, […] pochodzenie polskie miało w takich sytuacjach dużą wagę"[10]. Dubrowski zapisał się zaś jako propagator „idei słowiańskiej oraz polsko-rosyjskich związków literackich"[11], którego czasopismo „Jutrzenka. Diennica", wydawane w języku polskim i rosyjskim w Warszawie w latach 1842–1843, miało być „uniwersalnym ogólnosłowiańskim organem prasowym, upowszechniającym idee braterstwa Słowian i ułatwiającym wymianę kulturalną

[9] Zob.: А. И. Рейтблат, *Дубровский Петр Павлович*, [в:] П. А. Николаев (ред.), *Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь*, т. 2 (Г–К), Москва 1992, с. 192.

[10] L. Bazylow, *Społeczeństwo rosyjskie w pierwszej połowie XIX wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 26.

[11] E. Kucharska, *Działalność slawistyczna Piotra Dubrowskiego w świetle listów do Izmaiła Sriezniewskiego*, Wrocław 1974, s. 5.

między narodami słowiańskimi”[12]. Obecność obu w jednym artykule uzasadnia fakt, iż to właśnie Piotr Dubrowski jest autorem wspomnień o pobycie na ziemiach polskich Glinki, opublikowanych w czasopiśmie „Russkij wiestnik” w 1857 roku (innym piśmie wydawanym pod tym samym tytułem co periodyk Siergieja Glinki), jednym z wielu rosyjskich czasopism, z którymi ściśle współpracował[13]. O ile we wspomnieniach Dubrowski opisał Warszawę i okolice oczyma Glinki i przez pryzmat jego osoby, o tyle w *Opisie Warszawy i jej okolic z dołączonym opisem Częstochowy*, wydanym siedem lat wcześniej w Warszawie, stworzył własną – choć wyrastającą z polskich „książek o mieście” – wizję przeszłości i współczesności Warszawy oraz Częstochowy[14]. Obie pozycje staną się przedmiotem analizy w niniejszym artykule, wpisującym się w nurt badań nad utrwalonym w rosyjskich przekazach dokumentalnych XIX wieku obrazie ziem polskich.

Dubrowski o pobycie na ziemiach polskich Michaiła Glinki

Wspomnienia Dubrowskiego o Glince, opatrzone dopiskiem „Sankt-Petersburg, 12 kwietnia 1857 roku”[15], a zatem napisane już po śmierci kompozytora (zmarłego 3 (15) lutego tego roku), mają postać – zgodnie z podtytułem – listu do siostry Glinki, Ludmiły Szestakowej, będącego odpowiedzią na jej prośbę o relację z pobytu brata w Warszawie. Bezpośredni zwrot do Szestakowej otwiera i zamyka wspomnienia, tworząc

[12] B. Mucha, *„Jutrzenka” 1842–1843*, [w:] B. Galster, J. Kamionka-Straszakowa, K. Sierocka przy współudziale A. Piorunowej (red.), *Zwierciadło prasy. Czasopisma polskie XIX wieku o literaturze rosyjskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 134.

[13] Zob.: П. Дубровский, *Воспоминания о М.И. Глинке…*, с. 571–580.

[14] [П.П. Дубровский], *Описание Варшавы и ее окрестностей с дополнением описания Ченстоховы. Составил П.Д. (С новейшим планом Варшавы)*. Варшава 1850. Na stronie tytułowej widnieje „instytucja sprawcza”: „Издание В. М. Истомина, комиссионера Варшавского Учебного Округа”.

[15] П. Дубровский, *Воспоминания о М.И. Глинке…*, с. 580.

ich ramę kompozycyjną. Symboliczny wydźwięk ma końcowy fragment, gdy Dubrowski odtwarza w pamięci ostatnie spotkanie z twórcą *Życia za cara* obok mostu na prawym brzegu Wisły: kompozytor obiecywał sobie wtedy, że nie przekroczy linii rzeki w kierunku zachodnim, niedaleka przyszłość pokazała jednak, że stało się inaczej (umarł w Berlinie). Autor wspomnień nie podjął się szerszego nakreślenia życia Glinki, wiedząc, że do opublikowania jego biografii na łamach pisma „Russkij wiestnik" przygotowuje się Władimir Stasow, znany krytyk muzyczny i historyk sztuki[16].

Dubrowski prezentuje Glinkę jako romantycznego, podatnego na wzruszenia artystę, w pełni sił twórczych, otwartego na rozmaite źródła inspiracji i twórczo je wykorzystującego. Świeże były więc jeszcze jego wrażenia z pobytu w Hiszpanii, skąd wraz z kompozytorem przyjechał do Warszawy Don Pedro, towarzyszący mu w muzykowaniu, a już zaczęły rodzić się wrażenia z obcowania z kulturą polską[17]. Ze wspomnień Dubrowskiego wynika, że nie tylko towarzyszył on Glince w czasie spotkań towarzyskich czy wycieczek do Bielan (wówczas podwarszawskich), ale pośredniczył też w jego kontaktach z polską kulturą, jako

[16] Zob. przypis do wspomnień (tamże, c. 577).

[17] Zob.: H. Swolkień, *Michał Glinka*, Warszawa 1984. s. 233–245. Por. słowa Aleksandra Lipatowa o rosyjskiej recepcji dzieł Glinki zawierających polskie motywy, rozpatrującego ją w kontekście zacierania się „rozgraniczenia społeczeństwa obywatelskiego i upaństwowionego": „Przykładem jest pierwsza rosyjska opera romantyczna o wyraźnym oficjalno-patriotycznym ukierunkowaniu, którego odzwierciedleniem był już sam tytuł – *Życie za cara* (1836) Glinki. W ciągu oto już ponad półtora wieku olśniona sala po podniesieniu kurtyny żywiołowo wybucha oklaskami na widok «aktu polskiego» – polskich szat narodowych, szlacheckich postur i towarzyszących temu barwnemu widowisku dźwięków mazura. Widoczne piękno polskości tłumi świadomość tego, że zachwyca się wrogami, którzy za chwilę zabiją legendarnego bohatera rosyjskiego. Tak w wieku XIX – wkrótce po zdławieniu powstania listopadowego – powtarza się sytuacja znana z wydarzeń wieku XVII: ze strony twórców widowiska – fascynacja artystyczną kulturą wrogów, zaś fascynacja obyczajowością polską – ze strony widowni. I znów, jak dwieście lat temu, Muzy okazują się silniejsze od Marsa"; A. Lipatow, *Europeizm: punkt wyjścia w poszukiwaniu porozumienia Polaków i Rosjan*, [w:] M. Dąbrowska i P. Głuszkowski (red.), *Nauka w Polsce i Rosji – miejsca wspólne, miejsca różne (obszar humanistyki)*, Warszawa 2016, s. 101.

tłumacz wierszy Adama Mickiewicza. W Warszawie Glinka skomponował pieśń *Rozmowa* do oryginalnego tekstu Mickiewicza[18], dedykując ją Emilii Ohm, swojej nauczycielce języka polskiego i zarazem uczennicy śpiewu i gry na fortepianie. „To pierwszy i jedyny romans napisany przez niego do polskich słów" – czytamy we wspomnieniach[19]. Dubrowski relacjonuje równolegle rozwój kontaktów Glinki z Polakami i rodakami (Iwan Paskiewicz) oraz etapy powstawania poszczególnych dzieł muzycznych (*Kamarinskaja*, *Pieśń Margarity*, *Zalew Fiński* i in.)[20]. Z jego słów wyłania się obraz Warszawy jako miejsca, w którym Glinkę wręcz „otaczały" dźwięki, od treli słowików, które słyszał przez okno domu przy ulicy Rymarskiej, aż do odgłosów konduktu pogrzebowego.

Oprócz wspomnień Dubrowskiego i zapowiedzianej przezeń biografii Stasowa na życie Glinki rzuca światło jego autobiografia, w swoich „warszawskich" partiach stanowiąca uzupełnienie wspomnień wydawcy „Jutrzenki"[21]. Zapiski biograficzne kompozytora dzielą się na cztery części, opatrzone nagłówkami: „od 20 maja 1804 do 25 kwietnia 1830 roku", „od 25 kwietnia 1830 do końca listopada i początku grudnia 1836 roku", „od grudnia 1836 do czerwca 1844 roku" oraz „od czerwca 1844 do maja 1854 roku". Partie „warszawskie" pojawiają się w dwóch rozdziałach części ostatniej, gdzie otrzymują nazwy „pobyt w Warszawie" i „drugi pobyt w Warszawie", choć pierwsza wzmianka o sześciodniowym pobycie tu w towarzystwie Nikołaja Nowosielskiego, działacza ekonomicznego i miłośnika muzyki, pojawia się już we wcześniejszym rozdziale, dotyczącym wyjazdu do Hiszpanii i powrotu do Rosji. Następny pobyt w Warszawie miał się stać dla Glinki oderwaniem od życia w posiadłości

[18] Zob.: I. Bełza, *Z dziejów polsko-rosyjskich kontaktów muzycznych*, tłum. S. Prus-Więckowski, E. Dziębowska, Kraków 1963, s. 122–134 (rozdział *Mickiewicz a muzyka rosyjska*).

[19] П. Дубровский, *Воспоминания о М.И. Глинке…*, с. 576. Warto przypomnieć, że wtedy miał już „w tece kompozytorskiej *Moją pieszczotkę* […] do wiersza Mickiewicza w rosyjskim przekładzie S. Golicyna (1843)"; A. Neuer, *Glinka…*, s. 323.

[20] I. Bełza, *Z dziejów polsko-rosyjskich kontaktów…*, s. 106–121 (rozdział *Glinka a polska kultura muzyczna*).

[21] Zob.: М.И. Глинка, *Записки*, ред. А.С. Розанов, Москва 1988.

Nowospasskoje, gdzie męczyło go ciągłe bawienie gości śpiewem i grą na fortepianie. Tak oto Glinka „wprowadza" do swoich zapisków postać Dubrowskiego: „Wiersze do tych romansów [Aleksandra Puszkina, Michaiła Lermontowa, Johanna Wolfganga Goethego – *M. D.*] podsunął mi pełniący podówczas obowiązki cenzora w Warszawie P. P. Dubrowski. Poznałem go jeszcze w 1847 roku, kiedy bawiłem przejazdem w Warszawie. W 1848 roku stale odwiedzał mnie i z wrodzoną sobie uczynnością towarzyszył mi często w przechadzkach, bardzo często czytał mi i przeczytaliśmy wspólnie wielu rosyjskich pisarzy oraz innych autorów, w szczególności Szekspira"[22]. Wzmianki o Dubrowskim pojawią się w zapiskach kompozytora jeszcze dwukrotnie, przy czym po raz drugi w kontekście pobytu w Petersburgu, kiedy ten pełnił obowiązki profesora języka polskiego w Instytucie Pedagogicznym. Wspomnienia Dubrowskiego o Glince oraz zapiski biograficzne samego Glinki w ogólnych zarysach pokrywają się w warstwie faktograficznej, różniąc się – na korzyść autobiografii kompozytora – stopniem szczegółowości. W obu pozycjach odtworzona zostaje topografia Warszawy (Glinka wspomina nie tylko o ulicy Rymarskiej, ale także Długiej, Niecałej i Nalewki[23]), mowa jest o obiedzie i koncercie w domu Iwana Paskiewicza, podczas którego wykonano chór z *Ifigenii w Taurydzie* Christopha Willibalda Glucka, od tej chwili jednego z ulubionych kompozytorów Glinki, pojawiają się wzmianki o Emilii Ohm, przywołany jest epizod ze słowikami na ulicy Rymarskiej (Glinka wymienia jeszcze dwa inne gatunki ptaków) itd. Przykłady można mnożyć. Obydwaj autorzy wprowadzają pojedyncze słowa polskie: „słowiki" (Dubrowski) i „rozmowa" (Glinka). W zapiskach kompozytora pojawia się wzmianka o Stasowie, nazwanym przezeń „solidnym muzykiem, miłośnikiem sztuk pięknych i dobrze wykształconym człowiekiem"[24].

[22] Tamże, c. 132–133.

[23] W 150. rocznicę urodzin Glinki na fasadzie domu przy ul. Niecałej 2 została odsłonięta tablica upamiętniająca kompozytora. Zob.: G. Wiśniewski, *Między Rosją i Polską – Igor i Swiatosław Bełzowie*, Warszawa–Pułtusk 2016, s. 96.

[24] М.И. Глинка, *Записки*..., с. 134.

Dubrowski o Warszawie i Częstochowie

Zasadniczy zrąb *Opisu Warszawy i jej okolic z dołączonym opisem Częstochowy* stanowi, zgodnie z tytułem, opis Warszawy, podzielony na trzy rozdziały, poprzedzone opatrzoną dopiskiem „Warszawa, 7 (19) lutego 1850 r." przedmową autorską oraz uzupełnione *Alfabetycznym spisem ulic warszawskich i numeracji domów znajdujących się na nich* i *Numeracją domów według porządku ich położenia z wykazem ulic, na których się znajdują*. W przedmowie Dubrowski wymienia prace, które wykorzystał przy opracowaniu opisu Warszawy: *Rys historyczno-statystyczny wzrostu i stanu miasta Warszawy od najdawniejszych czasów aż do 1847 roku* Franciszka Maksymiliana Sobieszczańskiego z 1848 roku, *Opisanie historyczno-statystyczne miasta Warszawy* Łukasza Gołębiowskiego w drugim (poprawionym i rozszerzonym) wydaniu z 1827 roku[25], pierwszy tom *Starożytnej Polski pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym opisanej…* Michała Balińskiego i Tymoteusza Lipińskiego z 1843 roku, pierwszy tom *Starożytności Warszawskich: dzieła zbiorowo-zeszytowego* Aleksandra Wejnerta z 1848 roku[26]. Za podstawowe źródło autor uznaje dzieło Sobieszczańskiego, historyka, cenzora, którego *Wiadomości historyczne o sztukach pięknych w dawnej Polsce* (1847–1849) uchodzą za pierwszą syntezę historii sztuki polskiej. Również autorzy pozostałych prac wnieśli duży wkład w rozwój nauki. Gołębiowski – historyk i bibliotekarz – pracował w Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych, był sekretarzem Towarzystwa Przyjaciół Nauk, profesorem literatury w Instytucie Pedagogicznym oraz bibliotekarzem Biblioteki Publicznej w Warszawie. Sześciotomowe *Starożytności Warszawskie…* to najważniejsza praca Wejnerta,

[25] Wydanie pierwsze ukazało się w 1826 roku (jako „nowy kalendarzyk polityczny na r. 1826"). Zob.: *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut*, t. 4 (*Oświecenie*), red. E. Aleksandrowska, Warszawa 1966, s. 479.

[26] Zob.: [П.П. Дубровский], *Описание Варшавы…*, c. nlb. (przedmowa). Zapewne przez analogię do tytułu *Starożytności Warszawskie* dzieło Balińskiego i Lipińskiego Dubrowski nazywa *Starożytnościami Polskimi*.

historyka, varsavianisty, honorowego konserwatora akt miasta Warszawy. Balińskiemu – historykowi, pisarzowi, publicyście, działaczowi oświatowemu – zawdzięczają powstanie w *Starożytnej Polsce*... ustępy dotyczące ziem litewskich; Lipiński zapisał się jako historyk starożytnik i archeolog. W kontekście dołączonego do omawianej pracy Dubrowskiego opisu Częstochowy, w którym jedno z głównych miejsc zajmują dzieje świętego obrazu, warto przypomnieć, że spod ręki Lipińskiego wyszły w 1850 roku *Wiadomości historyczne, numizmatyczne, o koronacjach obrazów Matki Boskiej w dawnej Polsce*. O ile dzieła Sobieszczańskiego, Gołębiowskiego, Balińskiego i Lipińskiego oraz Wejnerta były przeznaczone dla polskiego odbiorcy, o tyle *Opis Warszawy i jej okolic z dołączonym opisem Częstochowy* Dubrowskiego powstał z myślą o czytelnikach rosyjskich, niewładających językiem polskim w stopniu wystarczającym do zapoznania się z „oryginałami". Ma on bowiem charakter kompilacyjny i referujący, na co wskazuje autor nie tylko w przedmowie, ale także w rozdziale pierwszym, kiedy zaznacza, że „objętość i przeznaczenie […] książki nie pozwalają na przedstawienie szczegółów historyczno-statystycznych na temat Warszawy"[27]. „Występując wśród Polaków jako stały informator o zagadnieniach literatury polskiej, [Dubrowski – *M. D.*] wysyłał jednocześnie korespondencje do Rosji na temat życia literackiego Polski" – pisał Marian Jakóbiec[28], którego słowa – wskazujące na „dwukierunkowość" działalności Dubrowskiego, propagatora kultury polskiej wśród Rosjan i rosyjskiej w kręgu Polaków – można rozwinąć, dodając, że życie literackie nie stanowiło jedynego obiektu jego zainteresowania.

Pierwszy rozdział „opisu Warszawy" opiera się na wyodrębnieniu w dziejach miasta trzech okresów: od założenia do 1596 roku, od 1596 do 1794 roku oraz od początku XIX wieku do współczesności. Drugi za-

[27] Tamże, c. 47.

[28] M. Jakóbiec, *Kluczowe problemy stosunków literackich polsko-rosyjskich w latach trzydziestych – czterdziestych wieku XIX*, [w:] S. Fiszman (red.), *Z polskich studiów slawistycznych. Prace historycznoliterackie na IV Międzynarodowy Kongres Slawistów w Moskwie 1958*, Warszawa 1958, s. 135.

wiera opis ważniejszych miejsc w Warszawie z podziałem na świątynie (prawosławne, rzymsko-katolickie, innych wyznań) oraz „pałace i inne znaczące gmachy" (pałac w Łazienkach, Belweder, Zamek Królewski, Pałac Kazimierzowski, ogród botaniczny, pomniki i in.) z wyodrębnioną częścią poświęconą Pradze. Rozdział trzeci zawiera przegląd okolic Warszawy. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Historyczno-statystyczne spojrzenie na Warszawę* – Dubrowski przestrzega porządku chronologicznego opisywanych wydarzeń (z wyeksponowaniem przeniesienia stolicy z Krakowa oraz utraty przez Polskę niepodległości), w drugim dokonuje hierarchizacji miejsc i obiektów (od najważniejszych do drugorzędnych), w trzecim kieruje się porządkiem geograficznym (od południowych obrzeży miasta do północnych z ponownym wyodrębnieniem strony praskiej). W rozdziale pierwszym zacytowane słowa o niemożności przekazania wszystkich szczegółów na temat Warszawy oddzielają część „historyczną" od „statystycznej", wypełnionej danymi – według stanu na rok 1849 (czyli poprzedzający wydanie książki) – dotyczącymi położenia geograficznego miasta, liczby ludności z podziałem na przedstawicieli poszczególnych stanów, zawodów oraz wyznań, zabudowy w jej różnych kategoriach (domy, kościoły, klasztory i in.) itd. Są więc podstawy, aby *Opis Warszawy…* Dubrowskiego rozpatrywać wśród innych – powstających od XVIII wieku – tzw. książek o mieście. Do grupy tej należały przewodniki, informatory oraz książki adresowe[29], nastawione na dostarczenie wiarygodnej i w miarę możliwości wyczerpującej informacji[30]. Na połowę XIX stulecia przypadły dalsze etapy rozwoju statystyki oraz kartografii, nie wspominając o badaniach z zakresu historii i nauk pomocniczych. Zaopatrzeniu czytelników w dodatkowe wiadomości służyły w pracy Dubrowskiego również przypisy (sześć do opisu Warszawy i jeden do opisu Częstochowy oraz jeden do zamykającego

[29] W opisie dzieła Dubrowskiego w bibliotece cyfrowej Polona znajdujemy jego kwalifikację jako „przewodnik turystyczny". Zob.: https://polona.pl/item/484160/3/.

[30] Por.: А. Е. Лихобабенко, *Путеводители по Москве как тип справочного издания*, [w:] М. М. Панфилов (ред.), *Русская печать XIX–XX веков. Сборник статей*, Москва 1994, с. 53–73.

całość *Alfabetycznego wykazu nazwisk i rzeczy wymienionych w opisie Warszawy i jej okolic*), mające zarówno charakter opisowy (wyjaśnienia, komentarze), jak i zawierające odsyłacze do innych partii pracy, ilustracje, system indeksów oraz plan Warszawy z 1850 roku (czyli tym razem z roku ukazania się książki).

Określenie „dodatek" użyte w tytule książki i przedmowie w odniesieniu do opisu Częstochowy należy rozumieć dosłownie. Ta część pracy Dubrowskiego jest bowiem dużo krótsza od opisu Warszawy, nie zostaje opatrzona indeksem, brakuje w niej wyszczególnienia źródeł informacji, podziału na rozdziały, choć dość wyraźnie zostają wyodrębnione segmenty tematyczne. Opis Częstochowy, a właściwie, jak czytamy w przedmowie, „częstochowskiego klasztoru, położonego w odległości 217 wiorst od Warszawy i połączonego z nią koleją żelazną"[31], rozpoczyna się od nakreślenia topografii miasta i zarysu jego dziejów, sprzężonych z historią klasztoru na Jasnej Górze, aby zakończyć się charakterystyką klasztoru i obrazu Matki Boskiej. Czytelnik jakby zostaje oprowadzony „za rękę" po poszczególnych pomieszczeniach klasztornych i na dłużej zatrzymuje się – wraz z osobą oprowadzającą – przed świętym wizerunkiem.

Zakończenie

Życiorysy Michaiła Glinki i przede wszystkim Piotra Dubrowskiego stanowią zaprzeczenie słów o ich „rzuceniu w inny, daleki kraj", pochodzących ze wspomnień Dubrowskiego o Glince i przytoczonych jako motto do niniejszego artykułu. Kilkakrotne, często wielomiesięczne pobyty na ziemiach polskich, wypełnione spotkaniami z ludźmi (przy czym nie tylko Polakami, ale i Rosjanami), oglądaniem miejsc i udziałem w życiu kulturalnym, przyczyniły się do „obrastania" przez nich wiedzą i przemyśleniami. „Inny, daleki kraj" dość szybko stał się bliski, znajomy i zrozumiały, a zatem dużo bardziej pasujące do sytuacji i stanu

[31] [П.П. Дубровский], *Описание Варшавы…*, c. nlb. (przedmowa).

emocjonalnego obu twórców wydają się słowa o przyjeździe na ziemie polskie niż o „rzuceniu" na nie, sugerujące nagłość i przymusowość. Ów proces „obrastania" odbywał się bądź samoistnie, w sposób naturalny, jak w przypadku pobytu w każdym innym miejscu (wspomnienia Dubrowskiego o Glince), bądź stanowił świadome działanie, umiejętnie kierowane i zorientowane na określony cel (książka Dubrowskiego o Warszawie i Częstochowie). Co więcej, proces ten rozpoczynał się często przed przybyciem na ziemie polskie; „kontakty Glinki z kulturą polską, nawiązane na porankach muzycznych w petersburskim domu M. Szymanowskiej (1828–1829), a następnie podtrzymywane z K. Lipińskim (1838) i W. Każyńskim (1840–1841) w Petersburgu zostały wydatnie rozwinięte podczas prawie trzyletniego pobytu kompozytora w Warszawie" – pisze Adam Neuer[32]. Problem ten, a także bezpośrednio związana z nim kwestia rosyjskiej recepcji poezji Adama Mickiewicza i jej przekładu na język muzyki wydają się szczególnie ważne i perspektywiczne, na co wskazuje wydana w 2016 roku książka Grzegorza Wiśniewskiego o Igorze i Światosławie Bełzach, w której znajdujemy odtworzenie poglądów Igora Bełzy na, po pierwsze, proces wkraczania kompozytorów słowiańskich, przede wszystkim Fryderyka Chopina i Michaiła Glinki, na szczyty europejskiej kultury muzycznej, po drugie, problem paraleli między charakterem i wymową ich muzyki a wielką poezją romantyczną („na przykład *I Balladą* [Chopina – *M.D.*] a *Konradem Wallenrodem* Mickiewicza"), po trzecie wreszcie, muzyczne interpretacje poezji Mickiewicza, nie tylko rosyjskie („na przykład po *Moją pieszczotkę* sięgali i Alabjew, i Glinka, i Czajkowski, i Cui, i Rimski-Korsakow"), ale też zachodnioeuropejskie, znane przy tym w Rosji („oparta na *Konradzie Wallenrodzie* opera Amilcare Ponchiellego *Litwini* z 1847 roku, wystawiona i w mediolańskiej La Scali, i w petersburskim Teatrze Maryjskim")[33].

[32] A. Neuer, *Glinka*…, s. 323.

[33] G. Wiśniewski, *Między Polską i Rosją*…, s. 46, 62, 82. Chodzi o balladę g-moll op. 23 Fryderyka Chopina. Jej związek z *Konradem Wallenrodem* uznawany jest jednak za kwestię dyskusyjną.

Świadectwa pobytu Dubrowskiego i Glinki na ziemiach polskich w dużym stopniu są, jak inne przekazy, „pochodną statusu społecznego autora wspomnień, powodów i celów jego przybycia, charakteru pobytu, rodzaju wykonywanych czynności, stopnia aklimatyzacji w nowym środowisku, sposobu akceptacji panujących w guberniach Królestwa Polskiego warunków […], czasu przebywania na zachodnich rubieżach Cesarstwa Rosyjskiego", rzucając światło na niezwykle obszerny problem „charakteru i zakresu […] relacji polsko-rosyjskich" w XIX wieku[34].

Bibliografia

Bazylow L., *Polacy w Petersburgu,* Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.

Bazylow L., *Społeczeństwo rosyjskie w pierwszej połowie XIX wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973.

Bełza I., *Z dziejów polsko-rosyjskich kontaktów muzycznych*, tłum. S. Prus-Więckowski, E. Dziębowska, Kraków 1963.

Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut, t. 4 (*Oświecenie*), red. E. Aleksandrowska, Warszawa 1966.

Jakóbiec M., *Kluczowe problemy stosunków literackich polsko-rosyjskich w latach trzydziestych – czterdziestych wieku XIX*, [w:] S. Fiszman (red.), *Z polskich studiów slawistycznych. Prace historycznoliterackie na IV Międzynarodowy Kongres Slawistów w Moskwie 1958*, Warszawa 1958, s. 12–143.

Kijas A., *Polacy w Rosji od XVII wieku do 1917 roku. Słownik biograficzny,* Warszawa–Poznań 2000.

Kucharska E., *Działalność slawistyczna Piotra Dubrowskiego w świetle listów do Izmaiła Sriezniewskiego*, Wrocław 1974.

Lipatow A., *Europeizm: punkt wyjścia w poszukiwaniu porozumienia Polaków i Rosjan*, [w:] M. Dąbrowska i P. Głuszkowski (red.), *Nauka w Polsce i Rosji – miejsca wspólne, miejsca różne (obszar humanistyki)*, Warszawa 2016, s. 95–104.

Mucha B., *„Jutrzenka" 1842–1843*, [w:] B. Galster, J. Kamionka-Straszakowa, K. Sierocka przy współudziale A. Piorunowej (red.), *Zwierciadło prasy. Czasopisma polskie XIX wieku o literaturze rosyjskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 133–147.

[34] S. Wiech, J. Legieć, *Królestwo Polskie i jego mieszkańcy…*, s. 15–16.

Neuer A., *Glinka*, [w:] *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 3 (*Część biograficzna. E – F – G*), Kraków 1987, s. 320–328.

Sulima R., *Literatura a dialog kultur,* Warszawa 1982.

Swolkień H., *Michał Glinka,* Warszawa 1984.

Wiech S., Legieć J., *Królestwo Polskie i jego mieszkańcy w świetle rosyjskich wspomnień, pamiętników, relacji i dzienników. Zbiór bibliograficzny*, Kielce 2015.

Wiśniewski G., *Między Polską i Rosją – Igor i Swiatosław Bełzowie*, Warszawa–Pułtusk 2016.

Глинка М.И., *Записки*, ред. А.С. Розанов, Москва 1988.

Глинка в воспоминаниях современников, ред. А.А. Орлова, Москва 1955.

Глушковский П., *Ф.В. Булгарин в русско-польских отношениях первой половины XIX века: эволюция идентичности и политических воззрений*, Санкт-Петербург 2013.

Дубровский П., *Воспоминания о М.И. Глинке. Письмо к Л.И. Шестаковой*, „Русский вестник" 8(2)/1857, с. 571–580.

[Дубровский П.П.], *Описание Варшавы и ее окрестностей с дополнением описания Ченстоховы. Составил П.Д. (С новейшим планом Варшавы),* Варшава 1850.

Лихобабенко А.Е., *Путеводители по Москве как тип справочного издания*, [в:] М.М. Панфилов (ред.), *Русская печать XIX–XX веков. Сборник статей*, Москва 1994, с. 53–73.

Рейтблат А.И., *Дубровский Петр Павлович*, [в:] П.А. Николаев (ред.), *Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь*, т. 2 (Г–К), Москва 1992, с. 192–193.

Polish lands in the first half of the 19th century in the eyes of the Russians (Peter Dubrovsky and Mikhail Glinka)

The article presents the memories of P. I. Dubrovsky of M. I. Glinka ("Russkij vestnik" 1857) and the *Description of Warsaw and its vicinity...* (Warsaw 1850; containing a description of Częstochowa, index of the streets and map of Warsaw) by P. I. Dubrovsky. Dubrovsky and Glinka stayed in the Polish lands in 1840's and 1850's. Peter Dubrovsky (1812–1882) was a literary scholar and linguist, author of the first book about Adam Mickiewicz, translator, editor of the periodical "Jutrzenka. Dennica" in Russian and Polish. Mikhail Glinka (1804–1857) was a composer of the operas *Ivan Soussanine* and *Ruslan and Ludmila*; in Warsaw he composed the orchestral scherzo *Kamarinskaya*.

Key words: Peter Dubrovsky, Mikhail Glinka, memories, Warsaw, contacts

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Nel Bielniak
Uniwersytet Zielonogórski
N.Bielniak@in.uz.zgora.pl

Iwan Bunin a kultura ludowa

Wbrew powszechnemu przekonaniu, niepozbawionemu wprawdzie racji, o czym świadczą niektóre utwory Bunina i jego egodokumenty, nie ukazywał on chłopów wyłącznie jako zacofanej, pozbawionej cnót moralnych warstwy społecznej, a także nie opierał fabuły utworów tylko na wspomnieniach o przeszłości. W swoich utworach prozaik poruszał aktualne problemy, a także ukazywał różne elementy kultury ludowej tak duchowej, jak i materialnej.
Słowa kluczowe: kultura ludowa, kultura duchowa, kultura materialna, proza, egodokumenty

Zdawać by się mogło, że spuścizna Iwana Bunina, pierwszego Rosjanina wyróżnionego literacką Nagrodą Nobla, jest świetnie znana szerokiemu kręgowi odbiorców, tak w ojczyźnie pisarza, jak i poza jej granicami. Okazuje się jednak, że zarówno współcześni mu, jak i dzisiejsi twórcy oraz badacze wypowiadali i nadal wypowiadają jeśli nie przeciwstawne[1], to różniące się sądy, utrwalające w powszechnej świa-

[1] Krzysztof Cieślik zauważa w swojej monografii, że pomimo sporej ilości prac poświęconych twórczości autora *Wsi*, w tym wielu wybitnych, „nawet dzisiaj klasyk Bunin bywa przedmiotem wzajemnie wykluczających się opinii". Kłopoty sprawia próba przyporządkowania twórcy do właściwego kierunku literackiego, zagadnienie wyróżnika utworów napisanych na emigracji, kwestia religijności pisarza, jego poezja czy wreszcie ocena jego osobowości. Zob. K. Cieślik, *Iwan Bunin (1870–1953). Zarys twórczości,* Szczecin 1998, s. 10–13.

domości przekonanie, że był Bunin autorem lirycznej prozy opiewającej przeszłość szlacheckich dworków albo nostalgicznej liryki pejzażowej[2]. Można ponadto odnaleźć konstatacje, że pisarz unikał tematów aktualnych (sam Lew Tołstoj zarzucał mu „bezideowość")[3], chętnie natomiast rekonstruował ducha starodawnej Rusi lub odtwarzał orientalno-muzułmańską egzotykę[4]. Nie brakuje też lapidarnych stwierdzeń podsumowujących dorobek autora *Antonówek*. Ludwik Bohdan Grzeniewski obwieszcza bowiem, że „Proza Bunina oplata się wokół dwu tematów: miłości i śmierci"[5], Włodzimierz Fiszer zaś wyraża następującą opinię: „W pierwszym okresie swojej twórczości Bunin był tylko lirykiem. […] I treść taka sama – stara a wiecznie nowa: przyroda i miłość"[6].

Można pokusić się o stwierdzenie, że niezwykle istotną rolę w do pewnego stopnia zawężonym postrzeganiu twórczości Bunina odegrała mikropowieść *Wieś* (*Деревня*, 1910), inspirowana wydarzeniami 1905 roku. To dzięki niej pisarz po ponad dwóch dekadach od debiutu zyskał nieoczekiwaną sławę. Wcześniej, jak zauważa Korniej Czukowski, czytali go i chwalili znawcy, lecz wśród szerszej publiczności nie cieszył się popularnością[7]. Długotrwały sukces dzieła, w którym prozaik ukazał inne oblicze, ugruntował przeświadczenie, że jest pisarzem bezlitośnie demaskującym prymitywizm, okrucieństwo i zdeprawowanie moralne

[2] Takie opinie wypowiadali między innymi Władimir Korolenko, Korniej Czukowski, Iwona Krycka, Władysław Piotrowski czy Ludwik Bohdan Grzeniewski. Zob. tamże, s. 8; К. Чуковский, *Собрание сочинений в двух томах.* Т. 2: *Критические рассказы,* Москва 1990, s. 293; И. Крыцка, *«Жизнь Арсеньева» Ивана Бунина на фоне русского автобиографического романа*, [w:] Х. Вашкелевич (ред.), *Иван Бунин и его время*, Kraków 2001, s. 47; В. Пиотровский, *Славянофильский слой в поэзии Ивана Бунина*, [w:] Х. Вашкелевич (ред.), *Иван Бунин…*, с. 77; L. B. Grzeniewski, *Iwan Bunin,* Warszawa 1982, s. 18.

[3] Zob. K. Cieślik, *Iwan Bunin (1870–1953)*…, s. 17; W. Fiszer, *Z literatury rosyjskiej. Iwan Bunin*. „Przegląd Warszawski", 24/1923, cyt. za: L. B. Grzeniewski, *Iwan Bunin*, s. 61.

[4] K. Cieślik, *Przeszłość ojczysta w poezji Bunina*. „Przegląd Rusycystyczny", 1–2/1996, s. 33–39; В. Пиотровский, *Славянофильский слой*…, с. 82.

[5] L. B. Grzeniewski, *Iwan Bunin*, s. 7.

[6] W. Fiszer, *Z literatury rosyjskiej*…, s. 60.

[7] К. Чуковский, *Собрание сочинений …,* t. 2, с. 295.

rosyjskiego chłopstwa. Jest bowiem *Wieś*, jak konstatuje Grzeniewski, odpowiedzią „na wszystkie sielankowe powieści o przedrewolucyjnej wsi rosyjskiej. Bunin nie idealizuje wsi ówczesnej: stosunków społecznych i ludzi, nie idealizuje też klimatu. W pamięci zostaje obraz bezkresnych równin roztapianych strugami jesiennego deszczu. W tej rozkisłej mazi grzęzną ludzie…”[8]

Nie sposób oczywiście odmówić racji autorom tych stwierdzeń, trzeba jednak pamiętać, że wspomniane problemy koegzystują w utworach Bunina, składając się na niezwykle bogaty i różnorodny literacki aliaż, w którym nie zabrakło również miejsca na refleksje o kulturze ludowej. Bytowe i etnograficzne szczegóły pojawiają się bowiem nawet w najbardziej pesymistycznych i mrocznych w swej wymowie utworach, czego dowodzi przeanalizowany poniżej materiał, obejmujący dwie pierwsze dekady dorobku twórczego prozaika, tak oto scharakteryzowane przez Krzysztofa Cieślika: „Pozbawione elementów doraźnej aktualności, ujmowane pod kątem widzenia odwiecznych i niezmiennych dylematów ludzkich życie chłopskie oraz elegijnie ujęty temat szlachecki dominują w dziełach pisarza pierwszych dwudziestu lat jego twórczości”[9]. Nieco dalej badacz dodaje jednak, w czym wtóruje mu Czukowski, że Bunin poruszał kwestie społeczne, choć nie były one typowe dla pierwszych lat jego twórczości, zawsze bardziej fascynowały go bowiem ogólnoludzkie tragedie egzystencjalne[10].

---

[8] L. B. Grzeniewski, *Iwan Bunin*, s. 17. Dodajmy tu, że takie widzenie pisarza utrwalały także jego zapiski w diariuszu, zwłaszcza z lat 1911–1912, obfitujące w ponure wiejskie impresje. Wiele notek zawiera bowiem opisy nędzy, głodu, pijaństwa, okrucieństwa, obojętności na los innych, rozpadających się chat pełnych brudnych dzieci, nierzadko oligofreników. Ponadto nieodłącznymi elementami uwiecznionej w Buninowskim dzienniku wiejskiej scenerii są, podobnie jak we *Wsi*, błoto i deszcz. Zob. И. Бунин, *Дневники (1881–1953)*, [w:] Иван Бунин, *Полное собрание сочинений в XIII томах*, t. 9: *«Воспоминания»; «Дневник 1917–1919 гг.»; «Дневники 1881 – 1953 гг.»; «Первые литературные шаги»; «Перед грозой». Интервью разных лет,* Москва 2006, с. 265–266, 272–275, 277–278.

[9] K. Cieślik, *Iwan Bunin (1870–1953)...*, s. 24.

[10] Tamże, s. 44; К. Чуковский, *Собрание сочинений в двух томах*, t. 2: *Критические рассказы*, с. 299.

Bez wątpienia palące zagadnienia rosyjskiej codzienności nie były obce Buninowi, mimo iż nierzadko pojawiały się one na marginesie innych rozważań. Klęska głodu, jaka nawiedziła Rosję na przełomie lat 1891–1892, i towarzysząca jej epidemia cholery oraz migracja ludności do miast lub innych guberni w poszukiwaniu pracy, znalazły swoje odzwierciedlenie w opowiadaniach *Tańka* (*Танька*, 1892), *Wieści ze stron ojczystych* (*Вести с родины*, 1893) czy *W obcych stronach* (*На чужой стороне*, 1893). Natomiast temat przesiedleńców, udających się do Kraju Ussuryjskiego w poszukiwaniu lepszego życia, sygnalizuje prozaik tak w opowiadaniach *Na koniec świata* (*На край света*, 1894) oraz *Epitafium* (*Эпитафия*, 1900), jak i w diariuszu w notce z 27 maja 1912 roku[11].

Z jednej strony mamy zatem rozważania o chłopskiej niedoli, nędzy, a zwłaszcza zacofaniu tej warstwy społecznej, pozbawionej, zdawać by się mogło, wszelkich wartości, z drugiej zaś – sielskie obrazki, jak w słynnych *Antonówkach* (*Антоновские яблоки*, 1900). Niezależnie jednak od tonacji utworu niemal w każdym można odnaleźć porozrzucane tu i ówdzie informacje o zwyczajach, obrzędach, zabawach, tańcach, pieśniach, umeblowaniu chat, sprzętach domowych i gospodarczych, dające pewne wyobrażenie o ówczesnej kulturze ludowej. duchowej i materialnej[12]. A że wbrew pozorom nie była ona licha i nijaka, dowodzi Ludwik Bazylow: „Folklor ludu ruskiego to cała mozaika interesujących osobliwości, liczbowo raczej nie do objęcia, pod względem różnolitości tematycznej imponująca, w swej intelektualnej warstwie często głęboka, a w każdym razie godna takich właśnie refleksji, w dziedzinie kultury materialnej często wykazująca poziom, którego po prostu nie umiemy sobie wytłumaczyć"[13].

Folklor jest zatem wieloelementową, heterogeniczną i synkretyczną dziedziną ludowej kultury symboliczno-artystycznej. W ujęciu szerokim

[11] И. Бунин, *Дневники (1881–1953)*..., с. 273–274.

[12] M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych,* Kraków 2001, s. 92–95; K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny,* Toruń 1997, s. 107.

[13] L. Bazylow, *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, Warszawa 1986, s. 164.

jest on nierzadko utożsamiany z całokształtem kultury ludowej (mity, muzyka, obrzędy, plastyka, rytuały, taniec, zwyczaje), w ujęciu wąskim zaś – ze sztuką słowa (bajki, legendy, pieśni, podania, przysłowia, zagadki, zamawiania)[14]. Nie ulega wątpliwości, że treści werbalne, będące przejawem twórczej ekspresji ludu, odgrywały istotną rolę w utworach Bunina. Świadczy o tym między innymi wywiad z 1911 roku. Był on wprawdzie poświęcony mikropowieści *Suchodoły* (*Суходол*, 1912), lecz znalazło się w nim także miejsce na pytanie o problematykę opowiadań. Prozaik ustosunkował się do niego następująco: „В них тоже рисуются различные стороны народной жизни – мужиков и мещан. Причем меня интересует воспроизведение подлинной народной речи, народного языка. Рассказ ведется не от автора, а от имени действующих лиц. Хороший, колоритный язык народа средней полосы России я нахожу только у Гл. Успенского и Л. Толстого”[15].

Nie może przeto dziwić, że pisarz wplata w tkankę swoich utworów oraz egodokumentów przysłowia, pieśni, bajkowe formuły, opowieści *etc*. Dla przykładu 12 maja 1912 roku Bunin po spotkaniu z pątnikiem zmierzającym do Biełgorodu zanotował w diariuszu słowa recytowane zwyczajowo przez pielgrzymów oraz ślepców proszących o datki. Pamiętnikarz przytoczył ponadto regułkę, jaką ślepcy przeklinają tych, którzy nie chcą im dać jałmużny („Дай тебе, Господь, два поля крапивы // Да третье лебеды, // Да 33 беды! // Новая изба загорись, // Старая провались!”) oraz legendę o zabarwieniu religijnym wyjaśniającą, dlaczego należy palić tytoń („шла Богородица от Креста и плакала, и все цветы от слез Ее сохли, один табак остался; вот Бог и сказал – жгите его”)[16].

Sporo miejsca w twórczości Bunina omawianego okresu zajmują pieśni, zawsze bowiem stanowiły one istotny element codziennego i re-

[14] *Obyczaje, języki, ludy świata. Encyklopedia PWN*, red. S. Żurawski, Warszawa 2007, s. 239; K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, s. 64.

[15] И. Бунин, *«Перед грозой». Интервью разных лет*, [w:] tegoż, *Полное собрание сочинений в XIII томах,* t. 9, s. 464.

[16] Zob. И. Бунин, *Дневники (1881–1953)…,* s. 270–272.

ligijnego życia ludu. O tym, iż są pieśni nośnikami wzorca estetycznego i etycznego oraz mają w sobie zakodowane treści przekazywane z pokolenia na pokolenie, przekonuje prozaik w opowiadaniu *Tańka*. Natomiast we *Wsi* autor niejednokrotnie wprowadza teksty pieśni obrzędowych i okolicznościowych (kołysanka, pieśń sieroca, przyśpiewki weselne itd.). Koronkarki na przykład umilają sobie pracę, śpiewając: „Пришел мой скучный вечер, // Не знаю, что начать, // Пришел мой друг любезный, // Он стал меня ласкать... // Целует, обнимает, // Прощается со мной”[17].

Innym wyróżnikiem języka postaci wywodzących się z niższych warstw społecznych jest używanie przez nie frazeologizmów. Bohaterowie sięgają chętnie m.in. po takie utrwalone w tradycji ustnej zwroty: *кто праздничку рад, тот до свету пьян; всем богам по сапогам; люди ложь, и я тож; да ведь язык-то без костей; мертвых с погоста не носят*. Nierzadko też uprzyjemniają sobie czas różnego rodzaju niesamowitymi, często pełnymi grozy historiami lub dykteryjkami, które jednak nie są przeznaczone dla pańskiego ucha: „Не господское это дело мужицкие побаски слушать”[18]. Pisarz nie zapomina także o ludowym sposobie widzenia świata, który uwieczniony został w bajkach. Stąd m.in. nawiązania do występującej w słowiańskich wierzeniach i folklorze Baby Jagi oraz wplatanie w tekst utworów bajkowych formuł inicjalnych („Не в том царстве, не в том государстве, […] не в том царстве, не в том государстве, а у самом у том, у каком мы живем, жил, стало быть, молодой вьюноша...”[19]) i medialnych („Избушка, избушка, стань к лесу задом, а ко мне передом! Приюти странника в ночь!”[20]).

Cechą immanentną światopoglądu ludowego jest ponadto koegzystencja pierwiastków pogańskiego i chrześcijańskiego. Bunin wielo-

[17] И. Бунин, *Деревня*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, s. 359.
[18] И. Бунин, *Сны*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909,* s. 243.
[19] И. Бунин, *Сосны*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, s. 196.
[20] Tamże, s. 194.

krotnie podkreśla z jednej strony pobożność chłopów, z drugiej zaś – ich wiarę w przesądy, znaki, siły nadprzyrodzone i magię. Takie wątki pojawiają się w opowiadaniach *Tańka*, *Kastriuk* (*Кастрюк*, 1892), *W obcych stronach*, *Antonówki*, *Epitafium*, *Sny* (*Сны*, 1903) oraz mikropowieści *Wieś*. W pierwszym utworze Tańka słyszy wieczorem modlitewny szept matki: „Угодники божии, святителю Микола-милосливый, столп-охранение людей, матушка пресвятая Пятница — молите Бога за нас! Хрест в головах, хрест у ногах, хрест от лукавого..."[21] Natomiast w świadomości tytułowego Kastriuka religijność łączy się ze słowiańską mitologią, dlatego na nocnym wypasie koni, tuż przed modlitwą, bohater zwraca się do towarzyszących mu chłopców: „А вы, ребята, ложитесь. Только, смотри, не ложись головой на межу – домовой отдавит!"[22] Liryczne *Antonówki* przynoszą kilka przykładów dobrych omenów: *осень и зима хороши живут, коли на Лаврентия вода тиха и дождик; много тенетника на бабье лето – осень ядреная; ядреная антоновка – к веселому году*[23]. Czytając zaś *Sny* i omawianą mikropowieść, możemy przekonać się, że na wsiach chętnie wróżono, by dowiedzieć się, co przyniesie los (*кидать на оракул*). Przeplatanie się zwyczajów chrześcijańskich z wierzeniami pogańskimi zostało dobrze zobrazowane w *Epitafium*. Za ilustrację posłuży nam dłuższy *passus* ze wspomnień narratora: „помню солнечное утро на Троицу, когда даже бородатые мужики, как истые потомки русичей, улыбались из-под огромных березовых венков; помню грубые, но могучие песни на Духов день, когда мы с закатом уходили в ближний дубовый лесок и там варили кашу, расставляли ее в черепках по холмикам и «мо-

[21] И. Бунин, *Танька*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, с. 8–9.

[22] И. Бунин, *Кастрюк*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, s. 24. Były dwa rodzaje domowików. Jeden mieszkał w domu, drugi – na dworze. Niezadowolony duch domu, źle traktowany przez gospodarzy, mógł przywoływać w celu ich ukarania siły nieczyste. Zob. *Мифология. Большой энциклопедический словарь*, гл. ред. Е. М. Мелетинский, Москва 1998, с. 195.

[23] И. Бунин, *Антоновские яблоки*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, с. 170–173.

лили кукушку» быть милостивой вещуньей; помню «игры солнца» под Петров день, помню величальные песни и шумные свадьбы, помню трогательные молебны перед кроткой заступницей всех скорбящих, – в поле, под открытым небом..."[24]

Utwory Bunina dostarczają także informacji o obrzędach weselnych i pogrzebowych. Abstrahując od symboliki i wydźwięku mikropowieści *Wieś*, stwierdzić należy, że przynosi ona opis obchodów zaślubin od swatów przez przygotowania uczty weselnej z wypiekiem korowaja, wieczór dziewiczy z pieśniami i zawodzeniem, ubieranie panny młodej przez przyjaciółki, akt błogosławieństwa po ceremonię ślubną. Natomiast w opowiadaniu *Sosny* (*Сосны*, 1901) po kolei ukazano etapy ceremoniału pogrzebowego: wystawienie zwłok przykrytych płótnem, czuwanie przy trumnie, czytanie psałterza, przeniesienie trumny do cerkwi, położenie wieńca na czole zmarłego, nabożeństwo żałobne z modlitwą „со святыми упокой", kondukt, pogrzebanie trumny. Co ciekawe, oba te obrzędy mają wspólny mianownik, a jest nim choinka. Na grobie Mitrofana zatknięto bowiem świerczek, a podczas wieczoru dziewiczego na stole stało „маленькое зеленое деревцо, убранное кумачными лоскутами". Drzewo bądź jego symboliczny odpowiednik (np. rózga weselna) pełni istotną funkcję w obrzędach, których intencją jest przeprowadzenie zmiany statusu człowieka, ponieważ łączy trzy sfery Wszechświata: niebo, ziemię i świat podziemny, a także umożliwia kontakty między nimi. Obecność w obrzędowości weselnej drzewka zrobionego z kolorowo udekorowanego wierzchołka sosny ma zwiastować inny porządek i jednocześnie zapowiadać istotę zachodzących przemian, a mianowicie zapewnić nowożeńcom płodność. Natomiast wieczna zieleń drzew iglastych przywołuje obraz zaświatów, co wskazuje na ich związek ze śmiercią. Jedlina do dziś towarzyszy wielu pogrzebom, również jako element praktyk apotropeicznych. Ma ona zarówno pomagać zmarłemu w wędrówce w zaświaty, jak też chronić żyjących. Ponadto w samych obrzędach weselnych można odnaleźć

[24] И. Бунин, *Эпитафия*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, s. 186.

przykłady symbolicznej śmierci. Takim zwyczajem jest żegnanie panny młodej, jakby „osierocała" dom rodzinny[25].

Innym ciekawym obrzędem utrwalonym we *Wsi* jest rytuał ochronny mający na celu odpędzenie złego ducha odpowiedzialnego za śmierć bydła. Kuźma wspomina pewną letnią noc z dzieciństwa, gdy widział korowód odzianych w białe koszule kobiet („девять девок, девять баб, десятая удова"), idących przez osadę boso, z gołymi głowami, trzymających w rękach miotły, pałki, widły i patelnie, w które głośno uderzały. Jedna z dziewczyn niosła dużą ikonę, a obok niej szła wdowa, ciągnąca sochę i intonująca pieśń, którą chórem powtarzały pozostałe uczestniczki procesji: „Ты, коровья смерть, // Не ходи в наше село! […] // Мы опахиваем […] // Со ладаном, со крестом..."[26] Dodajmy tylko, że zgodnie ze słowiańskimi wierzeniami hałas (trąbienie, dzwonienie, kołatanie, krzyki) ma moc odstraszenia wszelkiego zła pod postacią demona czy choroby lub śmierci.

Jednym z wyróżników kultury ludowej jest pansymbolizm zasadzający się na przekonaniu, że każdy fenomen przyrodniczy jest czymś jeszcze. Stąd zasygnalizowane tu już poszanowanie drzew przez Słowian wschodnich wywodzące się jeszcze z czasów przedchrześcijańskich. Szczególną czcią otaczano na Słowiańszczyźnie brzozę, która uznawana była za drzewo święte, powiązane z żeńską zasadą wszechświata i bóstwami płodności. Widziano w niej symbol czystości i odradzającego się życia, dlatego stanowiła nieodzowny rekwizyt zwyczajów wielkanocnych (zielone wianki na głowach dziewcząt; tańce

[25] P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie,* Warszawa–Wrocław 1998, s. 50–51, 94, 99–100, 556.

[26] И. Бунин, *Деревня*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, с. 387–388. Nieczysta siła, będąca personifikacją śmierci bydła, wchodzi w skład wschodniosłowiańskiej mitologii. Rosjanie nazywają ją „Коровья смерть" lub „Черная немочь". Często pojawia się w postaci krowy lub kota (najczęściej czarnych), rzadziej psa lub krowiego szkieletu. Różne obrzędy mają na celu jej odpędzenie: oborywanie osady; uśmiercenie krowy, kota, psa lub koguta; przegonienie bydła przez rów lub tunel wykopany w ziemi; rozpalanie ognia, wznieconego poprzez pocieranie kawałków drewna *etc*. Zob. *Мифология…*, с. 296.

i huczne zabawy wokół drzewa; smaganie się witkami brzozowymi). Brzozę wykorzystywano także w rytuałach weselnych, w wigilię św. Jana i na Zielone Święta. Płonące ogniska czy plecione wieńce miały nie tylko przepowiadać przyszłość i obiecywać szczęście, lecz także odpędzać złe duchy i odwracać urok. Jako drzewo święte wyznaczała brzoza miejsce praktyk sakralnych i ofiarnych. Drzewa kultowe znajdowały się najczęściej poza terenem osady, nierzadko obok nich była usytuowana kapliczka lub krzyż czy też wybijało lecznicze źródło. Ludność przychodziła tu modlić się, leczyć, pić wodę; zostawiano tu także rozmaite dary (odzież, tkaniny, wstążki), a w czasie różnych świąt odprawiano nabożeństwa i organizowano procesje[27]. O tym, że święte zagajniki lub drzewa jako miejsca kultu zachowały się jeszcze na przełomie XIX i XX wieku, świadczy m.in. Buninowskie *Epitafium*. W utworze tym prozaik maluje obraz rozłożystej brzozy, wygiętej przez stepowy wiatr, rosnącej wśród zbóż przy polnej drodze za wsią, do której odnoszono się ze strachem i pietyzmem zarazem. Pisarz uwypukla sakralny charakter drzewa, które zarówno chroni mieszkańców pobliskiej miejscowości przed siłami nieczystymi, jak i zapewnia Bożą opiekę: „под ее легкой сквозной сенью уже давным-давно возвышался ветхий, серый голубец, – крест с треугольной тесовой кровелькой, под которой хранилась от непогод суздальская икона Божией Матери.

Шелковисто-зеленое, белоствольное дерево в золотых хлебах! Когда-то тот, кто первый пришел на это место, поставил на своей десятине крест с кровелькой, призвал попа и освятил «Покров Пресвятыя Богородицы». И с тех пор старая икона дни и ночи охраняла старую степную дорогу, незримо простирая свое благословение на трудовое крестьянское счастье”[28].

---

[27] Zob. P. Kowalski, *Leksykon znaki świata…*, s. 33–37; *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах,* t. 2, под общей ред. Н.И. Толстого, Москва 1999, s. 67–70.

[28] И. Бунин, *Эпитафия*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, с. 184.

Sporo powiedziano tu o kulturze niematerialnej, zwróćmy zatem nieco uwagi na jej aspekt materialny. Swoistym, a zarazem najbliższym człowiekowi rodzajem twórczości jest wytwarzanie odzieży. Początkowo ubrania powstawały z dostępnych surowców: włókien konopnych i lnianych tkano samodziały, z których szyto siermięgi, z lipowego łyka robiono łapcie, ze skór baranich lub zajęczych szyto kożuchy i czapki. W ten sposób odziani chłopi, jakby zatrzymani w czasie, na co zwraca uwagę sam Bunin, zasiedlają karty jego utworów i egodokumentów. Nieco bardziej wyszukany i kolorowy jest kobiecy przyodziewek. W *Antonówkach* i we *Wsi* można odnaleźć zbliżone opisy damskich strojów i nakryć głowy: „На голове ее «рога», – косы положены по бокам макушки и покрыты несколькими платками, так что голова кажется огромной; ноги, в полусапожках с подковками, стоят тупо и крепко; безрукавка – плисовая, занавеска длинная, а понева – черно-лиловая с полосами кирпичного цвета и обложенная на подоле широким золотым «прозументом»..."[29]

Co istotne, prozaik nie ogranicza się do ukazywania kultury wyłącznie rosyjskiej. Jego uwagę przyciągają także inne grupy etniczne zamieszkujące imperium. Do opowiadań *W sierpniu* (*В августе*, 1901), *Na koniec świata*, *Święte góry* (*Святые горы*, 1895) i *Biały koń* (*Белая лошадь*, 1907–<1929>) pisarz wprowadza ukraiński koloryt w postaci języka[30], wzmianek o odzieży oraz charakterystycznej zabudowie wsi: otoczone ogródkami, malowane na biało lub niebiesko lepianki z kwadratowymi glinianymi kominami. Ubiór przedstawionej w pierwszym utworze Ukrainki o urodzie Wenus z Milo różni się od zaprezento-

[29] И. Бунин, *Антоновские яблоки*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, s. 171.

[30] W opowiadaniu *Święte góry* narrator, który zapytał chłopa o drogę do klasztoru, otrzymał następującą odpowiedź: „Та був, ще хлопцем. Тоді чума на скот була, так казали, що там пробував такий монах, що знав замовляти. От і ходили усі, у кого скотина боліла; звісно, молебствіе служили і в село привозили того іноka. Ну, походив він по дворах, покропив водою, а про те нічого не помоглось", И. Бунин, *Святые горы*, [w:] И. Бунин, *Повести и рассказы 1892–1909*, s. 103.

wanego wcześniej: „На пыльной площади, у водопровода стояла красивая большая хохлушка в расшитой белой сорочке и чёрной плахте, плотно обтягивавшей ее бедра, в башмаках с подковками на босу ногу”[31]. Wypada odnotować, że choć Bunin używa do określenia narodowości bohaterki szeroko rozpowszechnionego wówczas egzoetnonimu, nie ma on zabarwienia pejoratywnego.

Z omówionych utworów wynika, że chłopi nierzadko posiadali zdolności manualne, czego przejawem było rzemiosło domowe czy rękodzieło. Z *Tańki* dowiadujemy się, że w długie zimowe wieczory chętnie zajmowano się robótkami ręcznymi: cerowaniem, robieniem na drutach rękawic czy szyciem półkożuszków; z *Nauczyciela* (*Учитель*, 1894) i *Antonówek*, że barwiono tkaniny; z *Kastriuka* i *Wsi*, że wytwarzano koronki klockowe; natomiast z opowiadania *Na koniec świata*, że nieobca była chłopom znajomość ciesiołki i stolarstwa. Wyjeżdżającemu na Syberię synowi ojciec daje bowiem piłę i strug, żeby wybudował sobie chatę.

Kończąc te na poły etnolingwistyczne rozważania, zauważmy, iż analiza warstwy leksykalnej utworów Bunina pozwala także na wyodrębnienie kilku grup tematycznych wpisujących się w nasze przemyślenia o kulturze ludowej i jednocześnie potwierdzających jej heterogeniczność i wielopostaciowość utrwaloną w tradycjach, obrzędach, wierzeniach, wytworach materialnych *etc*. Do opowiadań *Tańka*, *Kastriuk*, *W obcych stronach*, *Nauczyciel*, *Antonówki*, *Sosny*, *W sierpniu*, *Sny*, *Biały koń* oraz mikropowieści *Wieś* wprowadzono bowiem zapomniane już dziś nierzadko nazwy tańców (*трепак, краковяк, марш, полька*), pieśni (*страдательная, колыбельная, сиротская*), instrumentów muzycznych (*аристон, оркестрион, гармоника, свистулька*), gatunków literatury ustnej (*прибаутки, побаски*), odzieży damskiej (*сарафан, передник, понева с позументом, расшитая сорочка, плахта*) i męskiej (*зипун, свитка, чекмень, подпояска, полушубок, лапти, самодельная заячья шапка, баранья шапка, шлык*), mebli (коник, полати,

[31] И. Бунин, *В августе*, [w:] tegoż, *Повести и рассказы 1892–1909*, с. 103.

люлька), sprzętów gospodarstwa domowego (*ухват, таганчик, коромысло, лохань*), akcesoriów rękodzielniczych (*коклюшка, прялка, ткацкий стан*) oraz wiejskiej architektury (*пунька, овин, рига, амбарчик, курная изба, мазанка*).

Bibliografia

Bazylow L., *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej,* Warszawa 1986.

Cieślik K., *Iwan Bunin (1870–1953). Zarys twórczości,* Szczecin 1998.

Cieślik K., *Przeszłość ojczysta w poezji Bunina,* „Przegląd Rusycystyczny", 1–2/1996, s. 33–39.

Fiszer W., *Z literatury rosyjskiej. Iwan Bunin,* „Przegląd Warszawski", 24/1923, za: L. B. Grzeniewski, *Iwan Bunin,* Warszawa 1982, s. 58–63.

Grzeniewski L. B., *Iwan Bunin,* Warszawa 1982.

Kowalski P., *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie,* Warszawa–Wrocław 1998.

Obyczaje, języki, ludy świata. Encyklopedia PWN, red. S. Żurawski, Warszawa 2007.

Olechnicki K., P. Załęcki, *Słownik socjologiczny,* Toruń 1997.

Pacholski M., A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych,* Kraków 2001.

Бунин И., *Полное собрание сочинений в XIII томах.* Т. 9: *«Воспоминания»; «Дневник 1917 – 1919 гг.»; «Дневники 1881–1953 гг.»; «Первые литературные шаги»; «Перед грозой». Интервью разных лет,* Москва 2006.

Бунин И., *Повести и рассказы 1892–1909,* Москва 2000.

Крыцка И., *«Жизнь Арсеньева» Ивана Бунина на фоне русского автобиографического романа*, [w:] Х. Вашкелевич (ред.), *Иван Бунин и его время*, Kraków 2001, s. 41–54.

Мифология. Большой энциклопедический словарь, гл. ред. Е. М. Мелетинский, Москва 1998.

Пиотровский В., *Славянофильский слой в поэзии Ивана Бунина*, [w:] Х. Вашкелевич (ред.), *Иван Бунин и его время*, Kraków 2001, s. 77–85.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах, t. 2, под общей ред. Н.И. Толстого, Москва 1999.

Чуковский К., *Собрание сочинений в двух томах,* t. 2: *Критические рассказы,* Москва 1990.

Ivan Bunin and folk culture

Contrary to popular belief, which is not deprived of truth as evidenced in some of Bunin's works and his egodocuments, he did not not present peasants as a backward, devoid of moral virtues social class, and he did not predicate works' plots on the memories of the past. In his works Bunin touched upon current problems and pointed put the different elements of folk culture both spiritual and material.
Key words: folk culture, spiritual culture, material culture, prose, egodocuments

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Анастасия Евгеньевна Каменская
Тверской государственный университет
kamienska.anastazja1988@gmail.com

Об особенностях цитирования «текста жизни» в «тексте литературы» (Варлам Шаламов и Густав Херлинг-Грудзинский)

Osobliwości cytowania „tekstu życia" w „tekście literatury" (Warłam Szałamow i Gustaw Herling-Grudziński)

Artykuł jest poświęcony analizie nawiązań intertekstualnych, istniejących w opowiadaniu *Piętno* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, oraz relacji pomiędzy *Piętnem* a opowiadaniami Warłama Szałamowa, głównie – opowiadaniem *Sherry Brandy*. Przedmiotem rozważań są sposoby użycia przez Herlinga motywów i tematów, które najpierw pojawiły się właśnie w *Sherry Brandy*. Artykuł pokazuje zastosowanie tych motywów z perspektywy postmodernizmu i funkcjonowania literatury faktu w czasach totalnego panowania postmodernizmu.
Słowa kluczowe: literatura łagrowa, literatura polska, literatura faktu, Warłam Szałamow, Gustaw Herling-Grudziński

Прошлый век был веком, в котором так называемая литература факта[1] начала отвоёвывать читательское внимание у художест-

[1] Выражение литература факта в данной статье будет пониматься не в том значении, в котором оно появилось почти век назад благодаря участникам ЛЕФа, но в том его предельно широком значении, которое появилось в Европе в 30-х годах прошлого века и бытует сейчас в западном литературоведении. Подробнее об этом см. A. Hutnikiewicz, *Od czystej formy do literatury faktu. Główne teorie i programy literackie XX stulecia,* Warszawa 1974. A. Wat, *Literatura faktu*, „Wiadomości literackie" 35/1929, s.1.

венной литературы. Если раньше литература факта носила скорее утилитарный, чисто информативный характер, вроде протокола, то с изобретением киносъёмки и прочих способов объективной фиксации реальности упомянутый тип литературы начинает заявлять всё большие права на эстетическую самостоятельность. Двадцатый век вместил в себя две мировые войны и холокост, появление ядерного оружия и разгул тоталитарных режимов, наглядно показав человеку, что повседневная реальность абсурднее абсурда, авангарднее авангарда, экспрессионистичнее экспрессионизма, сюрреалистичнее сюрреализма. Уникальность литературы факта состоит в тесном переплетении текста и контекста, в тесном переплетении того, что можно назвать *текстом литературы* с тем, что можно назвать *текстом жизни*. В рамках данной статьи будут рассмотрены особенности взаимодействия двух рассказов, которые написаны классиками лагерной прозы и безусловно принадлежат к литературе факта.

Рассказ Варлама Шаламова *Шерри-бренди* (1958) повествует о смерти поэта Осипа Мандельштама в транзитной тюрьме Владивостока, рассказ польского писателя Густава Херлинга-Грудзинского *Клеймо* (1982) описывает смерть самого Шаламова в подмосковном интернате для психохроников. Биографии Шаламова и Херлинга-Грудзинского в ключевых своих моментах схожи. Оба они являлись узниками сталинских лагерей. Шаламов провёл в лагерях около двадцати лет, причём свой первый срок отбывал под Архангельском, где около полутора лет был в заключении Херлинг. Главные тексты обоих писателей долгое время не печатались в их родных странах – в Советском Союзе и Польше. Ни Шаламов, ни Херлинг, в строгом смысле, не были писателями одной лагерной темы, однако она занимает в творчестве обоих огромное место. Херлинг-Грудзинский преклонялся перед страшной тяжестью лагерного опыта Варлама Шаламова и перед его писательским мастерством. Как только *Колымские рассказы* были изданы в 1978 году в Лондоне, Херлинг немедленно прочёл эту книгу и отозвался на неё в печати.

Однако вернёмся от биографических подробностей к текстам. Владивостокско-колымская легенда о смерти Мандельштама стала основой рассказа «Шерри-бренди», легенда о смерти Шаламова – основой *Клейма*. Надежда Мандельштам пишет в своих *Воспоминаниях*: *…слух о его (О.Э. Мандельштама) судьбе широко разнесся по лагерям, и десятки людей передавали мне лагерные легенды о злосчастном поэте. Не раз вызывали меня на свидание и возили к людям, которые слышали – на их языке это звучало: „я наверное знаю…"*[2]. В Италии, где жил Густав Херлинг-Грудзинский, точной информации о смерти Варлама Шаламова тоже не было и быть не могло. Радиостанция „Голос Америки" передала, что 17 января 1982 года умер Варлам Тихонович Шаламов. 26 февраля 1982 года (на 40-й день после смерти писателя) часть эфирного времени „Радио Свобода" была посвящена Шаламову. Видимо, из радиопередач, немногочисленных публикаций в эмигрантской прессе и обрывочных рассказов русских эмигрантов Херлинг-Грудзинский и почерпнул сведения, лёгшие в основу *Клейма*. Тем удивительнее фактическая точность описаний Херлинга и быстрота, с которой *Клеймо* появилось на страницах парижского журнала „Культура". Шаламов умер во второй половине января 1982 года, а уже в июньском номере „Культуры" за тот же год был опубликован рассказ Херлинга-Грудзинского[3]. Сам польский писатель датировал свой рассказ апрелем 1982 года.

О рассказе Варлама Шаламова *Шерри-бренди* написано немало. Интертекстуальные связи этого текста изучены весьма подробно. Однако рассказ Шаламова рассмотрен лишь в тех аспектах, которые обращены назад, в прошлое, к Мандельштаму, Тютчеву, Верлену[4].

---

[2] Н. Я. Мандельштам, *Воспоминания* [Электронный ресурс].

[3] G. Herling-Grudziński, *Piętno. Ostatnie opowiadanie kołymskie,* „Kultura", 6/1982, s. 37–41.

[4] О. Р. Минуллин, *Интертекстуальный анализ рассказа „Шерри-бренди": Шаламов – Мандельштам – Тютчев – Верлен*, „Філологічні студії", 8/2012. с. 223–242.

Однако то, как Херлинг-Грудзинский использовал *Шерри-бренди*, ещё не подвергалось детальному рассмотрению[5]. А между тем, параллели в двух рассматриваемых лагерных текстах многочисленны и очевидны. Разумеется, многие лагерные писатели были связаны между собой, не только творчески (они часто апеллируют к одним и тем же темам, мотивам, образам – здесь следует отметить некоторую ограниченность лагерной темы), но и чисто биографически (некоторые из них сидели в одно и то же время в одних и тех же лагерях), однако связь между текстом Шаламова и текстом Херлинга, безусловно, гораздо крепче, чем обыкновенная общность двух случайно выбранных лагерных текстов.

Заголовком шаламовского рассказа является цитата из Мандельштама, заголовком рассказа Херлинга-Грудзинского – цитата из Шаламова. Рассказ *Клеймо* – это часть иного, более крупного произведения – *Дневника, написанного ночью*. Так же, как и *Шерри-бренди* – часть *Колымских рассказов*. *Шерри-бренди* начинается словами *Поэт умирал*[6]. *Клеймо* – словами *Великий писатель умирал*[7]. В повествовании Херлинга, как и в повествовании Шаламова, не называется имя умирающего героя. Об этом читатель должен догадаться сам – по косвенным приметам, цитатам, вкраплённым в художественный текст биографическим фактам. Варлам Шаламов заканчивает своё повествование упоминанием *будущих биографов* поэта. Херлинг-Грудзинский в своём рассказе трижды говорит о *будущем биографе Великого писателя*.

---

[5] Нельзя, впрочем, сказать, что «Клеймо» было вообще обойдено вниманием исследователей. Соотнесению рассказов Шаламова и Херлинга-Грудзинского посвящены фрагменты следующих статей: A. Morawiec, *Pisarze wobec totalitaryzmu*, „Slavia" 2/2002, s. 133–146. Т. Сухарский, *Варлам Шаламов в творчестве Густава Херлинга-Грудзинского*, [в:] *Специалист XXI века: материалы III международной научно-практической конференции*, Барановичи 2014, с. 125–128.

[6] В. Т. Шаламов, *Собрание сочинений в 6 т.*, Москва 2013, т. 1, с. 101.

[7] Г. Херлинг-Грудзинский, *Клеймо. Последний колымский рассказ*, „Иностранная литература", 2/1996, с. 92.

Густав Херлинг-Грудзинский подхватывает и продолжает ряд тем и мотивов, появившихся изначально в тексте Шаламова. Среди них:

– последняя трапеза героя;
– предсмертная/посмертная маска;
– стихи и стихотворчество как дело жизни героя;
– возвращение/невозвращение жизни;
– понимание/непонимание факта собственной смерти;
– память, её потеря и возвращение;
– преддверие ужаса/ада.

Рассмотрим, как представлены в текстах русского и польского писателей некоторые из этих мотивов.

Мотив последней трапезы героя – это неожиданный мотив, вернее – это традиционный мотив еды, питания, представший в неожиданном свете. В культуре еда, её потребление, как правило, неразрывно связаны с жизнью, витальностью, утверждением жизненного начала. Недаром славянское слово «живот» обозначает не только часть человеческого тела, но и жизнь вообще, а на поминках по усопшему принято есть, утверждая тем самым торжество жизни над смертью. В рассказах же Шаламова и Херлинга еда максимально близко соседствует не с жизнью, но со смертью. Герои обоих рассказов голодают на всём протяжении этих рассказов, они голодают почти всю свою лагерную жизнь. Поэт в тексте Шаламова голоден во всё время своего пребывания в лагере, так же, как и Великий писатель в тексте Херлинга. Поесть обоим героям удаётся только перед самой смертью. Поэт в рассказе Шаламова ест хлеб, Великий писатель в рассказе Херлинга – кашу. Оба они едят жадно, сосредоточенно, всецело одаваясь процессу поглощения пищи и осознавая, что эта трапеза является их последней трапезой. После трапезы у обоих наступает забытьё и смерть.

Мотив еды, связанный с мотивом смерти (не жизни), приоткрывает перед читателем целую систему антиценностей, появля-

ющихся в произведениях лагерных писателей. Лагерь способен до того искалечить человеческую личность, что система привычных человеческих ценностей оказывается перевёрнутой с ног на голову. В нормальном мире здоровье является одним из основных капиталов человека, мы бережём здоровье, мы желаем друг другу здоровья. В мире лагерных антиценностей здоровье становится скорее помехой, чем подспорьем человеку в его делах, лагерный человек всеми силами стремится попасть в больницу, калечит себя, чтобы избежать работы. На человека, лишившегося конечности или повредившего позвоночник, смотрят в лагере с завистью. Одно из программных стихотворений Варлама Шаламова – *Желание* – так и начинается: *Я хотел бы быть обрубком, // Человеческим обрубком...*[8]. Сумасшествие, потеря рассудка или памяти также вызывает не сочувствие, но зависть по отношению к умалишённому, ибо он уже находится по ту сторону границ страдания. Да и сама жизнь для лагерного человека перестаёт быть благом – лагерному человеку лучше умереть, чем продолжать существование, полное невыносимых страданий. Так и еда в текстах Шаламова и Херлинга не обозначает торжество жизни, витальность, полноту жизни, но связывается со смертью.

Однако возникновение мотива последней трапезы в рассматриваемых нами рассказах не только показывает систему антиценностей лагерного мира, но и отсылает читателя к новозаветной последней вечере. Облако коннотаций, возникающее при подобной отсылке, включает в себя такие понятия, как *мучение*, *предательство*, *казнь*, *крестный путь*, *Голгофа*. Нетрудно заметить, что все они связаны с мучением, страданием и казнью невиновного, с принесением в жертву невинного агнца. Особенность лагерей, существовавших при тоталитарных режимах, заключается именно в том, что абсолютное большинство узников этих лагерей были невиновны в приписываемых им преступлениях. Это – по определе-

[8] В. Т. Шаламов, *Собрание сочинений*, т. 3, с. 189.

нию Ханны Арендт – *преступники без преступлений*. Сами Варлам Шаламов и Густав Херлинг-Грудзинский также не совершали каких-либо преступных деяний и оба со временем были реабилитированы.

Мотив возвращения/невозвращения жизни, в полном соответствии с логикой антиценностей, представлен в анализируемых текстах следующим образом: возможность вернуться к жизни не радует, а скорее ужасает героев, жизнь полна мук, в ней нет ничего такого, за что стоило бы держаться. Так, например, в голову герою *Шерри-бренди* приходит следующая оригинальная и поистине дикая в своей оригинальности предсмертная мысль:

Подумайте, как ловко он их обманет, тех, что привезли его сюда, если сейчас умрет, – на целых десять лет. Он был несколько лет назад в ссылке и знал, что он занесен в особые списки навсегда. Навсегда?! Масштабы сместились, и слова изменили смысл[9].

Сравним пару фрагментов, в которых говорится о жизни и смерти.

Шаламов:

К вечеру он умер.
Но списали его на два дня позднее, – изобретательным соседям его удавалось при раздаче хлеба двое суток получать хлеб на мертвеца; мертвец поднимал руку, как кукла-марионетка. Стало быть, он умер раньше даты своей смерти – немаловажная деталь для будущих его биографов[10].

Херлинг-Грудзинский:

Будущий биограф Великого писателя отметит, наверное, что умирал он каждый день, каждый час, каждую минуту на протяжении двадцати колымских лет[11].

---

[9] Там же, т. 1, с. 104.

[10] Там же, т. 1, с. 105.

[11] Г. Херлинг-Грудзинский, *Клеймо*, с. 93.

В вышеозначенных фрагментах рассказов повествуется о несовпадении фактических и юридических дат смерти героев. В этих фрагментах мы снова видим почти карнавальное переворачивание понятий жизни и смерти. Жизнь и смерть меняются местами. Мёртвый Поэт в рассказе Шаламова „живёт" ещё в течение нескольких дней после своей смерти, он выдаётся за живого (даже шевелится, поднимает руку) – так смерть становится жизнью. Двадцать лет жизни Великого писателя из рассказа Херлинга названы двадцатью годами умирания (таковыми они, по сути, и являлись) – так жизнь становится смертью.

Шаламов с бесстрастной фактографичностью описывает распространённую лагерную уловку – сокрытие заключёнными факта смерти кого-либо из сокамерников с целью получать лишнюю пайку хлеба. Херлинг переосмысливает Шаламова, использует ежедневное, ежечасное, ежеминутное в течение двадцати лет умирание как метафору колымских страданий. Херлинг подхватывает мотив рассказа Шаламова, не изменяя наполнение мотива: несовпадение запротоколированной дата смерти поэта/писателя с фактической. Но если Шаламов с помощью включения этого мотива в рассказ стремится снизить значение смерти, описать не момент утраты русской культурой одного из достойнейших своих сынов, но событие обыденное, физиологическое, низкое, связанное с хитроумным добыванием пищи, то Херлинг при помощи этого же мотива наоборот представляет жизнь и смерть своего героя как высокую трагедию, невосполнимую утрату.

Другим важным мотивом становится мотив маски (предсмертной или посмертной).

Шаламов:

И он не спеша думал о великом однообразии предсмертных движений, о том, что поняли и описали врачи раньше, чем художники и поэты. Гиппократово лицо – предсмертная маска человека – известно всякому студенту медицинского факультета. Это загадочное однообразие предсмертных движений послужило Фрейду по-

водом для самых смелых гипотез. Однообразие, повторение – вот обязательная почва науки. То, что в смерти неповторимо, искали не врачи, а поэты[12].

Херлинг-Грудзинский:

Его лицо было и его посмертной маской. Запавшие глазницы, удлинившийся и заострившийся нос, морщины как шрамы на щеках, горькая, слегка насмешливая гримаса, оставшаяся от предсмертной улыбки, – только с давно уже мертвого лица смерть могла снять такую маску[13].

Шаламов говорит о *предсмертной маске*, о комплексе объективно существующих физических изменений, происходящих с лицом умирающего человека. *Предсмертная маска* у Шаламова – это не более чем медицинский термин. Шаламов признаёт примат науки перед литературой в том, что касается наблюдения за смертью, точного описания смерти. Польский коллега Шаламова пишет о маске *посмертной*, причём наделяет это выражение метафорическим смыслом. Коннотации, которые Херлинг вкладывает в это словосочетание, значительно расширяют его прямое словарное значение. Говоря шаламовскими словами, Херлинг *ищет в смерти неповторимое*. Посмертная маска у Херлинга – это не гипсовый слепок с лица умершего человека. Это символ жизни, полной страданий. Говоря *его лицо было и его посмертной маской*, Херлинг-Грудзинский, по сути, называет лицо Шаламова слепком из гипса, каменным лицом. Не зря, когда речь идёт о Шаламове, Херлинг несколько раз настойчиво употребляет слово *окаменение* (в рассказе *Клеймо* и на страницах *Дневника, написанного ночью*).

Там, где Варлам Шаламов старается быть максимально сдержанным, сухо описывать события, Херлинг-Грудзинский непременно стремится добавить поэтичности, метафоричности тексту,

---

[12] В. Т. Шаламов, *Собрание сочинений,* т. 1, с. 101.

[13] Г. Херлинг-Грудзинский, *Клеймо*, с. 94–95.

уйти от прямых денотативных значений слов, создать художественный образ.

Литературный текст Шаламова вторгается в текст жизни, Шаламов в последних словах своего рассказа даёт наставления будущим биографам Мандельштама, тем самым заявляя о достоверности имеющихся у него сведений. Также и Херлинг вводит в *Клеймо* образ *будущего биографа*. Однако польский рассказ не обходится без игрового момента: ведь Херлинг-Грудзинский, по сути, и является тем самым биографом Шаламова, фактически, его первым биографом. Текст Херлинга, в отличие от текста Шаламова, становится ещё и кратким жизнеописанием писателя. В повествовании Херлинга, как и в повествовании Шаламова, не называется имя умирающего героя. Об этом читатель должен догадаться сам – по косвенным приметам, цитатам, вкраплённым в художественный текст биографическим фактам. Однако безымянность главного героя рассказа *Шерри-Бренди* отнюдь не тождественна безымянности главного героя *Клейма*. Шаламов, отказываясь от именования своего персонажа, акцентирует внимание на его призвании, на деле всей его жизни, на том, что это был поэт. Но при этом, намёки, цитаты, аллюзии Шаламова слишком прозрачны, чтобы не распознать в герое рассказа *Шерри-Бренди* именно Мандельштама. Уместно напомнить, что впервые этот рассказ был представлен публике именно на вечере, посвящённом памяти Осипа Мандельштама.

Неназывание имени персонажа *Клейма* несёт уже иную смысловую нагрузку. Западный читатель, польский эмигрант, читатель парижской „Культуры", где публиковался Херлинг-Грудзинский, едва ли знал о наличии такого писателя как Варлам Шаламов. Безымянный Великий писатель в рассказе Херлинга – это, разумеется, не только Шаламов, это писатель вообще, писатель как таковой, это более или менее типичная судьба писателя при тоталитарном режиме. И только знание читателем биографии Варлама Шаламова позволяет читателю идентифицировать персонажа *Клейма* именно как Шаламова, интерпретировать *Клеймо* как рассказ о Шаламове.

Густав Херлинг-Грудзинский прописывает в своём рассказе следующие моменты реальной биографии Шаламова: медленная, в течение нескольких дней смерть, нахождение в доме престарелых, в психиатрической лечебнице, потеря зрения, слуха, речи, прибытие на Колыму через бухту Нагаево, двадцать колымских лет, развод с женой, отречение дочери от писателя, написание (или подписание) заявления, что жизнь сняла проблематику *Колымских рассказов* и пр.

Безымянность персонажа *Клейма* – это ещё и своеобразная реакция польского писателя на „дикие" издания *Колымских рассказов* в странах западной Европы, где имя Варлама Шаламова искажалось нещадно и знаменитый сборник рассказов публиковался, к примеру, в Германии под заголовком *Записки заключённого Шаланова*.

Варлам Шаламов называет своего героя *поэт*. Персонаж *Клейма* именуется не просто писателем, но *Великим писателем*. На взгляд малоискушённого читателя, эпитет *великий* выглядит как несколько неуклюжий жест восхищения, уважения, почтения со стороны архангельского страдальца Херлинга по отношению к страдальцу колымскому – Шаламову. Но что, если слово *великий* у Херлинга-Грудзинского – это не просто слово? Что, если *великий* – это цитата? Шаламова и Херлинга связывала не только тяжёлая судьба зека советских лагерей – литературные вкусы двух писателей в некоторых аспектах также были весьма схожи. Особенно во всём том, что касалось фигуры Фёдора Достоевского. Достоевский завораживал как Шаламова, так и Херлинга. Оба лагерных писателя охотно цитировали тексты Достоевского, *Записки из подполья* многократно упоминались в произведениях Шаламова, этой же книге посвящён целый раздел *Другого мира* Херлинга-Грудзинского. Понятие *великий* было любимо Достоевским: *Житие Великого грешника*, *Легенда о Великом инквизиторе*. Поэтому вполне справедливым выглядит предположение, что тяготеющий к интертекстуальности, но весьма деликатно и ненавязчиво употребляющий интертекст Херлинг, включая в свой рассказ слово *ве-*

ликий, тем самым отдаёт должное сразу двум русским писателям, которых он считал действительно великими – Варламу Шаламову и Фёдору Достоевскому[14].

Обратимся к заглавиям двух рассказов, в первую очередь, к заголовку *Клейма*.

На каждом лице Колыма написала свои слова, оставила свой след, вырубила лишние морщины, посадила навечно пятно отморожений, несмываемое клеймо, неизгладимое тавро![15] – цитирует Херлинг-Грудзинский фрагмент шаламовского рассказа *Тишина*. След, знак, клеймо и тавро в польском языке обозначаются одним словом *piętno*[16], которое и вынесено в заголовок рассказа Херлинга. Но цитатные корни этого заглавия разветвлены более, чем кажется с первого взгляда. Херлинг не просто берёт цитату из одного шаламовского рассказа. Понятие *клеймо* регулярно встречается в очерках, рассказах, стихотворениях и даже дневниковых записях Шаламова. Так, например, в №136 (№1–2 за 1982 г.) парижского журнала „Вестник русского христианского движения" вместе с сообщением о смерти Варлама Шаламова было опубликовано следующее стихотворение автора *Колымских рассказов*:

Но разве мёртвым холодна
Постель, и разве есть
У нас какая-то вина,
Пятнающая честь.

Любой рассказ наш – сборник бед,
Оставленный в веках,
Как зыбкий слабый чей-то след
В глухих песках.

---

[14] Подробнее об этом см. T. Sucharski, *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2002.

[15] Г. Херлинг-Грудзинский, *Клеймо*, с. 95.

[16] Д. Гессен, Р. Стыпула, *Большой польско-русский словарь*, Москва–Варшава 1980, т. 2, с. 40.

Чтоб чей-то опыт, чей-то знак
В пути мерцал,
Мерцал в пути, как некий флаг
Средь мёртвых скал[17].

В этом тексте встречаются и *след*, и *знак,* и вина, *пятнающая честь*, – всё то, что в польском языке обозначается словом *piętno*. Не берусь утверждать, что Густав Херлинг-Грудзинский был знаком с публикацией в „Вестнике РХД", однако не подлежит сомнению, что сознательно или неосознанно польский писатель вынес в заглавие своего рассказа один из частотных образов творчества Шаламова.

Густав Херлинг-Грудзинский пишет иначе, чем Шаламов. Разница в типах письма этих двух писателей особенно ощутима при сопоставлении важнейших их произведений: *Колымских рассказов* Шаламова и *Другого мира* Херлинга-Грудзинского, насыщенное образами, яркое и очень человечное повествование Херлинга, как правило, совсем не похоже на сухой, холодный и суровый текст Шаламова. Но в рассказе *Клеймо* Густав Херлинг-Грудзинский пытается подстроиться под стиль Шаламова, пусть не перенять этот стиль, но хотя бы войти в шаламовскую систему образов, тем и мотивов. В пользу такого взгляда говорит и то, что Херлинг-Грудзинский в своём рассказе использует невероятное количество чужого текста, шаламовского текста: прямые цитаты, данные в кавычках, скрытые цитаты, аллюзии, реминисценции, отсылки к текстам Шаламова и к фактам его биографии, подзаголовок *последний колымский рассказ*. Вдобавок ко всему, *Клеймо* предваряется эпиграфом из Шаламова, причём в качестве эпиграфа выбраны три предложения из трёх шаламовских текстов: *То, что я видел, человеку не надо видеть и даже не надо знать. Я испугался страшной силе человека*

[17] В. Т. Шаламов, *Но разве мёртвым холодна…*, „Вестник русского христианского движения", 1–2/1982, с. 146.

– желанию и умению забывать. Мне хотелось быть одному. Я не боялся воспоминаний[18] (соответственно из рассказов *Надгробное слово* 1960, *Поезд* 1964, *Припадок* 1960)[19].

Исследователи литературы факта (вернее, той её части, которая называется автобиографической литературой) отмечают близость этого типа литературы не только и не столько к эпосу, сколько к лирике. Автор дневника (ещё раз отметим, что *Клеймо* входит в *Дневник, написанный ночью*) максимально проявляет своё я, утверждает уникальность, неповторимость своего взгляда на мир, своего типа письма, своего способа говорения о мире[20]. Тем удивительнее стремление Херлинга встроиться в художественный мир, в систему ценностей, в язык Шаламова.

Каковы же причины мимикрии, наблюдаемой нами? Почему Херлинг пишет о Шаламове не совсем так, как он пишет на иные темы? Практически все события своей жизни, начиная с раннего детства, Варлам Шаламов превращал в рассказы и очерки. И только одно событие он просто физически не мог бы описать – собственную смерть. За него это делает Херлинг-Грудзинский. Поэтому определяющую роль для понимания текста *Клейма* играет подзаголовок – *Последний колымский рассказ*. Кто писал *Колымские рассказы*? – Шаламов. Польский собрат Шаламова подхватывает знамя, которое тот выронил. *Клеймо. Последний колымский рассказ* – это как бы не рассказ Херлинга-Грудзинского, это рассказ Шаламова, который Шаламов не успел написать, потому что умер.

Необходимо заметить, что рассказ *Клеймо* – не единственный прецедент, когда Херлинг-Грудзинский после смерти коллеги по перу продолжает его дело. Всю дневниковую рубрику парижского журнала „Культура” (в рамках которой было опубликовано

[18] Г. Херлинг-Грудзинский, *Клеймо*, с. 92.

[19] В. Т. Шаламов, *Собрание сочинений*, т. 1, с. 410, 649, 409.

[20] K. Adamczyk, *Dziennik jako wyznanie: Lechoń, Gombrowicz, Herling-Grudziński*, Kraków 1994, s.14–17.

и *Клеймо*) Херлинг унаследовал от Витольда Гомбровича, чей *Дневник* печатался в „Культуре" до самой смерти писателя в 1969 году.

Рассказ *Клеймо* принадлежит *литературе во второй степени*[21], даже к литературе в третьей степени, ведь текст Херлинга основан на тексте Шаламова, который, в свою очередь, представляет собой соединение текстов лагерного фольклора с текстами Осипа Мендельштама, Фёдора Тютчева, Поля Верлена и многих других авторов. Именно поэтому понимание текста Херлинга-Грудзинского – это, по Бахтину, *понимание как соотнесение с другими текстами и переосмысление в новом контексте (в моем, в современном, в будущем). Предвосхищаемый контекст будущего: ощущение, что я делаю новый шаг (сдвинулся с места). Этапы диалогического движения {понимания}: исходная точка – данный текст, движение назад – прошлые контексты, движение вперед – предвосхищение (и начало) будущего контекста*[22]. Рассматриваемые в рамках данной статьи тексты становятся репликами бесконечного диалога, о котором говорит Бахтин.

Рассматривая отношения между текстами Шаламова и Херлинга-Грудзинского в таком ключе, мы неизбежно приходим к выводу, что эти отношения можно охарактеризовать как постмодернистскую игру, в которую играет, в первую очередь, Херлинг-Грудзинский, поскольку он написал свой текст позже и, следовательно, имел большее поле для постмодернистских спекуляций. Но перед нами постмодернизм, избавленный от одной из своих основополагающих черт – от иронии. Перед нами текст, который выглядит как текст постмодернизма, но таковым не является. Постмодернизм имеет дело с симулякрами. Это литература о литературе, на основе литературы, тексты, написанные поверх других текстов. Густав Херлинг-Грудзинский пишет свой текст на основе произведений Шаламова, поверх текстов русского писателя. Однако рассказ Хер-

[21] G. Genette, *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia,* Gdańsk 2014.

[22] М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества,* Москва 1979, с. 364.

линга относится не только к литературе в степени N (по определению Жерара Женетта), но и к литературе факта. А сам предмет, о котором пишет польский писатель, фактические события, легшие в основу *Клейма*, слишком серьёзны и трагичны, чтобы относиться к ним с постмодернистским легкомыслием, постмодернистски пренебрежительно. Иными словами, рассказ Херлинга-Грудзинского – это именно тот случай, когда законы литературы факта оказываются сильнее законов постмодернизма.

Список литературы

Adamczyk K., *Dziennik jako wyznanie: Lechoń, Gombrowicz, Herling-Grudziński*, Kraków 1994.

Genette G., *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia,* Gdańsk 2014.

Herling-Grudziński G., *Piętno. Ostatnie opowiadanie kołymskie,* „Kultura", 6/1982, s. 37–41.

Morawiec A., *Pisarze wobec totalitaryzmu*, „Slavia" 2/2002, s. 133–146.

Hutnikiewicz A., *Od czystej formy do literatury faktu. Główne teorie i programy literackie XX stulecia,* Warszawa 1974.

Sucharski T., *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2002.

Wat A., *Literatura faktu*, „Wiadomości literackie", 35/1929, s. 1.

Бахтин М. М., *Эстетика словесного творчества,* Москва 1979.

Гессен Д., Стыпула Р., *Большой польско-русский словарь*, Москва–Варшава 1980.

Мандельштам Н.Я., *Воспоминания,* Режим доступа: http://www.litlib.net/bk/48735/read/18 [дата обращения 30.10.16].

Минуллин О. Р., *Интертекстуальный анализ рассказа „Шерри-бренди": Шаламов – Мандельштам – Тютчев – Верлен*, „Філологічні студії", 8/2012. с. 223–242.

Сухарский Т., *Варлам Шаламов в творчестве Густава Херлинга-Грудзинского*, [в:] *Специалист XXI века: материалы III международной научно-практической конференции*, Барановичи 2014, с. 125–128.

Херлинг-Грудзинский Г., *Клеймо. Последний колымский рассказ*, „Иностранная литература", 2/1996, с. 92–95.

Шаламов В. Т., *Но разве мёртвым холодна…*, „Вестник русского христианского движения", 1–2/1982, с. 146.

Шаламов В. Т., *Собрание сочинений в 6 т.*, Москва 2013.

On the features of quoting the "text of life" in the "text of literature" (Warlam Shalamov and Gustaw Herling-Grudzinski)

The article is devoted to some features of the so-called literature of fact, to the specification of the way citation functions in this type of literature, and to the analysis of intertextual references which exist in the short story *Stigma* by Gustaw Herling-Grudziński, and the relationship between the *Stigma* and the short stories by Warlam Shalamov, mostly – between the *Stigma* and the short story *Cherry Brandy*. The main subjects of the reflection are ways in which Herling uses motives and themes, which have appeared for the first time exactly in Sherry Brandy. The article shows the use of these motives from the perspective of postmodernism and all existence of literature of fact in times of total postmodernism domination.

Key words: labor camps in literature, polish literature, literature of fact, Warlam Shalamow, Gustaw Herling-Grudziński

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Antoni Bortnowski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
a.bortnowski@amu.edu.pl

Kijów początków XX wieku w twórczości pisarzy pochodzenia żydowskiego

W niniejszym artykule zostaje podjęta próba przedstawienia specyfiki postrzegania przedrewolucyjnego Kijowa przez pisarzy pochodzenia żydowskiego. Przedmiotem badań stały się utwory autobiograficzne Szolema Alejchema (*Z jarmarku*), Irenè Némirovsky (*Wino samotności*) oraz Ilji Erenburga (*Ludzie, lata, życie*). Pokazują one zupełnie różne spojrzenia na Kijów początku XX wieku, wynikające w dużej mierze z kwestii tożsamości narodowej wymienionych twórców.
Słowa kluczowe: Szolem-Alejchem, Iren Nemirovsky, Ilja Erenburg, Kijów, tożsamość

Intensywny rozwój Kijowa w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX stulecia spowodował, że miasto to stało się jednym z najważniejszych ośrodków w ostatnim okresie istnienia Imperium Rosyjskiego nie tylko w wymiarze gospodarczym i politycznym, ale także w kontekście kulturowym. Stając się miastem wielokulturowym, a wręcz kosmopolitycznym, Kijów początku XX wieku znalazł się w sytuacji niejednoznacznej, stanął w obliczu konieczności określenia swojej nowej tożsamości, która już nie mieściła się w ówczesnych oficjalnych ramach „matki miast ruskich" (*мать городов русских*[1]).

[1] *Повесть временных лет* (tłum. D. Lichaczow), http://old-russian.chat.ru/01povest.htm [dostęp 01.10.2016].

Wraz ze wzrostem liczby ludności Kijowa zmieniała się także jej struktura. Coraz wyraźniej kształtowały się społeczności o własnej tożsamości narodowej, która coraz częściej stawała w sprzeczności z oficjalną ideologią samodzierżawia. Wśród nich należy wymienić nie tylko Ukraińców, dążących do emancypacji i uznania swojej odrębności narodowej, ale także społeczność żydowską, której przedstawiciele coraz częściej musieli przełamywać izolację i określić swoją pozycję względem dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. Dylematy wynikające z tej sytuacji bynajmniej nie były udziałem jednostek, gdyż Żydzi według spisu ludności Kijowa z 1917 roku stanowili 19% ludności miasta, ustępując liczebnie Rosjanom (55%), a znacznie przewyższając pod tym względem Ukraińców (12%)[2].

Ludności żydowska w Imperium Rosyjskim była dyskryminowana, a czasem otwarcie prześladowana, co potwierdzają także wydarzenia w ówczesnym Kijowie. W mieście regularnie dochodziło do pogromów, ignorowanych lub czasem nawet prowokowanych przez władze. Jednym z punktów kulminacyjnych ówczesnej nagonki antysemickiej stała się sprawa Bejlisa, niesłusznie oskarżonego w 1911 roku o rytualny mord na prawosławnym chłopcu[3]. W tej sytuacji przedstawiciele żydowskiej społeczności Kijowa przyjmowali rozmaite strategie funkcjonowania w rodzinnym dla wielu z nich mieście – od prób asymilacji z otoczeniem do aktywnej walki politycznej.

Rozmaite stanowiska przyjmowali także pisarze pochodzenia żydowskiego, urodzeni w Kijowie lub ściśle z nim związani. W przedstawionych przez nich obrazach miasta uwidacznia się w różnym stopniu zarówno niejednoznaczne stanowisko do otaczającej rzeczywistości, jak też dylematy i wątpliwości, związane z kwestią własnej tożsamości. Autobiograficzne (w mniejszym lub większym stopniu) utwory trzech

[2] А. Пученков, *Национальный вопрос в идеологии и политике южнорусского Белого движения в годы Гражданской войны. (1917—1919 гг.)*, Санкт-Петербург 2005, с. 57.

[3] Nastroje panujące w ówczesnym Kijowie przedstawia cykl artykułów Władimira Korolenki *Sprawa Bejlisa* (*Дело Бейлиса*, 1913).

pisarzy, żyjących w Kijowie na początku XX wieku: Szolema Alejchema (Szołem Nochem Wewiks, Salomon Rabinowicz, 1859–1916), Ilji Erenburga (1891–1967) i Irenè Némirovsky (1903–1942), ukazują, jak różna była percepcja miasta nad Dnieprem wśród pisarzy pochodzenia żydowskiego.

Ilja Erenburg i Irenè Némirovsky urodzili się w Kijowie, w którym spędzili znaczną część dzieciństwa i młodości, natomiast Szolem Alejchem trafił do tego miasta już jako młody chłopak jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Kijowski wątek biografii jest jednym z niewielu elementów łączących sylwetki wspomnianych twórców, bowiem Szolem Alejchem został jednym z najważniejszych twórców żydowskiej literatury narodowej w jidysz, Ilja Erenburg zyskał sławę wybitnego pisarza radzieckiego, a Irenè Némirovsky zasłynęła jako utalentowana autorka francuska okresu międzywojennego.

Każdy z wymienionych twórców inaczej postrzegał Kijów, co wyraźnie widać na przykładzie ich autobiograficznych utworów. W przypadku Szolema Alejchema jest to niedokończona powieść *Z jarmarku* (1916), w której narrator wspomina lata spędzone między innymi w stolicy ówczesnej Małorosji. Charakterystycznym elementem utworu jest postrzeganie miasta przez pryzmat problemów, które są ściśle związane z jego własnym kręgiem kulturowym. Główny bohater *Z jarmarku* trafia bowiem do Kijowa, w którym Żydzi nie mogli swobodnie zamieszkiwać bez stosownego zezwolenia. „Tam [w Kijowie – przyp. *A. B.*] mogą mieszkać Żydzi mający tak zwane prawo *żitielstwa* (...). Pozostali Żydzi trafiają tam jakby przypadkiem na krótki termin. Są w ciągłym strachu. Przebywają z łaski dozorcy domu, pana administratora, pana prystawa. I to też do czasu”[4]. Już zatem na wstępie Kijów jest przedstawiony jako miasto niegościnne, a momentami wręcz wrogie. Jednocześnie zaś w oczach głównego bohatera jest metropolią, która przyciąga mieszkańców prowincji. „Dokąd jedzie bezdomny młodzieniaszek, który chce

[4] Szolem Alejchem, *Z jarmarku*, tłum. M. Friedman, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/alejchem-z-jarmarku.html [dostęp 01.10.2016].

coś osiągnąć? Do wielkiego miasta. [...] Owym wielkim miastem dla naszego bohatera był przesławny, święty Kijów. [...] Ciągnęło go do wielkiego miasta, tak jak dziecko ciągnie do blasku księżyca”[5]. „Święty Kijów”, jak określa go z typową dla siebie ironią Szolem Alejchem, jawi się zatem jako miejsce wręcz „magiczne”, któremu nie może się oprzeć nie tylko główny bohater. Żydzi są tam regularnie łapani w trakcie obław i wydalani z miasta, ale jak czytamy u Szolema Alejchema, „to jednak nikogo nie powstrzymuje od przyjazdu do Kijowa. Jak powiada przysłowie rosyjskie, „Kto się boi wilka, nie powinien chodzić do lasu”. Mają wprawdzie ludzie pietra przed obławą, ale walą do Kijowa”[6]. „Zakotwiczenie się” w mieście było zatem drogą do sukcesu, ryzykownym przedsięwzięciem, które jednak było jedną z niewielu szans na lepsze życie. Warto zauważyć, że rolę Kijowa jako metropolii dla społeczności żydowskiej podkreślała niewątpliwie sytuacja, w której było to jedno z niewielu większych miast w granicach tzw. strefy osiedleń (ros. *черта оседлости*). Świadomość istnienia zakazu swobodnego osiedlania się dla ludności żydowskiej jest wyraźnie widoczna w utworze *Z jarmarku*: „Autor niniejszych wspomnień zdecydował się na opuszczenie rodzinnego miasta i wyruszenie w świat w poszukiwaniu swego szczęścia. I to, broń Boże, nie do Ameryki, nie do Londynu, Paryża, nawet nie do Odessy, Warszawy lub Kijowa”[7]. Dla młodego Żyda szczytem marzeń była zatem emigracja poza granice Rosji albo przynajmniej wyjazd do jednego z trzech głównych miast ówczesnego Imperium Rosyjskiego, znajdujących się na obszarze strefy osiedleń. Z utworu Szolema Alejchema wyłania się obraz społeczności żydowskiej, która była w nieznacznym stopniu zintegrowana z innymi mieszkańcami Kijowa i funkcjonowała w swoistej izolacji. Główny bohater utworu *Z jarmarku* styka się w mieście prawie wyłącznie z przedstawicielami swojej własnej narodowości i tylko, gdy jest to nieuniknione, dostrzega inne, „nieżydow-

[5] Tamże.
[6] Tamże.
[7] Tamże.

skie" elementy Kijowa. Przestrzeń miejska jest obecna w autobiografii Szolema Alejchema w znikomym stopniu, co świadczy o tym, że samo miasto znajdowało się zdecydowanie poza sferą jego zainteresowań. Potwierdza to tekst *Z jarmarku*, w którym znajdujemy jedynie lakoniczne wzmianki o elementach kijowskiego krajobrazu. Jako przykład może w tym wypadku posłużyć fragment, w którym główny bohater poszukiwał słynnego adwokata, mającego mu zapewnić protekcję: „Przechadzał się więc Kreszczatikiem, najpiękniejszą ulicą Kijowa"[8]. Na tym kończy się opis głównej arterii miasta. Więcej szczegółów narrator przedstawia jedynie w sytuacji, gdy chce podkreślić przytłaczający przybysza z prowincji efekt wielkiego miasta. „Sąd okręgowy to stary i ogromny budynek z żelaznymi schodami, z tak wielką ilością pokoi, pomieszczeń i sal, że człowiek łatwo może stracić głowę i zabłądzić. Nasz bohater po raz pierwszy w życiu zobaczył tylu ludzi w czarnych frakach i z dużymi teczkami w rękach"[9]. Percepcja Kijowa oparta na ukazaniu wyłącznie jego „żydowskiego" wymiaru dotyczy nie tylko krajobrazu miejskiego, ale też samych kijowian. Zlewają się oni bowiem u Szolema Alejchema w wielką bezosobową i niegościnną masę, która stoi w opozycji do głównego bohatera i potęguje w nim poczucie wyobcowania. „Nigdy też nasz bohater nie był tak osamotniony, jak wtedy w Kijowie. Nikt nie okazywał mu serdeczności. Najmniejszego śladu gościnności. Jakby się wszyscy zmówili. Przybierali na jego widok posępne miny. Zamykano przed nim drzwi"[10]. Rezultatem „wybiórczej" percepcji nieprzyjaznej kijowskiej rzeczywistości w *Z jarmarku* jest także nieobecność w utworze prób odniesienia miasta do szerszego kontekstu historycznego czy kulturowego, a także do ogólnorosyjskich realiów. Jednym z niewielu wyjątków jest obraz kancelarii kijowskiego rabina: „Na ścianie wisiała rozerwana mapa Ziemi Izraela oraz szkaradny portret cesarza. Kancelaria, obdarci Żydzi, zaniedbane kobiety, prawie bosy i spuchnięty chło-

[8] Tamże.
[9] Tamże.
[10] Tamże.

pak, podarta mapa Izraela i szkaradny portret cesarza, wszystko to razem napawało głęboką melancholią”[11]. Obraz cara na ścianie jest w tym przypadku jednym z niewielu „łączników” pomiędzy żydowską sferą Kijowa i ogólnorosyjską rzeczywistością. Ten czysto formalny atrybut przynależności państwowej jeszcze bardziej podkreśla izolację społeczności żydowskiej w Kijowie. Powyższy fragment ukazuje również, w jak trudnych warunkach żyła ludność żydowska w wielkim mieście, z pokorą, a nawet z pewną dawką humoru znosząca upokorzenia i prześladowania ze strony skorumpowanych władz. „O to, aby obława albo rewizja przeszła gładko, martwi się już właściciel zajazdu”, który „wie, gdzie i kogo ma posmarować. Z góry więc już zna datę rewizji i ma na to radę: »trefny towar« zostaje upchany. W piwnicy, na strychu, w szafie na ubrania, w jakiejś skrzyni albo w takim miejscu, gdzie nikomu nie przyjdzie na myśl szukać. Najzabawniejsze, że ludzie, którzy ukrywali się w tych zakamarkach, po ich opuszczeniu od razu pokpiwali sobie z całej tej afery. Mieli prawdziwy ubaw i cieszyli się jak dzieci podczas zabawy w chowanego”[12]. Szolem Alejchem zwraca także uwagę na inną cechę funkcjonującej w trudnych warunkach kijowskiej społeczności żydowskiej. Dominuje w niej nastrój melancholii i bierności, którego uosobieniem staje się obraz kijowskiego rabina: „Młodzieniec spogląda na rabina i zaczyna go porównywać z rabinami małych miasteczek, których kiedyś poznał. [...] W porównaniu z nimi rabin z Kijowa to prawdziwy arystokrata, magnat. Oni przy nim to karły. On zaś olbrzym. Przystojny mężczyzna. Jedyna jego wada, że jest rudy i trochę ciężkawy. Mówi powoli, rusza się powoli, myśli powoli. Za to bez nerwów. Tacy ludzie żyją sto lat”[13]. Spotkanie młodego bohatera z rabinem pokazuje zatem, jak skostniała i „zastygła w czasie” była ówczesna elita żydowska Kijowa. Obraz dopełnia i dodaje mu nastroju totalnej beznadziei i upadku postać sekretarza rabina: „Przy doszczętnie zaplamio-

[11] Tamże.
[12] Tamże.
[13] Tamże.

nym i mocno sfatygowanym biurku siedzi stary mężczyzna o wyblakłej, śmiertelnie bladej twarzy. Gdyby staruszek raz po raz nie zanurzał pióra w kałamarzu, można by pomyśleć, że za biurkiem siedzi nieboszczyk, który umarł już kilkadziesiąt lat temu, ale zamarynowany trzyma się jakoś"[14].

Kijów dla Szolema Alejchema jest zatem miejscem nieprzyjaznym, miastem, z którego przy pierwszej możliwości należy uciekać. Biografia pisarza jest potwierdzeniem tego stanowiska, gdyż po pogromie żydowskim 1905 roku Szolem Alejchem na zawsze opuszcza miasto nad Dnieprem i udaje się za granicę. O stosunku do tego miasta świadczą również inne utwory pisarza, w których zamienia on nazwę „Kijów" na „Jehupiec"[15]. Jak zauważa Michaił Kalnicki, jest to inaczej Egipt, w którym Żydzi żyli przecież w niewoli i byli obiektem prześladowań[16].

O ile Szolem Alejchem w wielu utworach nadaje Kijowowi własną nazwę, o tyle Irenè Némirovsky w powieści *Wino samotności* (1935) w ogóle nie nazywa miasta swojego dzieciństwa. Taki stan rzeczy wynika jednak z innych pobudek niż w przypadku autora *Z jarmarku.* Némirovsky pochodziła z bogatej żydowskiej rodziny, która po przewrocie bolszewickim przeniosła się do Paryża. Kijowskie dzieciństwo pisarki było nieszczęśliwe, gdyż rodzice właściwie nie interesowali się córką. Wychowaniem małej Iriny (pisarka urodziła się jako Ирина Львовна Немировская) zajmowała się francuska niania, która zaszczepiła w dziewczynce miłość do swojej kultury i języka. W rezultacie przyjazd do Francji staje się nie tragiczną koniecznością, jak dla wielu współczesnych jej przedstawicieli tzw. pierwszej fali emigracji rosyjskiej, a wybawieniem, uwolnieniem się od dusznej przeszłości. Ten trudny proces wchodzenia w dorosłość został przedstawiony w powieści *Wino samotności*, której główna bohaterka – Elen – w dużym stopniu jest alter ego

[14] Szolem Alejchem, *Z jarmarku*.

[15] Taka nazwa Kijowa występuje w *Listach Menachem-Mendla* (1892–1903), *Dziejach Tewje mleczarza* (1894–1914) czy cyklu opowiadań *Kasrylewka* (1901–1915).

[16] М. Кальницкий, *«Вместо Парижа и Берлина я выбрал бы Киев»*, https://www.interesniy.kiev.ua/vmesto-parizha-i-berlina-ya-vyibral-byi-ki/ [dostęp 01.10.2016].

samej autorki. Chęć odcięcia się od traumy dzieciństwa i tym samym od swojego „rosyjskiego" etapu biografii potwierdzają konsekwentne i świadome dążenia Némirovsky do asymilacji we Francji[17]. Pisarka od początku decyduje się pisać w języku francuskim, a w 1939 roku wraz z całą rodziną przechodzi nawet na katolicyzm. Jak zauważają niektórzy krytycy, Irenè Némirovsky tak bardzo nie chciała być kojarzoną ze swoim pochodzeniem, że w niektórych kręgach zyskała wręcz sławę pisarki-antysemitki[18].

Stanowisko autorki przebija się bardzo wyraźnie w przepełnionej autobiograficznymi wątkami powieści *Wino samotności*, w której Némirovsky powraca do czasów swojego dzieciństwa w Kijowie. Nie znajdziemy w tym wypadku zabarwionych sentymentalnym odcieniem wspomnień miasta, takich jak w utworach wychowanych w tym mieście Michaiła Bułhakowa[19] czy Konstantina Paustowskiego[20]. W *Winie samotności* już na pierwszych stronach pojawia nastrój beznadziei: „Сонный провинциальный городок, затерявшийся в российской глубинке, утонул в тяжелой, беспробудной, невыносимо грустной тишине"[21]. Mamy tutaj zatem zupełnie inny niż u Szolema Alejchema model relacji bohater – miasto. Uczucie przytłoczenia wielkością metropolii, otaczającą człowieka nieprzyjazną „masą ludzką" zostaje w *Winie samotności* zastąpione melancholijną pustką. Tego typu emocje obecne są także w autobiografii Szolema Alejchema, jednak o ile u niego „skostnienie" dotyczy charakterystyki społeczności żydowskiej w Kijowie, o tyle Némirovsky ekstrapoluje ją na całe miasto. W odróżnieniu od Szolema Alejchema autorka *Wina samotności* nie

[17] Zob.: М. Рубинс, *Ирэн Немировски. Стратегии интеграции,* „Новый журнал", 253/2008, http://magazines.russ.ru/nj/2008/253/ru15.html [dostęp 01.10.2016].

[18] И. Файвушович, *Антисемитизм и еврейство Ирэн Немировски*, http://www.jewish.ru/history/press/2010/06/news994286118.php [dostęp 01.10.2016].

[19] Zob.: М. Булгаков, *Киев-город.* [w:] tenże, *Ранняя неизданная проза*, red. Ф. Левин, Мюнхен 1976, с. 98.

[20] Zob.: К. Паустовский, *Собрание сочинений в девяти томах.* Том 4: *Повесть о жизни. Книги первая-третья*, Москва 1982, с. 64.

[21] И. Немировски, *Вино одиночества,* Москва 2015, с. 5.

próbuje wyodrębniać jakiegoś wycinka kijowskiej rzeczywistości – miasto jako całość staje się przede wszystkim scenerią jej osobistego dramatu. Kijów zatem nie tylko traci nazwę, ale podobnie jak u Szolema Alejchema jest właściwie pozbawiony urbanonimów (wyjątkami są Carski sad i Pomnik Mikołaja I). Przestrzeń miejska jest za to wypełniona zapachami i emocjami. W utworze pojawia się gryzący zapach dymu, przynoszony wiatrem zza granic miasta[22], w parkach Kijowa natomiast „в мутном от пыли воздухе пахло навозом и розами"[23]. Mieszankę kompostu i róż dopełnia dodatkowo „mdlący" zapach bzu[24]. Negatywne emocje, graniczące z obrzydzeniem, obecne są w opisie prawosławnych pielgrzymów: „Иногда по улице проходили процессии паломников, идущих в знаменитые монастыри на Днепре. Они брели, горланя церковные гимны и распространяя скверный запах грязного тела и застарелых ран, а за ними тянулось облако желтой пыли. [...] Пыль, военная музыка, крики паломников, летающая в воздухе шелуха семечек создавали пьянящее ощущение дикого праздника, который дурманил, завораживал и в то же время вызывал у Элен смутное чувство отвращения"[25]. Némirovsky przedstawia Kijów jako miejsce brudne, dzikie i dalekie od europejskiej estetyki. Wydaje się, że już w dzieciństwie główna bohaterka była „obcym" elementem w tej odpychającej rzeczywistości, niejako predestynowanym do opuszczenia „barbarzyńskiej" ojczyzny. W *Winie samotności* w wyraźnej opozycji do Kijowa stoi Paryż, o którym od wczesnego dzieciństwa marzy główna bohaterka: „И почему она не родилась в одном из этих неприглядных тихих районч иков, где все дома похожи один на другой? Родиться и вырасти в Париже... Быть дома..."[26]. Uporządkowanej cywilizacji europejskiej z jej podobnymi do siebie przytulnymi domkami Némirovsky przeciwstawia Ki-

[22] Tamże, s. 2.
[23] Tamże, s. 49.
[24] Tamże, s. 55.
[25] Tamże, s. 51.
[26] Tamże, s. 59.

jów, znajdujący się gdzieś na peryferiach albo wręcz już za granicami Europy, w dzikim, zdominowanym przez pierwotne żywioły kraju. „В краю, где родилась Элен Кароль, по вечерам поднимались густые клубы пыли, [...] сухой, резкий ветер дул из Азии, через Уральские горы и Каспийское море. Он закручивал в воронки желтую, хрустящую на зубах пыль, наполнял воздух глухим свистом, который постепенно отдалялся и исчезал где-то на западе”[27]. Kontrast pomiędzy zachodnioeuropejską rzeczywistością i rodzinnym Kijowem w *Winie samotności* rozciąga się również na zwykłych mieszkańców. Nieliczne sceny z życia prostych ludzi wskazują na ich zdehumanizowaną naturę. „В коляске сидела женщина, прижимая к себе, как мешок с бельем, детский гробик. Так в народе экономили на похоронах. Лицо женщины было безмятежно; щелкая семечки, она радовалась, что в семье теперь будет одним ртом меньше и что по ночам придется терпеть меньше детских криков”[28].Wydaje się zatem, że gdy uwaga bohaterki skupia się już na kijowskich realiach (co dzieje się stosunkowo rzadko), to w odróżnieniu od dość obojętnego i zabarwionego ironią spojrzenia Szolema Alejchema, jej percepcja koncentruje się na ukazaniu najbardziej drastycznych i odpychających szczegółów rzeczywistości. W *Winie samotności* jedynym jasnym punktem przepełnionych negatywnymi emocjami kijowskich realiów jest francuska niania. Inni mieszkańcy miasta natomiast: i krewni, i obcy ludzie, zarówno bogaci, jak i ci prości – są niezależnie od swojej narodowości w najlepszym wypadku godni politowania. Wydaje się zatem, że obraz Kijowa w *Winie samotności* pełni u Némirovsky rolę rozliczenia z przeszłością, staje się jednym wielkim wytłumaczeniem, dlaczego pisarka musiała zrzec się swojej „barbarzyńskiej” ojczyzny, która zawsze była jej obca, w odróżnieniu od ukochanej Francji.

Kijów pojawia się również w autobiografii Ilji Erenburga *Lata, ludzie, życie* (1961–1967) – trzeciej pozycji, będącej przedmiotem analizy

[27] Tamże, s. 2.
[28] Tamże, s. 13.

w danym artykule. Po spojrzeniu Szolema Alejchema i Irenè Némirovsky utwór ten prezentuje kolejną wizję Kijowa, która znacząco różni się od pozostałych. Podobnie jak to miało miejsce w autobiografii *Z jarmarku* i powieści *Wino samotności*, w utworze *Lata, ludzie, życie* mamy do czynienia ze spojrzeniem na miasto nie tylko przez pryzmat oddalenia w czasie, ale także w przestrzeni. Po perspektywie „nowojorskiej" i „paryskiej" mamy tym razem do czynienia ze spojrzeniem z Moskwy. W odróżnieniu od obojętności Szolema Alejchema i niechęci Némirovsky u Erenburga dominują pozytywne emocje.

Autor *Odwilży* jasno definiuje swoje stanowisko w stosunku do miasta: „я никогда не мог забыть, что Киев – моя родина"[29]. W innym miejscu autobiografii Erenburg znowu powtarza tę myśl: „Киев. Киев, родина моя…"[30] Dla pisarza zatem Kijów jest nieodłącznie związany z pojęciem ojczyzny, z jej najbardziej osobistym i emocjonalnym wymiarem. Rodzinne miasto w autobiografii Erenburga staje się przestrzenią-symbolem uniwersalności życia, jednym z tych bytów, które jak pisze Piotr Fast, są u pisarza niezmienne i nie podlegają działaniu czasu[31]. Kijów w pewnym sensie definiuje całą drogę życiową Erenburga, staje się miejscem, w którym może on lepiej zrozumieć samego siebie. „Всякий раз, когда я попадаю в Киев, я обязательно подымаюсь один по какой-нибудь крутой улице; мальчишкой быстро взбегал, а постарел – и задыхаюсь; подымаюсь, и кажется мне, что только с Липок или с Печерска я могу взглянуть на годы, на десятилетия, на прожитый век"[32]. Ilja Erenburg, mimo że opuścił Kijów jeszcze w latach dzieciństwa, wracał do miasta jak do domu rodzinnego. Pisarz, świadomy swojego żydowskiego pochodzenia, postulował, że prawdziwym

[29] И. Эренбург, *Люди, годы, жизнь* [w:] tegoż, *Собрание сочинений в девяти томах,* Том 8: *Люди, годы, жизнь. Книги первая, вторая, третья,* Москва 1966, s. 280.

[30] Tamże, s. 284.

[31] P. Fast, *Nurt paraboliczny w prozie Ilji Erenburga. Między poetyką a interpretacją*, Katowice 1987, s. 100.

[32] И. Эренбург, *Люди, годы…*, s. 284.

kijowianinem można być niezależnie od narodowości. „Не знаю, когда мои предки оказались на Украине и откуда их пригнали ветры истории; может быть, из Кордовы или Гренады. Не берусь доказать, что я добротный, потомственный киевлянин. Но у сердца свои законы, и о Киеве я неизменно думаю как о моей родине”[33].

Wspomnienia o Kijowie w utworze *Lata, ludzie, życie* niejednokrotnie są przepełnione drobiazgami codzienności o niezwykle osobistym wydźwięku: „Нет, Киев мне не чужой! Первые мои воспоминания – это большой двор, куры, бело-рыжая кошка, а напротив дома (на Александровской) красивые фонарики”[34]. Przytoczony fragment pokazuje, jak bardzo osobiste wspomnienia Erenburga kontrastują ze spojrzeniem Irenè Némirovsky, dla której Kijów stał w opozycji do wszystkiego, co było bliskie sercu pisarki. W zupełnie innym świetle w utworze *Ludzie, lata, życie* przedstawieni są także mieszkańcy miasta. Erenburg odnotowuje, że przechodnie na ulicach Kijowa byli zawsze uśmiechnięci[35], co stało się w oczach pisarza cechą charakterystyczną miasta, która jednak nigdy nie przestała go zadziwiać. „Потом всякий раз, приезжая в Киев, я поражался легкости, приветливости, живости людей”[36]. Rzeczywistość kijowska momentami staje się we wspomnieniach Erenburga wręcz idylliczna: „Весной деревья сверкали канделябрами свечей, а осенью я собирал блестящие, будто отполированные каштаны. Повсюду были сады […] а Лукьяновка, где жила тетя Маша с грушами и с курами, мне казалась земным раем”[37]. Kijów lat dziecięcych Erenburga zdaje się mieć mało wspólnego z niegościnnym miastem pogromów i antysemityzmu z utworów Szolema Alejchema. Autobiografia *Ludzie, lata, życie* nie pomija jednak wątków żydowskich kijowskiej rzeczywistości, jak to ma miejsce w *Winie samotności*. „Когда я приез-

[33] Tamże, s. 280.
[34] Tamże, s. 282.
[35] Tamże, s. 281.
[36] Tamże.
[37] Tamże, s. 280.

жал в Киев, я слышал, что »Киевлянин«[38] призывает к расправам, что на Подоле неспокойно, что существует „проклятый еврейский вопрос”[39]. Świadomość trudnego położenia społeczności żydowskiej w Kijowie jest zatem elementem łączącym obraz miasta w autobiografii Erenburga z omówionym wcześniej utworem Szolema Alejchema. Autor *Odwilży* wspomina nawet w jednym z rozdziałów, jak miał okazję spotkać żydowskiego pisarza na ulicach rodzimego miasta. „Мой двоюродный брат, студент, показал мне на Крещатике человека в очках, с длинными волосами и почтительно пояснил: »Это – Шолом-Алейхем«”[40]. W odróżnieniu od autora *Z jarmarku* Erenburg nie skupia się na problemach społeczności żydowskiej, odnosząc się do niej jak do elementu kolorytu lokalnego w Kijowie, specyfiki, która odchodzi już do przeszłości. Wspominając żydowskie tradycje w domu dziadka[41], matkę piszącą listy w jidysz do swoich licznych krewnych[42], Erenburg przyszłość kijowskich Żydów widzi w przełamaniu izolacji i integracji z kulturą rosyjską. „Я родился в буржуазной еврейской семье. Мать моя дорожила многими традициями: она выросла в религиозной семье [...]. Она никогда не забывала, ни о Судном дне на небе, ни о погромах на земле. Отец мой принадлежал к первому поколению русских евреев, попытавшихся вырваться из гетто. Дед его проклял за то, что он пошел учиться в русскую школу”[43]. Należy stwierdzić, że wspomnienia Erenburga w dużej mierze wpisywały się w konwencję radzieckiej percepcji losów poszczególnych grup etnicznych w ZSRR. Wszystkie one powinny były się ostatecznie zintegrować i wlać do wspólnej przestrzeni nie tylko politycznej, ale także kulturo-

[38] Gazeta o konserwatywno-monarchistycznym ukierunkowaniu, wydawana w Kijowie w latach 1864–1919. Powszechnie kojarzona z antysemickimi nastrojami. Wspomina o niej także Szolom Alejchem w *Z jarmarku*.

[39] И. Эренбург, *Люди, годы…*, s. 19.

[40] Tamże, s. 283.

[41] Tamże, s. 17.

[42] Tamże.

[43] Tamże, s. 15.

wej. Ilja Erenburg postrzega zatem Kijów, a razem z nim całą Ukrainę jako nieodłączną część swojej „wielkiej" ojczyzny, jej południową część. Opisując lokalną specyfikę, wskazuje na przykład, że „в каждой стране есть свой юг и свой север"[44]. Całościowe postrzeganie ojczyzny dotyczy u Erenburga także przedrewolucyjnej rzeczywistości i kultury ukraińskiej: „Украинская фантазия, украинский юмор красили суровый облик старой России"[45]. Ważnym elementem percepcji Kijowa i całej Ukrainy jest zatem u Erenburga ich ścisły związek Rosją. Ukazuje to po raz kolejny jak złożoną rolę miasto nad Dnieprem odgrywa w rosyjskiej świadomości kulturowej i historycznej.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że spośród przedstawionych autorów tylko Ilja Erenburg wspomina w swojej autobiografii o ukraińskich elementach kijowskiej rzeczywistości. Jednak nawet u niego pojawiają się one w mieście w czasie wojny domowej i noszą dość formalny charakter. „Названия газет изменились. Вывесили желто-голубые флаги. На ассигнациях был трезубец. Приказали переделать вывески магазинов, и повсюду можно было увидеть лесенки, на них стояли маляры с кистями – вместо „и" ставили „і"[46]. Bohaterowie *Z jarmarku* i *Wina samotności* znacznie wcześniej opuścili Kijów, co może być powodem braku w ich utworach odniesień do ukraińskiej strony miasta.

Podsumowując, obrazy Kijowa przedstawione w omówionych utworach różnią się w sposób diametralny, ukazując jednocześnie, na ile złożoną i niejednoznaczną kwestią była tożsamość w ówczesnym środowisku żydowskim. Omawiając problem kształtowania się oblicza Kijowa w XX wieku, często uwaga badaczy skupia się na współistnieniu (lub rywalizacji) dwóch „tożsamości" miasta – stolicy ukraińskiego ruchu narodowego (i samej Ukrainy) oraz kolebki rosyjskiej duchowości. W tym kontekście niejednokrotnie pomija się istnienie społeczności żydowskiej, która współtworzyła kijowską rzeczywistość i była integralną

[44] Tamże, s. 281.
[45] Tamże.
[46] Tamże, s. 288.

jej częścią. Jak pokazują obrazy Kijowa początków XX wieku w utworach Szolema Alejchema, Irenè Némirovsky i Ilji Erenburga, pisarze pochodzenia żydowskiego, znalazłszy się poza wspomnianą kulturową dychotomią miasta, nie byli jednak w nim gośćmi, co wywoływało konieczność mniej lub bardziej jasnego określenia swojego stosunku do kijowskiej rzeczywistości. Każdy z twórców wybrał zupełnie inny kontekst postrzegania miasta, co w rezultacie dało trzy odmienne typy relacji bohatera z Kijowem – od głębokiej więzi emocjonalnej poprzez ironiczną obojętność, aż do otwartej niechęci.

Bibliografia

Fast P., *Nurt paraboliczny w prozie Ilji Erenburga. Między poetyką a interpretacją*, Katowice 1987.

Szolem Alejchem, *Z jarmarku*, tłum. M. Friedman, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/alejchem-z-jarmarku.html [dostęp 01.10.2016].

Булгаков М., *Киев-город*, [w:] tegoż, *Ранняя неизданная проза*, red. Ф. Левин, Мюнхен 1976, s. 98–107.

Кальницкий М., *«Вместо Парижа и Берлина я выбрал бы Киев»*, https://www.interesniy.kiev.ua/vmesto-parizha-i-berlina-ya-vyibral-byi-ki/ [dostęp 01.10.2016].

Короленко В., *Дело Бейлиса*, [w:] tenże, *Собрание сочинений в десяти томах, Том девятый. Публицистика*, Москва 1955, с. 638–656.

Немировски И., *Вино одиночества,* Москва 2015.

Паустовский К., *Собрание сочинений в девяти томах.* Том 4: *Повесть о жизни. Книги первая-третья*, Москва 1982.

Повесть временных лет (tłum. D. Lichaczow), http://old-russian.chat.ru/01povest.htm [dostęp 01.10.2016].

Пученков А., *Национальный вопрос в идеологии и политике южнорусского Белого движения в годы Гражданской войны. (1917—1919 гг.)*, Санкт-Петербург 2005.

Рубинс М., *Ирэн Немировски. Стратегии интеграции,*«Новый журнал» 253/2008, http://magazines.russ.ru/nj/2008/253/ru15.html [dostęp 01.10.2016].

Файвушович И., *Антисемитизм и еврейство Ирэн Немировски*, http://www.jewish.ru/history/press/2010/06/news994286118.php [01.10.2016].

Эренбург И., *Люди, годы, жизнь*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений в девяти томах, Том 8. Люди, годы, жизнь. Книги первая, вторая, третья,* Москва 1966.

Kiev at the beginning of the 20th century in the works of the writers of Jewish origin

The theme of the article is to present the specifics of perception of Kiev by writers of Jewish origin living in the city at the beginning of the twentieth century. Based on the analysis of autobiographical works by Sholem Aleichem (*The Great Fair*), Irene Nemirovsky (*The Wine of Solitude*) and Ilya Ehrenburg (*People, Years, Life*) the author shows how different the perception of the city was, depending on the issue of the writers' ethnic identity.

Key words: Sholem Aleichem, Irène Némirovsky, Ilya Ehrenburg, Kiev, identity

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Anna Wzorek
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
ag.wzorek@wp.pl

Stanisława Rogali liryczna refleksja o Kresach Wschodnich (na podstawie tomu *Wschodni Wiatr*)

W artykule omówiono najnowszy tom liryczny Stanisława Rogali *Wschodni Wiatr,* poświęcony wschodniemu pograniczu. Zbiór wpisuje się w nurt literatury o Kresach Wschodnich, który reprezentują twórcy dużego formatu: Jarosław Iwaszkiewicz, Józef Łobodowski czy Józef Czechowicz. Tytuł jest metaforyczny, wskazuje na wszystkie trudne kwestie w relacjach polsko-ukraińskich. W refleksji lirycznej Rogala przypomina wojny polsko-kozackie, wygnanie syberyjskie, zbrodnię katyńską, ludobójstwo wołyńskie. Przypomina, że na ziemiach wschodnich urodzili się wybitni Polacy: Juliusz Słowacki, Józef Ignacy Kraszewski, Józef Piłsudski, Jarosław Iwaszkiewicz. Poeta w swoich wierszach wędruje po ukraińskiej ziemi. Szuka i – co ważne – znajduje związki między Ukrainą a regionem świętokrzyskim.
Słowa kluczowe: kresy w literaturze, Stanisław Rogala, literatura świętokrzyska, poezja o Ukrainie, *Wschodni Wiatr*

Kresy zajmują ważne miejsce w polskiej literaturze; wielu twórców urodzonych lub mieszkających na wschodnim pograniczu, w różnych okolicznościach rzuconych przez los na te ziemie, podjęło tę istotną ze względów społecznych i politycznych tematykę. Chyba najważniejszym jej reprezentantem jest Jarosław Iwaszkiewicz – piewca rodzinnej ziemi kijowskiej, czemu dał wyraz zarówno w prozie, jak i w poezji.

Uroki Ukrainy opiewał w *Zenobii Palmurze*, w powieści *Księżyc wschodzi* oraz *Sławie i chwale.* Spośród liryków o Ukrainie warto przytoczyć wiersz *Ikwa i ja* (z tomu *Powrót d Europy*), mający postać dialogu podmiotu lirycznego z rzeką dzieciństwa Juliusza Słowackiego. Ten tytuł przytaczamy celowo, występuje w nim apostrofa „Ikwo, ach, Ikwo, wonna i cicha,/ Pierś twoja wonią wierzbową wzdycha”[1]; notabene podobny, bezpośredni zwrot do Ikwy znajdziemy we *Wschodnim Wietrze* Rogali, będącym przedmiotem analizy w niniejszym szkicu. Do grona twórców kresowych zaliczyć należy również Józefa Czechowicza, którego zbliżenie z Ukrainą dokonało się w młodości. Czechowicz – lublinianin z urodzenia, kilka ważnych dla swojej twórczości lat spędził we Włodzimierzu Wołyńskim i okolicach. Ten okres przyniósł wiele wierszy ukraińskich, m.in. *Lato na Wołyniu*, *Przez Kresy*, *Westchnienie.* Zresztą wiersze o Ukrainie – o czym przypomina Waldemar Michalski – Czechowicz pisał jeszcze cztery lata po opuszczeniu Wołynia[2]. „Wołyń – powiada Michalski – stał się częścią jego [Czechowicza – A.W.] duchowej ojczyzny, do której nieustannie, nawet po latach, powracał słowem i pamięcią”[3]. Trzeba podkreślić, że w 1994 roku – dzięki inicjatywie Piotra Szewca – ukazał się znaczący tom liryków Czechowicza *Przez Kresy* (z komentarzem Czesława Miłosza), świadczący o zafascynowaniu tragicznie zmarłego poety ziemią wileńsko-wołyńską. Piękne wersety o Ukrainie wyszły spod pióra Józefa Łobodowskiego, który – w tytule książki Ludmiły Siryk – otrzymał miano „naznaczonego Ukrainą”[4]. Łobodowski, urodzony na Suwalszczyźnie, przyznawał się do wołyńskich korzeni; wywodził swój ród od atamana Łobody. Jako twórca emigracyjny mógł swobodnie pisać o Ukrainie. Autorzy

[1] J. Iwaszkiewicz, *Ikwa i ja*, [w:] tegoż, *Urania i inne wiersze,* Warszawa 2007, s. 117.

[2] Zob. W. Michalski, *Słowa i twarze. Szkice literackie,* Lublin 2003, s. 17; tenże, *Literacki Wołyń wczoraj i dziś*, „Dialog Dwóch Kultur”, VI(1)/2012, s. 219.

[3] Tamże, s. 20–21.

[4] Zob. L. Siryk, *Naznaczony Ukrainą. O twórczości Józefa Łobodowskiego,* Lublin 2002.

krajowi byli w zdecydowanie gorszej sytuacji; dla nich aż do czasów transformacji ustrojowej temat ukraiński był zamknięty, zakazany. Oto inwokacja Łobodowskiego do Ukrainy: „Tobie śpiewam, o Ukraino, ciebie pochwalam/ W pieśniach co szumią urocznie, morskim podobne falom. […] Ojczyzno moja najpierwsza, ojczyzno powrotna, bądź zdrowa”[5]. O Ukrainie Łobodowski wypowiadał się nie tylko w liryce, ale również w publicystyce. Za każdym razem odważnie mówił o potrzebie, ba – konieczności – wyjaśnienia trudnych historycznych zawiłości polsko-ukraińskich. W *Pieśni o Ukrainie* wprost wzywał, by „wyprostować ścieżki młodym dziejom”[6]. O umiłowaniu ziemi ukraińskiej przez Łobodowskiego świadczą *Dumy wołyńskie, Sen nocy wołyńskiej,* wreszcie *Noc na Wołyniu, Wrota kijowskie.* Dodajmy, że Łobodowskiemu zawdzięczamy dobre tłumaczenia wierszy Tarasa Szewczenki; przekładu dokonał na zamówienie Ukraińskiego Instytutu Naukowego z okazji 75. rocznicy śmierci Szewczenki.

Tematyka ukraińska zaistniała w polskiej literaturze także dzięki grupie „Wołyń”, założonej przez Czesława Janczarskiego, do której należeli m.in. Wacław Iwaniuk, Jan Śpiewak, Zygmunt Jan Rumel, Władysław Milczarek. Liryki tej grupy, pełne nocy, ognia, śmierci są jakby liryczną przepowiednią tragedii, która rozegrała się na Wołyniu 10 lat później, w lipcu 1943 roku. Wśród współczesnych twórców podejmujących tematykę ukraińską wyróżnia się Krzysztof Kołtun – autor „kresowych” tomów (m.in. *Pańska Dolina* – 1993, *Kresowy wiśniowiersz* – 1993, *Misterium z Wołynia* – 1998). Obecnie temat ukraiński podejmuje także Mariusz Olbromski – autor poezji (*Lato w Krzemieńcu* – 2009, *Dwa skrzydła nadziei* – 2014) oraz *Legend znad Ikwy* (2009).

Grono twórców zafascynowanych Ukrainą zasila także Stanisław Rogala (ur. 1948). To ważny, współcześnie żyjący pisarz ziemi świętokrzyskiej; prozaik i poeta. Urodził się w Zreczu Chałupczańskim pod Chmielnikiem, studiował polonistykę w Uniwersytecie Marii Curie-

[5] J. Łobodowski, *Pochwała Ukrainy*, [w:] tegoż, *Złota hramota,* Paryż 1954, s. 4.
[6] J. Łobodowski, *Pieśń o Ukrainie,* Paryż 1958, s. 14.

-Skłodowskiej w Lublinie. W latach studenckich związał się, a wręcz współtworzył grupę poetycką „Samsara"; zadebiutował przeto lirycznie, wydając w lubelskiej „Kulturze" – tygodniowym dodatku do „Sztandaru Ludu" (numer z 2 kwietnia 1967 r.) – wiersz *Krótki życiorys*. Potem opublikował jeszcze drugie liryczne *curriculum vitae* (*Prawie życiorys*[7]) oraz szereg wierszy, które – z racji postulowanej przez „Samsarę" idei twórczości kolektywnej[8] – stały się własnością grupy. Z juweniliów Rogali, pisanych w okresie jego debiutu i przynależności do „Samsary", zachowało się zaledwie pięć tytułów (oprócz wymienionych były to: *Spowiedź*, *Wyznanie zuchwałego*, *Jeszcze tylko opowiedz mi lasy*). Reszta utonęła w morzu „twórczości zbiorowej". Dzisiaj nawet sam autor nie jest w stanie powiedzieć, w których tekstach drukowanych w kolumnie poetyckiej „Samsary" był twórcą „głównym", a w których „pomocniczym", „poprawiającym", a może „przerabiającym". W 1978 roku Rogala zadebiutował jako prozaik; wydał powieść *Modlitwa o grzech*. Na długie lata zwrócił się ku prozie, pisał powieści i opowiadania (m.in. *Nocne czuwanie*, *Gdzie jest Siwobrody?*, *Pożegnanie lalek*, *Ktoś taki jak ty*, *Rodzinna ballada*). W 1995 roku, a zatem po prawie 20 latach, znów dał wyraz swoim upodobaniom lirycznym, opublikował pierwszy tomik wierszy *Kolory duszy*. Od tamtej pory prawie wyłącznie poświęcił się liryce, o czym świadczą kolejne zbiory poetyckie: *Obłaskawianie nieba* (1999), *Wołania za matką* (2000), *Kręgi na wodzie* (2005), *Tylko miłość* (2008), *Pokłon ziemi mojej* (2010), *Dom pod cisami* (2011), *Poetycki ogród dla Dzieci* (2011), *Trzy poematy* (2013), *Idę ku ciszy* (2014), *Wschodni Wiatr* (2016). Opublikował także tom synkretyczny pod względem rodzajowym, nie tyle liryczny, ile skłaniający się ku liryce, ściślej: liryczno-epicki, będący syntezą prozy i poezji – *Zdarzenia (liryczne)* [2013].

Trzeba podkreślić, że Rogala zawsze był bardzo „liryczny", nawet gdy uprawiał prozę. Jego utwory epickie zawierały mocny pierwiastek

[7] Zob. S. Rogala, *Prawie życiorys,* „Kurier Lubelski", 16/17/1970, s. 4.
[8] Zob. Samsara, *Wprowadzenie do manifestu*, „Kamena", 13/1970, s. 4.

liryczny, były ulirycznione, przepełnione obrazami poetyckimi, figurami stylistycznymi. Zwrócił na to uwagę Jerzy Korey-Krzeczowski, który stwierdził, że Rogala – powieściopisarz i nowelista – zawsze był „poezją podszyty”[9].

Wschodni Wiatr (2016) to najnowszy tom poetycki Rogali, co ważne, historyczny, poświęcony Kresom Wschodnim. Autor fascynuje się historią; w młodości chciał równolegle studiować polonistykę i historię. Ten zamiar ostatecznie się nie powiódł, ale jako twórca Stanisław Rogala raz po raz daje wyraz swym zainteresowaniom historycznym w jego prozie i w poezji. Cykl historycznych utworów Rogali otwiera powieść o podłożu biograficznym *Zreczaki* (1979), w której występują odwołania do lokalnej historii, do bohaterów ziemi chmielnickiej i świętokrzyskiej, zwłaszcza „Barabasza” – Mariana Sołtysiaka[10], partyzanta z czasów drugiej wojny światowej. Ślady jego działalności, poza wspomnieniami mieszkańców, spotykamy w postaci krzyży, zapomnianych mogił, resztek zabudowań jego gospodarstwa (młyna). „Barabasz” powraca w wielu innych utworach Rogali, jak *Ktoś taki jak ty*, *Chłopak zwany Kawką*, *Księżycowe wakacje*, wreszcie w tomie *Zdarzenia* w funkcji patrioty-partyzanta oddanego ojczyźnie.

Spośród utworów Rogali ocierających się o historię warto wskazać opowiadanie *Ktoś taki jak ty* (gdzie wspominana jest bitwa polsko-tatarska z połowy XIII wieku, a także powstanie styczniowe) oraz powieść *Nocne czuwanie* (1982) z wątkiem Marca’68. Zostanie on rozbu-

[9] J. Korey-Krzeczowski „*Ból pęcznieje w piersi skibą ziemi”. O poetyckiej przygodzie Stanisława Rogali*, [w:] tegoż, *Powracam tutaj z własnej woli,* Rzeszów 2006, s. 109.

[10] Marian Sołtysiak „Barabasz” był żołnierzem AK. W 1943 roku został mianowany komendantem Kierownictwa Dywersji Obwodu (Kedyw), jego oddział otrzymał nazwę „Wybranieccy”. Wsławił się w wielu bitwach i potyczkach, m.in. 22 czerwca 1944 roku na parę godzin opanował Chmielnik i zarekwirował z niemieckich magazynów kilka furmanek żywności i odzieży. Po wojnie „Barabasz” został skazany na 7 lat więzienia. Po 5 latach odbywania kary (17 września 1954 r.) zwolniono go ze względu na zły stan zdrowia. Zmarł 18 grudnia 1995 r. w szpitalu w Kielcach. Został pochowany na cmentarzu komunalnym w Ełku.

dowany, potraktowany zdecydowanie szerzej w opowiadaniu *Marcowy śnieg* (1997) – tekście, który posłużył jako tytuł całego tomu krótkich form narracyjnych. Rogala ma w swoim dorobku dwie duże powieści historyczne *Piotrowe Pole* (1986) oraz *Strzelcy i Sokoły* (2002). Pierwsza opowiada o wydarzeniach, które rozegrały się 1 października 1944 roku. To wtedy 680-osobowy oddział – Pierwszy Pułk Ziemi Iłżeckiej – dowodzony przez porucznika Wincentego Tomasika „Potoka" (oddział powstańczy AK), który nie zdążył na czas na pomoc powstańczej Warszawie w ramach akcji „Burza", został zatrzymany, otoczony w iłżeckich lasach i całkowicie rozbity. W *Strzelcach i Sokołach* Rogala podjął swój ulubiony temat historyczny; pokazał Józefa Piłsudskiego i jego legiony w początkowym okresie pierwszej wojny światowej.

Rozbudowany wątek historyczny występuje w powieści-sadze *Rodzinna ballada* (1997), której fabuła obejmuje czasy od powstania styczniowego do lat osiemdziesiątych XX wieku. I tym razem uwaga czytelników skupia się na ważnych polskich problemach narodowych (powstanie styczniowe, wojna rosyjsko-japońska, Legiony Piłsudskiego, pierwsza wojna światowa i rewolucja październikowa, druga wojna światowa, walka z komunizmem w Polsce[11]).

Już ten krótki przegląd wybranych prozatorskich utworów Rogali pokazuje, że pisarz istotnie pozostaje pod urokiem historii. Tego rodzaju odwołań nie brakuje również w jego poezji. Dość przypomnieć liryk *Na wejście Kadrowej* z *Kolorów duszy* upamiętniający wydarzenia z 12 sierpnia 1914 roku, gdy do Kielc wkroczyła 1 Kompania Kadrowa Strzelców Józefa Piłsudskiego. Marszałek chciał wówczas wzniecić powstanie w Królestwie. Kielczanie przyjęli Strzelców z obojętnością, a wręcz z niechęcią. Podmiot liryczny Rogali przypomina właśnie tę antypolską postawę kielczan. Tę tematykę podejmuje również wiersz *Kolejne wkroczenie* z tomu *Kręgi na wodzie*. Postać Piłsudskiego powraca w utworze, którego tytuł ma formę dedykacji *Marszałkowi Józefowi Piłsudskiemu w 95 rocznicę Niepodległej* z tomu *Idę ku ciszy*.

[11] Zob. W. Żukrowski, *Panorama dotkliwie przeżytych lat*, „Ikar", 12/1997, s. 35.

Poetycki podmiot dyskretnie, zdawkowo przypomina historię wskrzesiciela II Rzeczypospolitej, by w finale stwierdzić z ogromnym żalem, że wielkie dzieło Piłsudskiego jest przez współczesnych zaprzepaszczane. Historia rozbrzmiewa także w wierszu *Polska „Łączka"* ze zbioru *Idę ku ciszy,* notabene we *Wschodnim Wietrze* znajdziemy bliźniaczy liryk *Kielecka Łączka* z podtytułem *wyznaczona biało-czerwono taśmą.* W tych tytułach Rogala przypomina żołnierzy wyklętych, bestialsko zamordowanych przez Służbę Bezpieczeństwa, ofiary pokazowych procesów Polski Ludowej, tych, którym w ostatnim czasie przywraca się dobre imię.

Zajmijmy się teraz *Wschodnim Wiatrem* – najnowszym tomem poetyckim Rogali, który stanowi liryczną refleksję o Kresach Wschodnich. Zbiór – jak czytamy w odautorskim wstępie – „poświęcony jest Kresom"[12]. To pokłosie dwóch ważnych w życiu Rogali podróży na Ukrainę, zainicjowanych przez Mariusza Olbromskiego – dyrektora Muzeum Iwaszkiewiczów w Stawisku, odbytych w ramach Dialogu Dwóch Kultur. W tomie z łatwością można wydzielić dwie niemal równe części. Pierwsza obejmuje 14 utworów – od *Oczekując na schodach uniwersytetu JP II* do *Odjazd z Krzemieńca….* Jest zapisem wrażeń, doświadczeń poety z pierwszej wizyty na byłych rubieżach Rzeczpospolitej. Kolejną część (złożoną z 10 tytułów) otwiera utwór *Druga podróż*, którego sam tytuł informuje, że będą to reminiscencje z powtórnej wizyty na Kresach Wschodnich. Pomysłodawcę tych ukraińskich wypraw w jednym z liryków (*Tropiciel*) Rogala nazwie „Tropicielem naszych [czyli polskich – *A. W.*] śladów" na Ukrainie, „wskrzesicielem narodowej duszy!"[13]. Ten utwór to podziękowanie złożone Olbromskiemu[14] za jego umiłowanie kresów. Podmiot liryczny

[12] S. Rogala, *Od autora*, [w:] tegoż, *Wschodni Wiatr,* Kielce 2016, s. 5.

[13] S. Rogala, *Wschodni Wiatr*, s. 27 (pozostałe cytaty lokalizuję bezpośrednio w tekście głównym, podając w nawiasie numer strony, zawsze według tego wydania).

[14] Mariusz Olbromski (ur. 1958 r. w Lubaczowie), poeta, filolog klasyczny i polski. Obecnie dyrektor Muzeum Iwaszkiewiczów w Stawisku. Piewca kresów, wydał szereg książek z tego zakresu: *Dwie podróże, Niepojęte, niewysłowione, Poemat jednej*

z uznaniem i głębokim szacunkiem mówi o bohaterze lirycznym, który – by sparafrazować fragment wiersza – podziwia kresy, żyje ich historią, walczy o przetrwanie wszelkich śladów polskości na tych ziemiach. „Ja" liryczne bardzo dyskretnie wspomina także o niesprawiedliwości, która dotknęła Mariusza Olbromskiego, gdy bezpodstawnie odwołano go ze stanowiska dyrektora Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej (notabene zastąpił go niedawny wicedyrektor tej placówki – Wojciech Władyczyn). Odpowiedzialność za tę polityczną decyzję Rogala zrzuca na Wschodni Wiatr. To oczywiście metafora, ale tytułowy Wiatr, raz po raz zawiewający ze Wschodu, w całym tomie jest symbolem wszelkich zawirowań historycznych, trudnych, dramatycznych momentów w historii stosunków polsko-ukraińskich czy szerzej polsko-rosyjskich, na początku wieku zaś polsko-radzieckich. Mówiący stwierdzi, że ów „Wschodni Wiatr" porwał Olbromskiego z Przemyśla i zaniósł „do Lwowa, Krzemieńca/ nad rozległe Kresy" (s. 26). W tym utworze, pełnym – i nie ma w tym żadnej przesady – uznania dla Olbromskiego, Rogala powie o polskim dziedzictwie na Ukrainie, wymienia polskie rody szlacheckie o wschodniej proweniencji; wspomina Dzieduszyckich (wywodzili się z Rusi Czerwonej; przyjęli katolicyzm i ulegli polonizacji), Goszczyńskich (ród, który wydał Seweryna Goszczyńskiego, autora *Króla zamczyska; i*ch siedzibami rodowymi był Lwów, Poturzyca, Tarnawatka, Pieniaki, Zarzecze), Adamskich (jednym z przedstawicieli tego rodu był Stanisław Adamski[15]), wreszcie Słowackich, Kraszew-

nocy. Lato w Krzemieńcu. Legendy znad Ikwy, Śladami słów skrzydlatych. Pomniki pisarzy i poetów polskich na Kresach południowych dawnej Rzeczypospolitej. Odbył wiele wycieczek na Ukrainę, poszukując śladów polskich twórców. Odwiedził Lwów, Krzemieniec (miasto J. Słowackiego), Berdyczów (gdzie powstało Muzeum Józefa Conrada-Korzeniowskiego), Żurawno (miejsce narodzin M. Reja), Drohobycz (rodzinne miasto B. Schulza).

[15] Stanisław Adamski (ur. 1916 we Włodzimierzu Wołyńskim), zasłużył się tym, że w czasie drugiej wojny światowej ocalił spuściznę prof. Mieczysława Gębarowicza – historyka sztuki, wykładowcy Politechniki Lwowskiej, Uniwersytetu Lwowskiego, dyrektora Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Adamski przez długie lata wspierał polskość na Ukrainie i w ZSRR. Zabiegał o prawdę historyczną; pod-

skich. Podmiot Rogali widzi w Olbromskim – i słusznie – mecenasa polskich śladów na Ukrainie, ten bowiem – jak czytamy w kolejnych strofach – „klękał na kurhanach/ […] dźwigał z ruin polskie zamki i pałace/ […] poszukiwał wieszczów i pisarzy" (s.26). Postać Mariusza Olbromskiego powraca w *Ikwie II*, gdzie – w nawiązaniu do *Legend* Olbromskiego – Rogala snuje opowieść o prastarej krzemienieckiej rzece. Ta oplata piękne miejsca – przede wszystkim wspaniały Poczajów z Ławrą Poczajowską – świętym miejscem prawosławia, pałace Chodkiewiczów i Lubomirskich, opływa Górę Bony; w ciągu wieków była też nauczycielką patriotyzmu, „uczyła bohaterów pod Zieleńcami/ jak ginąć za ojczyznę […]/ Legionistów, Ułanów…" (s. 33).

Jak zostało powiedziane, tytuł zbioru jest metaforą. Wschodni Wiatr – powie autor we wstępie – „tyle razy zawadzał o Polskę, zostawiając na niej bolesne ślady… Za każdym razem nieproszony, nieoczekiwany, niezrozumiały…, lecz zawsze rozpanoszony, nawet morderczy"[16]. W kolejnych wierszach Rogala wyjaśnia, jakie bolesne ślady pozostawił po sobie Wschodni Wiatr; były nimi zsyłki syberyjskie, wojny polsko-kozackie, rozbiory, rzezie na ludności polskiej dokonywane przez nacjonalistów ukraińskich, mord na polskich oficerach w czasie drugiej wojny światowej. W liryku tytułowym czytamy o tych, którzy osobiście doświadczyli okrucieństwa Wschodniego Wiatru, których „porwał w swoje objęcia" (s. 9) – by sparafrazować fragment wyznania „ja" lirycznego. Są to: Zygmunt Szczęsny-Feliński[17], Róża z Łubieńskich Sobańska[18], Adam Szymański[19],

kreślał, że nie wszyscy Polacy zostali ekspatriowani do Polski, wielu pozostało na Wschodzie.

[16] S. Rogala, *Od autora*..., s. 6.

[17] Zygmunt Szczęsny-Feliński (1822–1895); metropolita warszawski, święty Kościoła katolickiego, wygnany w głąb Rosji za obronę praw ojczyzny i Kościoła, na zesłaniu spędził 20 lat.

[18] Róża Sobańska (1798–1880), otrzymała przydomek „Róży Wygnańców", gdyż świadczyła pomoc zesłańcom syberyjskim.

[19] Adam Szymański (1852–1916), prawnik zesłany na Syberię; założył Związek Synów Ojczyzny.

Ludwik Wolski[20], Władysław Sebyła[21], Zygmunt Jan Rumel[22]. W innym liryku (*Synowie wielu ojczyzn*), dedykowanym Wacławowi Sieroszewskiemu, Rogala wymienia kolejne ofiary Wschodniego Wiatru: konfederatów barskich (niegdyś występujących w obronie niepodległości oraz wiary katolickiej) z Maurycym Beniowskim[23] na czele. Podmiot liryczny tak opowiada o niszczącej działalności Wschodniego Wiatru wobec wyżej wymienionych: „W nowych ojczyznach osadzał –/ przyjmowali je z konieczności/ ucieczki, powroty, katorgi/ ciężka praca/ marzenia i przekleństwa –/ podniebnych orłów" (s. 22). Wiele wierszy z analizowanego historycznego tomu Rogali jest bardzo poruszających. Autor przypomina, że Kresy Wschodnie aż kipiały od konfliktów polsko-ukraińskich o podłożu religijnym, politycznym, narodowościowym. Wielu Polaków dotknęła niewyobrażalna spirala przemocy, i to nie tylko tych, którzy sprzeciwiali się akcji przesiedleńczej, nie chcieli opuszczać swoich domów. Ukraińcy zadawali kresowianom cierpienia z niezwykłym okrucieństwem. Oto fragment monologu lirycznego wier-

[20] Ludwik Wolski (1895–1919); syn młodopolskiej poetki Maryli Wolskiej. W 1918 roku jego rodowa posiadłość Perepelniki znalazła się w obrębie proklamowanego państwa ukraińskiego, mimo tego Wolski wciąż manifestował swoją polskość. Za to uwięziono go w Złoczowie, oskarżono o działania na szkodę Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej. W czasie śledztwa został skatowany. Zginął 1 kwietnia 1919 r. od strzału w twarz. Podczas ekshumacji zwłok stwierdzono szereg ran na głowie i plecach.

[21] Władysław Sebyła (1902–1940); walczył w kampanii wrześniowej, najpierw więziony w łagrze w Starobielsku, później przewieziony do Charkowa, gdzie zginął od strzału w tył głowy 11 kwietnia 1940 r.

[22] Zygmunt Jan Rumel (1915–1943), męczennik Wołynia zamordowany przez ukraińskich nacjonalistów. W lipcu 1943 roku był wysłannikiem polskiego rządu, skierowanym do pertraktacji z Ukraińską Powstańczą Armią. Miał wspólnie z przedstawicielami AK okręgu wołyńskiego zapobiec rzezi wołyńskiej. Zginął z rąk UPA; poniósł okrutną śmierć – został rozerwany przez konie. Dzień później zaczęła się rzeź wołyńska.

[23] Maurycy Kazimierz Zbigniew Beniowski, ubogi szlachcic mieszkający na Podolu. Uczestnik konfederacji barskiej. Za to został wzięty do niewoli przez Rosjan, był na zsyłce w Kazaniu, później na Kamczatce. Tam zorganizował ucieczkę, która zakończyła się powodzeniem.

sza *Okaleczeni…*: „Krzesimir nie znał/ ojca ani matki,/ nie miał domu,/ a były pałace/ muzykę tylko/ uniósł w głębi duszy/ Bogumiła uciekła/ z ojcem i matką/ reszta tam została/ […] Malwina ocalała,/ bo sąsiadka/ wyrzuciła ją przez okno/ zawiniętą w koc/ gdy załomotali do drzwi/ […] U Leona nad ranem/ pojawiła się matka/ rozpięta na wrótni/ z widłami w łonie" (s. 40–41). Nie sposób w tym miejscu nie wspomnieć o liryku *Ikona losu polskiego Dziecka*, którego podtytuł informuje, że utwór opiera się na opowieści Andrzeja Solaka. Rzeczywiście, Solak – historyk i dziennikarz wydał książkę *Kresy w płomieniach 1908–1957*, w której zrelacjonował szereg aktów przemocy mających miejsce na Kresach Wschodnich w przyjętym przedziale czasowym. To z tej książki Rogala poznał tragedię, która rozegrała się we wsi Huszyn w maju 1943 roku. Ukraińcy zamordowali polskie małżeństwo – dyrektora tamtejszej szkoły i nauczycielkę. Osierocone dzieci – siedmioletni Zbyszek, trzyletni Andrzej i niemowlę – wyruszyli do Kowla (oddalonego o 11 km od Huszyna), by szukać pomocy u rodziny. Na dworcu w Kowlu Niemcy zastrzelili Andrzeja. Pozostała dwójka dzieci ocalała. Rogala utrwalił rodzinny dramat w lirycznych strofach: „Siedmioletni Zbyszek/ został z dwoma braciszkami./ Upowcy zarżnęli ojca i matkę/ za polskie nauczanie./ Dobry anioł szczęśliwie prowadził/ sieroty ku ocaleniu w Kowlu,/ gdzie miała czekać ciocia/ uratowana z innej rzezi./ Hans zauważył ich/ gdy przeskakiwali tory./ Wskazał małych Laszków…/ zagdakała długa seria…/ Andrzejek potknął się/ i znieruchomiał między szynami,/ Należało ratować żywego… pomyślał…/ Zbyszek biegł przyciskając braciszka…" (s. 48–49). W zakończeniu wiersza pojawia się motyw tytułowy, czyli Wschodni Wiatr jako winowajca, sprawca niniejszej tragedii. Ów motyw w nieco innej konfiguracji – jako wschodni czart, a nie wiatr, pojawia się w liryku *Korytyna*. Oto inicjalna strofa: „Korytyna/ miasto pośród pagórków/ rzeczek »Zapomnianych Dolin«/ jakby Bóg przeoczył ją w swoim dziele/ nie szczędząc losu/ ludziom" (s. 46). Trzeba przypomnieć, że położona w powiecie hrubieszowskim Korytyna była miejscem szczególnych antagonizmów polsko-ukraińskich; tutaj polskie podziemie zlikwidowało wielu Ukraińców z UPA,

Ukraińcy zaś – w akcie zemsty – mordowali Polaków. A zatem – by przywołać myśl „ja" lirycznego – „nawet tu/ machnął ogonem wschodni czart/ i skusił do wspólnego zabijania" (s. 46).

Podmiot liryczny tomu, *porte-parole* twórcy, przemierzając ukraińską ziemię, ubolewa nad losem jej mieszkańców – byłych i obecnych; omawia trudne sprawy w stosunkach polsko-ukraińskich. Cierpi jednak z jeszcze jednego powodu, nie może pogodzić się z tym, że wszelkie ślady polskości znikają z ukraińskiej ziemi, najpierw niszczone przez carat, później przez komunistów. Bardzo wymowny pod tym względem jest wiersz *Kapliczka Jana Nepomucena w Satijowie.* Mówiący przygląda się odnowionej (co jest zjawiskiem rzadkim) kapliczce Jana Nepomucena w Satijowie. Przypomina, że kult tego świętego był niegdyś na kresach bardzo rozpowszechniony, sięgał aż po Kamieniec Podolski, Witebsk, a nawet Żmudź. „Tyle wieków błogosławił temu ludowi i prowadził po bezdrożach" (s. 37) – powie o św. Nepomucenie podmiot liryczny. Niestety wiele „nepomuków" zdewastowano, zniszczono, by w ten sposób zatrzeć ślady przeszłości, zaprzeczyć polskości tych ziem.

W omawianym zbiorze podmiot liryczny-podróżnik po kresach przypomina, że ta ziemia – niegdyś polska – zrodziła szereg wybitnych Polaków: Juliusza Słowackiego, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Jarosława Iwaszkiewicza, Aleksandra Fredrę, Józefa Piłsudskiego, a także dziś już zapomnianego Stefana Marię Kuczyńskiego. Najczęściej poeta przywołuje postać wieszcza. Już w wierszu otwierającym tom (*Oczekując na schodach Uniwersytetu JP II*) słyszymy o śladach Juliusza na krzemienieckiej ziemi. W innym liryku (*Ikwa I*) rozbrzmiewa piękna apostrofa do rzeki opływającej Krzemieniec – miejsce narodzin Juliusza Słowackiego (o której czytamy *W pamiętniku Zofii Bobrówny*: „Bo tam, gdzie Ikwy srebrne fale płyną, byłem ja niegdyś jak Zośka dzieciną). Oto bezpośredni zwrot do Ikwy pióra Rogali: Ikwo – rzeko jego dzieciństwa,/ skąd bierzesz swe wody,/ dokąd odprowadzasz,/ jak omijasz strome góry./ Na swych łąkach i w lasach/ wychowałaś dziecię wielkie,/ by opisało twoją urodę,/ sławę ziemi i ludzi" (s. 30). W innym wierszu (*Brzozy Iwaszkiewicza I*) wsłuchujemy się w opowieść o krzemieniec-

kim dworku Słowackiego, gdzie w 1969 roku, podczas sesji o Słowackim (z udziałem m.in. Haliny Auderskiej, Juliana Przybosia, Ryszarda Matuszewskiego i Jarosława Iwaszkiewicza), Eleuter posadził brzozę. Drugie drzewko zasadził ukraiński poeta Mykoła Bażan. Podmiot liryczny przyznaje, że drzewa „wyrosły wysoko/ ponad ulice i domy/ dorównują Górze Bony" (s. 16); jednak po chwili stwierdza z satysfakcją, że w Krzemieńcu i tak „króluje Juliusz" (s. 17). Duch Słowackiego powraca również w wierszu *Brzozy Iwaszkiewicza II.* Tym razem mówiący okazuje się znawcą Słowackiego, wymienia bowiem kolejne kobiety – wielkie miłości jego życia: Ludwikę Śniadecką, Korę Pinard, Joannę Bobrową i jej córkę Zofię (adresatkę wspomnianego wcześniej liryku *W pamiętniku Zofii Bobrówny*), wreszcie największą miłość – matkę – Salomeę z Januszewskich Słowacką, późniejszą Becu. O kobietach Słowackiego – jak czytamy – szepcze wschodni wiatr, szumią brzozy posadzone przez Iwaszkiewicza. „Ja" liryczne przewrotnie kończy swą wypowiedź, ironicznie nawiązuje do biseksualności Iwaszkiewicza. Do brzóz kieruje wymowne pytanie: „Czy szumicie też/ o kochankach Jarosława,/ czy wstydzicie się" (s. 19). Na uwagę i przynajmniej kilka słów komentarza z pewnością zasługuje wiersz *Chciał zapisać historię*, przybliżający sylwetkę historyka, profesora Stefana Marii Kuczyńskiego, Polaka o wołyńskich korzeniach. Utwór dedykowany jest synowi – prof. Krzysztofowi Kuczyńskiemu. Podmiot liryczny, zwracając się do tego ostatniego, próbuje spisać biografię ojca. W tym poetyckim *curriculum vitae* Stefana Kuczyńskiego – historyka, znawcy średniowiecza, zwłaszcza epoki Jagiełły, stosunków polsko-krzyżackich (z tego względu był konsultantem historycznym w filmie Aleksandra Forda *Krzyżacy*) oraz pisarza (autora powieści dla dorosłych, np. *Litwin i Andegawenka* – 1974, *Zawisza Czarny: powieść historyczna* – 1980 oraz dla młodzieży, np. *Grunwaldzkie miecze* – 1966, *Warneńczyk* – 1969), eksponuje przede wszystkim dwa fakty: konieczność opuszczenia rodzinnego Bogusławia oraz pracę naukową, o doniosłości której świadczy współpraca z licznymi ośrodkami naukowymi kraju (m.in. z UW, UJ, Uniwersytetem Wrocławskim, Łódzkim, Śląskim). Oto fragment

tego biogramu ujętego w strofy: „Jednak uporczywie/ znaczył swoje ślady książkami, artykułami,/ dziełami dobroci/ i dziećmi/ od Bogusławia do Katowic…,/ by tu dać wieczny odpoczynek/ zmęczonemu ciału" (s. 44). W zakończeniu liryku Rogala zdaje się budować sagę rodu Kuczyńskich, swe myśli przeto kieruje ku Krzysztofowi Kuczyńskiemu – znanemu germaniście; mówi o nim metaforycznie, używając tytułowego motywu: „Uciekając od Wschodniego Wiatru/ dałeś się uwieść Zachodniemu/ bratu Wschodniego/ również den Feind" (s. 45).

W wielokrotnie cytowanym wstępie do tomu padają słowa, które odsłaniają jeszcze jeden cel przyświecający autorowi: „Wiersze są próbą spojrzenia na wielowiekową historię tej pięknej Ziemi i związki z nią mojej Kielecczyzny"[24]. Wędrując po Ukrainie, podziwiając jej urodę, Rogala opowiada o zawirowaniach historycznych z udziałem Wschodniego Wiatru oraz – co niezwykle istotne – poszukuje związków pomiędzy kresami a ziemią świętokrzyską. Ostatecznie znajduje owe „punkty wspólne", „łączniki" w osobach królowej Bony oraz księcia Jaremy Wiśniowieckiego. Traktują o tym przede wszystkim dwa tytuły *Jarema* oraz *Królowa dwóch gór*. W tym ostatnim Bona, której w 1536 roku król Zygmunt Stary nadał starostwo krzemienieckie, a najwyższe wzniesienie z czasem nazwano jej imieniem, otrzymuje tytuł „pani dwóch gór/– chęcińskiego Zamczyska/ i krzemienieckiej Góry–/ dwóch skalnych warowni,/ dwóch królestw niemal" (s. 28). To utwór, w którym – jak to często bywa u Rogali – fakty historyczne mieszają się z legendą. Ta ostatnia zaś głosi, że Bona w okolicach podkieleckiej wsi Mosty, przy przeprawie przez Nidę utraciła posagowe kosztowności. Nasz autor niegdyś opowiedział o tym w *Duchach chęcińskiego zamku* (2011). W historycznym zbiorze liryków podmiot Rogali mówi o Bonie ze współczuciem; w jej losach – wypędzonej i poniżonej królowej – dopatruje się skutków działalności Wschodniego Wiatru. Stwierdza: „Po śmierci Starego króla/ wystraszony Wschodni Wiatr/ przebrany w szaty syna/ wypędził cię do nas…" (s. 29).

[24] S. Rogala, *Od autora…,* s. 8.

Zbliżenie kresów i ziemi świętokrzyskiej w poezji Rogali dokonuje się – o czym już wspominaliśmy – także za sprawą Jeremiego Wiśniowieckiego, ojca polskiego króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego. Ten słynny pogromca Kozaków, ulubieniec polskiej szlachty, utalentowany strateg wojskowy, dzielny obrońca Zbaraża, wreszcie tryumfator spod Beresteczka spoczął w klasztorze na Św. Krzyżu. Zwłoki przywiozła tutaj jego żona Gryzelda z Zamoyskich. Syn z chwilą objęcia tronu ufundował stosowne epitafium: „Jeremi postrach Kozaków – książę z nominacji papieskiej i cesarskiej na Wiśniowcu – Michała pierwszego króla polskiego ojciec – w roku pańskim 1653 złożony". Najciekawsze jest jednak to, że biograf wielkiego magnata Władysław Tomkiewicz podważył autentyczność szczątków ze Św. Krzyża. Postawił tezę, że ciało wielkiego Jaremy spłonęło w czasie pożaru 1777 roku, szkielet przechowywany w klasztorze należał przeto do kogoś innego. W liryczną biografię Wiśniowieckiego Rogala wplata oczywiście przewodni motyw tomu: „Wschodni Wiatr/ pomieszał i twoje szyki/ – ot, zachichotał sobie./ (Przyniósł na Święty Krzyż/ ciało Jaremy Wiśniowieckiego,/ w klasztornej krypcie ułożył/ dla zachwytu turystów)/ […] A jednak ciało znikło…/ może nad Kresy/ Wschodni Wiatr je porwał?" (s.21). Poeta odtwarza historię życia Jaremy za pomocą ciągu apostrof: „A tak pędziłeś Kozaków/ broniąc polskich Kresów./ Smoleńsk, Ochmatow,/ Zbaraż, Konstantynów/ strach, popłoch i krew/ zostawały za tobą…/ – Młocie kozacki!/ Czy od ciebie nabyli/ Krwiożerczego pędu na Lachy?/ Pod Piławcem diabeł wskazał złą drogę,/ pod Pawołoczą śmiercią zaraził./ Zmogła cię żołnierska choroba/ a Gryzelda tu przywlekła,/ w drewnianej skrzyni porzuciła" (s. 20–21). Jednak najważniejszym motywem liryku jest autentyczność szkieletu w Bazylice świętokrzyskich oblatów.

W jednym z pierwszych wierszy zbioru (*Spotkanie*) padają słowa, które mogą stać się dobrym podsumowaniem rozważań. Autor składa deklarację: „Nie przyjechałem do Was/ by ustalać racje i fakty,/ rozdawać nagrody i kary,/ nawet nie szukać śladów/ bohaterów miecza i pracy/ – zatarliście je z pietyzmem" (s. 14). Intencją poety nie jest zatem oskarżanie, szukanie winnych bądź odpowiedzialnych za niechlubne

karty historii; idzie o przedstawienie obiektywnych faktów, o uczciwą, bezstronną analizę historyczną. Z tego zadania Rogala wywiązał się bardzo dobrze. A swoją drogą wiedza historyczna twórcy jest imponująca. Niejeden czytelnik będzie musiał sięgnąć do źródeł historycznych, by sprostać lekturze *Wschodniego Wiatru. „*Ach, ten Wschodni Wiatr – powtórzmy za poetą – Znając człowieka, stawiam sobie pytanie: czy ciszej byłoby bez niego?... że lepiej – nie mam wątpliwości”[25].

Liryczna refleksja Rogali o kresach jest gorzka, bolesna, twarda. Świetnie koresponduje z nią całkiem świeży wiersz Stanisława Grabowskiego „Nie pojadę, zaopatrzony w znamienną adnotację: W 2015 roku, podczas happeningu/ w kijowskim lokalu Bar Hot/ jedno z serwowanych tam dań/ nazwano »Rzezią wołyńską«”[26]. Liryk jest wyrazem oburzenia, że tragiczne wydarzenia z nie tak odległej historii, zbrodnia na Kresowianach, której kulminacja nastąpiła w lipcu 1943 roku, jest nie tyle zapomniana czy lekceważona, ale wręcz (o zgrozo!) ośmieszana. Podmiot liryczny, pomimo upływu lat, dobrze pamięta tamte akty ludobójstwa. Wciąż widzi „zjawy, widma i duchy,/ Jak skradają się nocą,/ Pod chałupę, pod kościół, pod oborę,/ Z nożem i drągiem, z siekierą i motyką/ Przez kartofliska, przez żyto/ Ciągną za sobą żelazny łańcuch, / By okręcić nim jak różańcem/ Białe szyje panien”[27]. Nie stać go na przebaczenie, obrazy bestialsko pomordowanych mocno zapisały się w jego pamięci, tkwią pod powiekami, toteż z pełnym przekonaniem powtarza, że już nigdy nie wybierze się na Ukrainę.

Bibliografia

Grabowski S., *Nie pojadę,* „Nad Kamienną”, 1/2/2016.

Iwaszkiewicz J., *Urania i inne wiersze,* Warszawa 2007.

Korey-Krzeczowski J. „*Ból pęcznieje w piersi skibą ziemi”. O poetyckiej przygodzie Stanisława Rogali*, [w:] tegoż, *Powracam tutaj z własnej woli,* Rzeszów 2006, s. 109–119.

[25] Tamże, s. 8.

[26] S. Grabowski, *Nie pojadę,* „Nad Kamienną”, 1/2/2016, s. 14.

[27] Tamże.

Łobodowski J., *Pieśń o Ukrainie,* Paryż 1958.
Łobodowski J., *Złota hramota,* Paryż 1954.
Michalski W., *Literacki Wołyń wczoraj i dziś*, „Dialog Dwóch Kultur", VI(1)/2012, s. 219–226.
Michalski W., *Słowa i twarze. Szkice literackie,* Lublin 2003.
Olbromski M., *Dwa skrzydła nadziei*, Lubaczów–Lwów 2014.
Olbromski M., *Lato w Krzemieńcu. Legendy znad Ikwy,* Warszawa 2009.
Rogala S., *Od autora*, [w:] tegoż, *Wschodni Wiatr*, Kielce 2016, s. 5–6.
Rogala S., *Prawie życiorys,* „Kurier Lubelski", 16/17/1970.
Rogala S., *Wschodni Wiatr,* Kielce 2016.
Samsara, *Wprowadzenie do manifestu*, „Kamena", 13/1970.
Siryk L., *Naznaczony Ukrainą. O twórczości Józefa Łobodowskiego,* Lublin 2002.
Żukrowski W., *Panorama dotkliwie przeżytych lat*, „Ikar", 12/1997.

Stanislaw Rogala's lyrical reflection on Eastern Borderlands (based on poems *Eastern Wind*)

The article discusses about the latest volume of lirycal Stanisław Rogala *Wschodni Wiatr* [*East Wind*] dedicated eastern borderland. The title theme is metaphorical, means all the difficult issues in Polish-Ukrainian relations. In lirycal reflection on the borderlands Rogala resembles wars between Poland and Cossacks, Siberian exile, the Katyn massacre, the Volhynian genocide. It remains that on the borderland born Słowacki, Kraszewski, Piłsudski, Iwaszkiewicz. The poet in his poems a dmiring the beaty of Ukrainian soil; He is looking for the relations between Ukraine and the Świętokrzyski Region.
Key words: Eastern Borderland in the literature, Stanislaw Rogala, literature of the Świętokrzyski Region, poetry about Ukraine, *Wschodni Wiatr* [*East Wind*]

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Oliwia Kasprzyk
Uniwersytet Warszawski
kasprzyk.oliw@gmail.com

Маяковский на сценах венгерского театра

Majakowski na scenach teatru węgierskiego

Artykuł poświęcony jest próbie syntetycznego ujęcia problemu teatralnych realizacji utworów i biografii Władimira Majakowskiego na Węgrzech. Proces recepcji literatury rosyjskiej, w tym i Majakowskiego był na Węgrzech utrudniony z powodu silnej odmienności kulturowej i językowej kraju. Po raz pierwszy twórczość Majakowskiego trafiła do węgierskiego czytelnika w czasach politycznego napięcia, w okresie „białego terroru". Mimo okoliczności, grunt okazał się podatny – część społeczeństwa, w tym literatów, pozytywnie odebrała rewolucję 1917 roku, a Majakowski widziany był jako rewolucjonista formy, ale przede wszystkim po 1945 roku, jako trybun ludów. Taki stosunek do Majakowskiego jako naczelnego głosu rewolucji proletariackiej i twórcy ważnego dla formowania się poetyki socjalistycznej jest obecny w teatrze węgierskim aż do lat 70. Potem, gdy nastąpiła rewolucja teatralna, akcent przeniesiony został na nowatorstwo formy. Mimo to trudno mówić o różnorodności repertuarowej – teatr węgierski zdecydowanie zdominowała *Łaźnia*, z nielicznymi wystawieniami *Pluskwy* czy, dopiero współcześnie, wariację na temat twórczości Majakowskiego, która po raz pierwszy wprowadziła na scenę węgierską fragmenty *Misterium Buffo*.
Słowa kluczowe: Majakowski, teatr węgierski, recepcja literatury rosyjskiej, dramaturgia radziecka

В данной статье мы поставим перед собой задачу проследить, как выглядела рецепция творчества Маяковского в венгерском театре на протяжении последнего столетия. Театр – это учреждение, мощь

и сила которого содержится в глубоком и многостороннем подходе к разным аспектам человеческой культуры. Поэтому можно утверждать, что театральная рецепция является одним из более содержательных и доминирующих элементов восприятия культурных явлений. Переработка литературного материала, а также изучение роли личности или истории средствами театра, благодаря его многомерному характеру, указывает не только на существующие тенденции в областях словесного и художественного искусств, но также на актуальные проблемы культурного, социального и политического дискурса. Поэтому изучение театральных постановок произведений Маяковского может значительно пополнить и обогатить картину, которую до этого была создана литературными критиками.

Уже в самом начале статьи следует подчеркнуть, что в венгерской рецепции русской/советской литературы творчество Владимира Маяковского никогда не занимало центральное место. Но надо отметить, что литературная венгерская рецепция Маяковского выделяется рядом специфических качеств. Маяковский интересует венгров прежде всего, как одна из самых интересных, самых значимых фигур советской и мировой литературы. Особенно сильно это было заметно в 50-ые гг. Для венгров он был прежде всего *первым мастером социалистического реализма*[1] и *классиком социалистического реализма*[2], который оказал сильное влияние на литературу почти всех народов. Такую ситуацию мы можем попытаться объяснять в первую очередь политическими условиями, в которых были проведены большинство крупных и комплексных исследований. С другой стороны, нужно помнить, что в Венгрии литература авангарда, хотя и имела своих выдающихся представителей[3] (к числу

[1] Zob. G. Radó, *Majakovszkij magyar fordításai (1921–1950)*, „Irodalomtörténet" 3/1951, s. 315.

[2] Zob. P. Kuczka, *Majakovszkij*, http://dia.jadox.pim.hu/jetspeed/displayXhtml?docId=0000000123&secId=0000011223&mainContent=true&mode=html [dostęp 10.06.2015].

[3] Венгерский авангард успешнее развивался в других областях – в кинематографе, изобразительном искусстве.

поэтов авангарда можем отнести Л. Кашшака), никогда не сыграла существенной роли в формировании венгерской литературы, а футуризм как направление в венгерской литературе вообще отсутствовал и выступал главным образом в качестве пародии.

За пределами Советского Союза поэзия В.В. Маяковского стала известной в начале двадцатых годов XX века. В Западной Европе впервые она стала популярной в Германии, а затем самый большой отклик творчество поэта нашло во Франции. До 1925 года появляется целый ряд переводов на немецкий язык, способствующих распространению его поэзии. Подобная тенденция имела место также и в Венгрии. Впервые с поэзией В.В. Маяковского венгерские писатели познакомились в 1919–1921 гг., когда вынуждены были уехать в эмиграцию. Это был период т.н. контреволюции или времени «белого террора», когда во время правления Миклоша Хорти представители и деятели венгерской революционно-социалистической культуры вынуждены были эмигрировать. Вена, Братислава, Кошице, Надьварад, Колошвар, а потом и Москва стали основными политическими и культурными центрами венгерской эмиграции.

Тогда же были осуществлены первые переводы произведений Маяковского на венгерский язык, подготовленные именно эмигрантами, которые довольно рано осознали важное значение творчества поэта. В частности, исследованием Маяковского занимались писатели, связанные с журналом „Ma” (они публиковали свое творчество также в венском издании „ÉK”). В начале апреля 1923 года состоялась встреча, во время которой ее участники читали стихотворения Маяковского, а Я. Маца (Mácza János) прочитал три лекции, посвященные русской литературе. Кроме того, в третьем номере „ÉK” Дьюла Ийеш (Gyula Illyés) сделал отчет об изданной на французском языке антологии, цитируя при этом произведения Маяковского[4].

[4] G. Illyés, *Les cinq cintinents*, [w:] *A mai költészt világantológiája*, zeb. I. Goll, „ÉK” 3/1923 (Paris), s. 8.

Неизвестный манифест

В рецепции Маяковского в Венгрии довоенного периода особенно сильно выделяется одно событие на стыке литературной и театральной критики. В 1926 году в авангардистском журнале „Magyar Írás" был опубликован текст под заглавием *Манифест театра!* (*Színház-kiáltvány!*), авторство которого приписано В. Маяковскому. Ниже мы приводим полное содержание текста:

Манифест театра! В начале новой эры, мы – творцы нового типа людей! Нет материи и нет меры, с которыми этот жизнеутверждающий к работе подход возможен! С динамической силой кричит новое искусство возрождающемуся миру! Коллективному единству нужно массовое искусство! Это, в первую очередь, может предоставить театр! Новое театральное искусство развивается в направлении объективной материальности! Должен формироваться новый жанр, новый тип творца, единство которого, опирается на строгую конструкцию! Сцена же не что другое, как единственная возможность, в которой конденсируется конструктивистская игра! Ради нового театрального искусства![5]

Венгерский исследователь Ференц Ботка считает, что *нет никаких сомнений в том, что текст выражает лихорадочные поиски первых лет после революции*[6], в которых масса, толпа, а также ее опыт, явились одним из основных движущих сил, рычагом всего нового. В частности, это нашло свое воплощение в пьесе *Мистерия-буфф*. Однако другие исследователи творчества Маяковского[7] не были согласны с мнением Ф. Ботки и не приписывали данный текст Маяковскому. Нам не удалось найти исходную версию этого

[5] Перевод мой – O. K. W. Majakowszkij, *Színház-kiáltvány!*, „Magyar Írás" 1926, s. 86.

[6] F. Botka, *Majakovszkij Magyarországon (1945 előtt)*, [w:] G. G. Kemény (red.), *Tanulmányok a magyar-orosz irodalmi kapcsolatok köréből III*, Budapest 1961, s. 205.

[7] Ференц Ботка пишет, что этот „неизвестный манифест" упоминается еще только в *A szovjet népek irodalmának magyar bibliográfiája 1944-ig*, red. S. Kozocsa, G. Radó, Budapest 1956.

текста на русском языке, не знают о нем ни в Музее Маяковского, ни в Институте мировой литературы им. М. Горького (Москва). Как замечает Ф. Ботка, текст был подписан „W. Majakowszkij”[8], что позволяет нам предполагать, что его первоисточник мог быть на немецком языке. Известно, что, начиная с 1922 г., Маяковский ежегодно посещал Германию и завязывал там связи с местными художественными кругами, особенно с конструктивистами[9]. Ботка считает, что во время пребывания Маяковского в Германии он передал этот текст своим немецким друзьям. Однако самому исследователю не удалось найти немецкоязычный источник. По его мнению, он мог быть подготовлен для одного из немецких авангардных журналов начала 1920-ых годов, специализирующихся в конструктивизме[10]. На наш взгляд, следует подходить к данному материалу как к интересной находке и любопытному факту в венгерской рецепции Маяковского, но принимать его как текст Маяковского можно лишь условно.

[8] Несмотря на то, что в венгерском алфавите присутствует буква *w* (*dupla vé*), мы можем найти ее лишь в иностранных словах и фамилиях аристократического происхождения. По этой причине мы можем предполагать, на каком источнике данный переводчик основал свою работу (единственная правильная запись фамилии Владимира Владимировича Маяковского на венгерском языке – это *Vlagyimir Vlagyimirovics Majakovszkij*, все другие являются непосредственной ссылкой к языку источника).

[9] Сроки пребывания Маяковского в Германии: в 1922 году – 09–18.11 и 25.11–13.12, в 1923 году – 02-18.09, в 1924 годы – 19.04–09.05, 24.10, 20–25.12, в 1925 годы – 26–28.05, 14–18.11. См. Л. Каманян, *Маяковский. Литературная хроника*, Москва 1956.

[10] К этому тексту Ботка возвращается в статье *Неизвестный „манифест театра” Маяковского* (*Majakovszkij ismeretlen „színház-kiáltvány”-a*, „Filológiai Közlöny” 3–4/VII/1961, s. 417–418), однако ничего нового к этой проблеме не добавляет.

Поэзия В.В. Маяковского на сценах венгерского „левого" театра

В 1920-ые годы венгерское левое культурное движение находилось под влиянием иностранных авангардистских тенденций. Большая часть художников, считающая себя коммунистами, утверждала, что революционное искусство может быть представлено только с помощью новой революционной формы. Поэтому не удивительно, что переводы Маяковского начали довольно широко распространяться в художественных кругах. В 1926 году началась, и шесть месяцев спустя закончилась, деятельность литературного журнала „Új Föld", редакции которого (Аладар Тамаш [Aladár Tamás] и Жигмонд Ременик [Remenyik Zsigmond]) за короткое время удалось организовать многие литературные мероприятия. И именно на вечере, организованном „Új Föld", впервые было представлено в Венгрии творчество Маяковского.

16 мая 1926 года стихотворения В.В. Маяковского были исполнены хором в Музыкальной академии[11]. Вечер под названием „Поэзия пяти континентов" был организован „Új Föld" („Öt világrész költészete"), а постановка осуществлена Аладаром Тамашем. Спектакль, отличавшийся мощной силой, произвел большое впечатление и имел успех. Критики писали о его *великом влиянии* („Az Újság", 05.1926, № 13) и *цветистом, декламационном стиле* („Magyarország", 05.1926, № 15). После премьеры хор выступал еще много раз, каждый раз вдохновляя сторонников революции во время легальных, полулегальных и нелегальных событий.

„Új Föld" приблизило венгерской аудитории творчество Маяковского и на следующем мероприятии, состоявшемся 23 октября 1926 года. Тогда в первый раз в Венгрии прозвучало в исполнении хора знаменитое стихотворение *Левый марш.* Ф. Ботка следующим обра-

[11] В настоящее время – Музыкальная академия Ференца Листа (Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem). Ранее известная как „Zeneakadémia".

зом описывает этот вечер: *Пятьдесят мужчин и женщин, стоящих в ряду на сцене – в голубых рубашках и черных брюках или юбках.* (...) *Очарованные зрители слушали* (...) *финальную часть стихотворения. Когда прозвучали последние строки стихотворения, когда весь хор начал двигаться, вся толпа начала шагать левой, а сидящие в первом ряду великие господа испуганно подпрыгнули и выбежалии из театра*[12]. Единственным, не связанным с левым культурным движением органом, который прокомментировал этот вечер, был журнал „Nyugat": „*Вечер был одним «коллективным» боевым подвигом Владимира Маяковского, этих выросших на уитменской почве лирических Kraftmensch рабочего хора, которые на этот раз стали также мощным инструментом социалистической агитации*[13].

В 1927 году был основан декламационный (коллективный) хор[14] 100% (Százszázalék), который объединил предыдущие эксперименты на художественном уровне. Лидеры движения, принадлежавшие авангардистским кругам, внесли в постановку *жизнь и высокую художественную ценность*[15]. Они опубликовали в журнале под тем же заглавием – „100%", теоретический текст, поясняющий цели и характер движения. При этом было отмечено, что хоровая декламация – *это ни художественный эксперимент, ни потомок древнегреческого и древнеримского хоров, но самый новый и самый широкий способ экспрессии*[16].

---

[12] F. Botka, *Majakovszkij a magyar munkásság színpadain*, „Nagyvilág" 11/1959, s. 1709.

[13] L. Fenyő, *Az Új Föld előadóestje*, „Nugyat" 1926, http://epa.oszk.hu/00000/00022/00406/12609.htm [dostęp 15.05.2015].

[14] Коллективная (хоровая) декламация – это речевой хор, основанный на тембровом разнообразии голосов и близкий по принципам построения музыкальному хору. Возникновение, интенсивное развитие и распространение коллективной декламации охватывает период 1910–30-х годов. (*Любительское художественное творчество в России XX века. Словарь*, red. T. A. Суханова, Москва 2010, s. 158).

[15] F. Botka, *Majakovszkij a magyar munkásság színpadain*, s. 1710.

[16] A. Tamás, *Szavalókórusok. 100%*, 1927–8, Budapest, t. XXXIX, s. 1.

В 1928 году „100%” начал собственную издательскую библиотеку. Переводы стихотворения *Левый марш* и фрагментов первой и второй части лирической поэмы *150 000 000* вошли в состав первого тома *100%-könyvtár „Szavalókórusok”*[17]. В нем, кроме стихотворений В. Маяковского, были опубликованы произведения других иностранных писателей, в том числе Р. Демеля, Э. Толлера, И. Бехера, используемых в хоровой декламации, а также стихотворения классических национальных поэтов – Ш. Петёфи, Э. Ади и отечественных поэтов революционного движения – А. Тамаша, Ф. Пакозди, Л.Т. Ерненека, Ш. Вайды, А. Хидаша.

Несмотря на достоточно большое культуросозидающие значение первых переводов Маяковского на венгерский язык, их качество и сходство с оригналом – дискуссионное[18]. Некоторые фрагменты *150 000 0000* были совсем непонятны, ритм не напоминал взрывного, разнообразного, индивидуального ритма Маяковского, а что касается рифм – им, кажется, никто не уделял большого внимания[19]. В настоящее время эти первые переводы можно назвать экспериментами, однако учитывая их хронологическое и социальное значение, нельзя о них забывать. Стихотворения в этих переводах, о чем свидетельствуют воспоминания, оказывали на слушателей огромное воздействие и стали любимыми произведениями декламационного хора. Ф. Ботка утверждает, что выступления хора не только неразрывно слиты с левым движением, но были самым

[17] A. Tamás, *Szavalókórusok. 100% könyvtár* Budapest 1/1928. Так как в списке отсутствует фамилия переводчика мы можем предположить, что они восходят к переводам И. Маци и Ш. Вайды, но в немного измененном виде, чтобы пройти процесс цензуры.

[18] Хотя причина того совсем типичная для венгерской рецепции русской литературы – переводчики не знали русский язык, поэтому для перевода использовали немецкоязычные варианты текстов, отличающиеся от оригинала не только на уровне формы, но и на уровне содержания.

[19] Zob. B. Lengyel, *Majakovszkij Magyarországon a felszabadulás előtt*, [w:] E. Kovács, M. Mayer (red.), *Magyar-orosz történelmi kapcsolatok*, Budapest 1956, s. 411.

красивым примером подвига культурной борьбы, а работы Маяковского в Венгрии стали частью общественного движения[20]. В это время творчество советского поэта оказало сильное воздействие таких поэтов, как Ласло Геребеша, Ернё Л.Тиханя и других, преобразив не только идейные пласты их творчества, но и повлияв также на ритмическую свободу, динамику стихотворения.

Со стихотворениями Маяковского в исполнении хора могли познакомиться слушатели почти во всей Венгрии, так как движение 100% проводило мероприятия не только в Будапеште, но и в Дьере, Мишкольце, Дебрецене, Сегеде. Сам А. Тамаш так вспоминает эти вечера и влияние поэм Маяковского на венгров: *Может быть, люди не осознавали воздействия, но благодаря этим произведеним они созрели и выросли. Пропитанные верой и страстью горячие фразы, которые звучали со сцены, вошли в сердца венгерских рабочих и ускорили процесс осуществления их надежд*[21].

Воспоминания Лукача Имре показывают большое влияние произведений Маяковского в исполнении хора на молодое левое движение и интеллектуалов в Венгрии: *...я в изумлении слушал, был потрясен и не совсем понимал изумительные, захватывающие фразы. Один из новых друзей во время антракта объяснил мне, что 150 миллионов обозначает Советскую Россию, и вместе мы наслаждались первыми строчками... «150 миллионов» и «Левый марш» везде имели бешеный успех, поэтому полицейские систематически запрещали постановки. В результате проводились только необъявленные вечера на свежем воздухе, среди гор, и на рабочих площадках в Гёд, а на так называемые „туры" приезжали группы численностью более ста студентов. В хоре принимали участие члены молодого рабоче-коммунистического движения, которые во время фашизма Хорти по словам великого советского поэта провозглашали истину социализма:*

---

[20] F. Botka, *Majakovszkij a magyar munkásság színpadain*, s. 1715.

[21] A. Tamás, *A párt tagja lettem*, [w:] *Hősi harcok emlékei*, Budapest 1955, s. 83.

„Клячу истории загоним.
Левой!
Левой!
Левой![22] [23]

Маяковский в послевоенном венгерском театре

Творчество Маяковского появилось на сценах венгерского театра в 20-ые гг. благодаря деятельности Аладара Тамаша. В первую очередь благодаря мероприятиям, организованным журналом „Új Föld", а потом – благодаря хоровой декламации таких групп, как „100%", Munkáskórus и Mozgáskórus. Оданко, согласно исследованиям Национального музея и Института истории театра (Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet), Маяковский не возвратился на венгерскую сцену вплоть до конца 1945 года. Тогда 3 декабря в будапештском Театре сатиры (Vidám Színpad) режиссерский ансамбль Петеря Гала (Gál Péter), Тибора Хегедюша (Hegedűs Tibor), Тивадара Хорвата (Horváth Tivadar) и Евы Мезеи (Mezei Éva) поставил кабаре под заглавием *Télitalálat* (*Прямое попадание*). К сожалению, в центре внимания авторов сценария, как и в случае со многими последующими театральными постановками, оказались не только произведения Маяковского. Они были включены в более развернутую и обширную программу, состоящую из произведений многих других авторов. Например, в постановке *Télitalálat* Маяковский был единственным зарубежным писателем, чье произведение было использовано. Также были использованы тексты венгерских писателей, например, Енё Хелтаи, Шандора Надаша или Жени Варнаи.

После постановки в Театре сатиры наступил 13-летний перерыв, во время которого произведения Маяковского не исполнялись

[22] В. Маяковский, *Полное собрание стихотворений, поэм и пьес в одном томе*, Москва 2011, s. 65.

[23] I. Lukács, *Találkozás Majakovszkijjal*, „Művelt Nép" 16/1955, s. 6.

на сценах венгерского театра[24]. Изменения принес 1958 год и деятельность Литературного театра (Irodalmi Színpad) в Будапеште. Первый отклик о появлении Маяковского на сцене Литературного театра, который нам удалось найти, датируется 4-ым января 1958. Событие имело мало загадочное название *Majkovszkij-est* (*Вечер Маяковского*): *4-ого января 1958 мы организовали вечер, посвященный Маяковскому. Бела Иллес провел встречу*[25]. Однако этот вечер является лишь вступлением к последующей богатой деятельности театра. 22 апреля 1958 в Литературном театре имела место постановка *Árad tiszta fényed* (*Ünnepi műsor Lenin születésének* évfordulóján) (*Исходит из чистого света. [Праздничная программа по годовщине дня рождения Ленина]*)[26]. Кроме сочинений Маяковского, были использованы произведения следующих писателей: Ромена Роллана, Джорджа Бернарда Шоуа, Н. Ф. Погодина, Дьюли Юхаса, Эндре Ади, Арпада Тота, Аладара Комята, Анри Барбюса, Мирзо Турсун-Заде.

20 мая состоялся следующий спектакль под заглавием *Népek barátsága* (*Дружба народов*)[27], в сценарии которого вошли произведения таких писателей как В. Маяковский, Луи Арагон, Томас Манн, Мао Цзэдун, Аттила Йожеф, Милош Радноти, Бела Барток, Бертольт Брехт, Пабло Неруда, Джавахарлал Неру, Назым Хикмет Ран, Стефан Цвейг, Федерико Гарсиа Лорка, Никола Йонков Вапцаров. 26 мая в Литературном театре состоялся спектакль Хеди Жолнаи (*Zsolnai Hédi előadóestje*). Жолнаи под музыку таких композиторов, как Денеш Будаи, Дюрдь Геслер, Курт Веил, Камилло Лендваи и Янош Керекеш, исполняла произведения В. Маяковского, Яноша Араня, Шандора Петэфи, Эндре Ади, Ференца Юхаса, Феокрита, А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Жана де Лафонтен, Генриха Гейне, Бертольта Брехта или Федерико Гарсиа Лорка.

[24] По данным Архива.

[25] F. Szendrő, *Tizenöt év az Irodalmi Színpadon III*, „Színház" 9/1978, s. 9.

[26] В источниках нет указания на режиссера.

[27] В источниках нет указания на режиссера.

18 февраля 1959 года в Литературном театре имел место один из *Вечеров поэтов* (*Költoi estek*) из серии *Вечероа советской и русской литературы* под заглавием *Majakovszkij elmondja életét* (*Маяковский рассказывает о своей жизни*). Исходным материалом для постановки, о котором упоминается в журнале „Színház", послужил „дневник поэта"[28]. На „Литературном интернет-журнале" („Irodalmi Internet Napló") можно прочитать: *В этом месяце мы праздновали месяц венгерско-советской дружбы, который был достоин программы о творчестве Маяковского (Majakovszkij elmondja életét), однако не нелучивший очень положительные оценки*[29].

12 марта состоялся следующий из *Вечеров советской и русской литературы*, но на этот раз посвященный советской любовной лирике (*Szovjet szerelmi líra*), который включал произведения, таких, кроме В. Маяковского, писателей как А. Блок, М. Исаковский, А. Твардовский, В. Катаев, К. Симонов, С. Есенин, В. Тихонов, С. Капутикян, С. Щипачев, Б. Пастернак, М. Шолохов, К. Ломиа, Р. Гамзатов, Н. Заболоцкий. 9 мая имел место спектакль *Вечер русской и советской сатиры* (*Orosz és szovjet szatíra est*) в постановке Дюли Гала (Gál Gyula), состоявшийся из трех частей: *A medve* (*Медведь*), *Az uzsorás* (*Ростовщик*) и *Hogyan született Robinson* (*Как родился Робинзон*). В него были включены также сатиры таких авторов, как В. Маяковский, А. Чехов, Н. Некрасов, Ильф и Петров, В. Бахнов, Я. Костюковский, С. Михалков, М. Зощенко, Е. Зозуля.

В 1959 году произведения Маяковского попали также на сцену Пештского театра (Pesti Színház). 8 октября состоялся спектакль для детей под заглавием *Tarka lepke, kis mese (Nagy költők – kis gyermekeknek)* (*Великие писатели малым детям*). Кроме стихотворений Маяковского в программу постановки включены были произведения таких писателей, как Ш. Петёфи (из стихотворения

[28] Zob. F. Szendrő, *Tizenöt év az Irodalmi Színpadon III*, s. 13.

[29] I. Dorottya, *1959. február*, http://inaplo.hu/t/5/1959_02/1959_02.html [dostęp 25.06.2015].

которого происходит название спектакля), И. Чанади, Ф. Янкович, Ж. Мориц, А. Йожеф, А. А. Мильн, Ю. Тувим, Л. Сабо.

Переломным в рецепции Маяковского в Венгрии можно считать 1960 год. Тогда впервые в венгерском театре зрители могли увидеть пьесу Маяковского *Клоп*. Премьера спектакля состоялась 8 октября в Театре комедии (Vígszínház) в Будапеште в постановке Кароя Казимира (Kazimir Károly), хореография (пантомима и танец) – Дёрдя Лёринца (Lőrincz György), сценография – Йожефа Челеньи (Cselényi József). На основе заметок свидетелей и информации в Театральном архиве мы можем сделать вывод, что режиссер ввел в текст пьесы некоторые изменения, так как в списке действующих лиц было указано: „Маяковский, поэт". По словам Яноша Комлоса (Komlós János), спектакль на сцене Театра Комедии начинался так: зритель видит силуэт какого-то сооружения (позднее будет понятно, что это универмаг). Из него выбегает толпа: это сторонники НЭП-а. И вдруг появляется Маяковский, который начинает читать стихи. Толпа была удивлена, ошарашена. Когда представители НЭП-а прятались за стеклом магазина, то казалось, будто находятся в паноптикуме, образуя красивую композицию. Это производило очень сильное впечатление. Сразу же был обозначен конфликт между обществом/толпой и личностью. Возникал конфликт: мелкая буржуазия – герой нового времени. В результате создателями спектакля был передан смысл времени, конфликт послереволюционной эпохи[30].

В свою очередь Дердь Харш пишет, что *будапештский спектакль попытался объяснить замысел автора „Клопа"*. Однако режиссер не пытался перенести события пьесы в венгерские обстоятельства, потому что *Маяковского невозможно заменить локальной подделкой*[31]. О самой пьесе критик высказывается довольно

[30] J. Komlós, *Majakovszkij komédiája a Vígszínházban*, „Magyar Nemzet" 16.10.1960, [b. s.].

[31] G. Hárs, *Kit csíp a Poloska?..,* „Élet és Irodalom", 28 października 1960, [b. s.].

критически, Харш утверждает, что в пьесе также, что якобы Маяковский совершил какую-то ошибку против сценического искусства, и что *в* [ее – О. К.] *защите нужно позвать на помощь Маяковского-политика, Маяковского-поэта*[32], однако он не уточняет своей позиции.

На приведенных ниже фотографиях мы можем увидеть замысловатые, сатирически окрашенные костюмы, которые точно передают характер персонажей.



илл. 1 *Клоп* в Театре Комедии. Присыпкин, Баян, Мать-парикмахерша[33].

[32] Tamże.

[33] F. Bartal, Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet [dalej: OSZMI], 10.04.1964, http://www.eclap.eu/155575 [dostęp 10.07.2015].



илл. 2 *Клоп* в Театре Комедии. Присыпкин, Зоя[34]

В 1962 году в Литературном театре состоялись два спектакля, включающие фрагменты произведений Маяковского. Первый (9 января) – *Örök Júliák* (*Вечные Юлии*), включал тексты таких писателей, как Геза Хегедющ (Hegedűs Géza) (пролог и эпилог), Еврипид, Феокрит, Данте Алигиери, Шекспир, Мольер, Ж. Расин, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, М. Вёрешмарти, Г. Ибсен, А. П. Чехов, А. Йожеф, Ж. Ануй, Ш. Петёфи. Композитор постановки – Лайош Сечи (Szecsi Lajos). Премьера другого спектакля – *Utazás a Holdba* (*Путешествие на луну*), состоялась 28-ого марта. Основным источником спектакля являлась одноименная пьеса Дюрдя Синетара

[34] F. Bartal, OSZMI, 10.04.1964, http://www.eclap.eu/155566 [dostęp 10.07.2015].

(Szinetár György), но кроме того в нее вошли произведения в редакции Элека Шелмеци (Selmeczi Elek), а также тексты Овидия, Лукиана из Самосаты, Г. А. Бюргера, Э. Ростана, Ж. Верна, Г. Д. Уэллса, М. Йокаи, М. Томпа, К. Э. Циолковского, А. Толстого, И. Л. Сельвинского, И. Бехера.



илл. 3 *Клоп* в Театре Комедии. Эльзевира, Присыпкин[35]

[35] F. Bartal, OSZMI, 10.04.1964, http://www.eclap.eu/147042 [dostęp 10.07.2015].



илл. 4 ***Клоп*** **в Театре Комедии.** Присыпкин, Мать-парикмахерша[36]

27 октября 1962 года состоялась венгерская премьера пьесы *Баня*. Спектакль был поставлен Академическим театром (Egyetemi Színpad) при Университете Лоранда Этвеша в Будапеште в постановке Йожефа Руста (Ruszt József), сценография – Адорян Лукс (Lux Adorján). Как можем прочитать в *Лексиконе венгерского театрального искусства* (*Magyar Színházművészeti Lexikon*), Академический театр (раньше известный также как Universitas Együttes – Университетский ансамбль), *свой первый большой успех получил*

[36] F. Bartal, OSZMI, 10.04.1964, http://www.eclap.eu/155581 [dostęp 10.07.2015].

благодаря пьесе Маяковского „Баня”[37]. По поводу постановки высказался театральный критик Геза Фодор (Fodor Géza). Он высказал предположение, что спектакль *оказался очень актуальным благодаря нашему жестокому времени*[38].

Год спустя в Литературном театре имел место следующий спектакль, включающий произведения Маяковского. 20 января состоялась премьера спектакля Каталин Илосваи, Йожефа Гати и Ференца Хорвата (*Ilosvay Katalin – Gáti József – Horváth Ferenc előadóestje*). Артисты включили произведения таких писателей как М. Бабич, М. Радноти, Ж. Мориц, Д. Костоланьи, Ф. Каринти, Л. Сабо, И. В. Гёте, Э. Ади, З. Шоме, Н. Гильен.

18 сентября 1964 имела место премьера *Бани* на одной из сцен Национального театра – Театре им. Йожефа Катоны в Будапеште в постановке Бели Бота. В сценографии постановки была заметна приверженность к лучшим достижениям театрального искусства в целом, и в частности – Великой театральной реформы и наследию В. Мейерхольда. Благодаря применению таких простых, но очень важных элементов декорации (платформа, две лестницы), удалось создать динамический спектакль. Действие происходило одновременно на нескольких площадках. Кроме того, использованная концепция *Terrassierung des Terrains* позволила не только создать удобное для перемещения актеров пространство, но и передать скрытые, в чем-то символические смыслы. Вертикальное размещение двух персонажей в сценическом пространстве выражает взаимоотношения между Оптимистенко – секретарем и чиновником, и Диадаловым – главначпупсом (см. илл. 5).

[37] Zob. hasło *Egyetemi Színpad* [w:] Magyar Színházművészeti Lexikon, http://mek.oszk.hu/02100/02139/html/sz06/36.html [dostęp 28.06.2015].

[38] G. Fodor, *Még egyszer a Gőzfürdőről*, „Egyetemi Lapok”, 10 listopada 1962, s. 4.



илл. 5 *Баня* в Театре им. Йожефа Катоны.
Олимпия Ремингтонова, Ночкин, Диадалов, Эрмитажов[39]

В спектакле режиссер воплотил замысел показать одновременно опасность, исходящую от чиновников, а также их комизм. Постановка Бели Бота во многом верна пьесе и идейному замыслу В. Маяковского. Но, к сожалению, режиссер не заметил или не понял скрытых смыслов пьесы. Все элементы пьесы, которые содержат *прибавленные значения* (термин Станиславского), в постановке Б. Бота блекнут или отсутствуют. В частности, исчезла проблема времени, проблема отношений настоящего-будущего, идея машины времени как творческого очищения.

С другой стороны, выдвинутая на первый план проблема разоблачения бюрократии не использует все, доступные в тексте художественные приемы. В репликах персонажей отсутствует мощная лаконическая сила, характерная для творчества Маяковского в целом. Диалоги теряют присущий им сатирический размах саморазоблачения.

[39] J.a. Nemzeti Színhaz Archívum, ÉV640914/84-162.

Петер Надь (Nagy Péter) одно из своих театральных писем под заглавием *О захватывающей ошибке* посвящает ошибкам спектакля: *Режиссерское искусство Бели Бота* – пишет Надь – *не выходит за рамки того, что он честно ставит написанные Маяковским слова и инструкции – и таким образом она остается позади требований пьесы. Он не умеет превратить сцену в настоящее зрелище, и таким образом голос говорящего актера звучит с трибуны суровым и неоднократно пустым*[40]. Такое довольно прямолинейное режиссерское восприятие пьесы обуславливается тем, что, как утверждают многие критики, в это время в Венгрии не существовал современный театр и отсутствовали современные инсценизационно-режиссерские формы[41]. Венгерские критики причину такого состояния усматривают в отсутствии венгерской авангардисткой драматургии, видя в этом результат политической ситуации и общественного консерватизма[42].

8 ноября 1967 в Литературном театре имела место премьера следующего спектакля, включающего произведения многих писателей, под заглавием *Mindekinek, mindenkinek* (*Всем, всем*). В программу постановки наряду с текстами В. Маяковского вошли произведения таких писателей, Ш. Петёфи, Б. Брехт, Э. Казакевич, А. Блок, М. Фюшт, А. Габор, Л. Ашкенази, Д. Бедный, П. Элюар, А. Йожеф, С. Квазимодо, Т. Манн, М. Шолохов, Г. Г. Уеллс, П. Неруда и Р. Рождественский.

10 лет спустя Маяковский возвращается на венгерскую сцену благодаря Театру им. Кишфалюди (Kisfaludy Színház) в городе Дьёр. *Баня* в постановке Иштвана Паала (Pál István) с хореографией Жолта Дэлле и сценографией Ласло Найманьи имела свою премьеру 10-ого февраля 1978 года. Янош Кулчар считал, что постановка

[40] P. Nagy, *Nagy Péter színházi levele: Egy izgalmas tévedésről*, „Somogy Megyei Néplap", 18 października 1964, [b. s.].

[41] Zob. Cs. Gizińska, *Dramat węgierski lat 1945–1989 i jego życie na scenach polskich,* Warszawa 2004, s. 111.

[42] Tamże, s. 112. Zob. Zs. Radnóti, *Cselekvésnosztalgia*, Budapest 1985, s. 227–248.

была *довольно необычной, но очень интересной театральной работой*[43] и следующим образом высказывался на ее тему: *Труппа дьёрского Театра им. Кишфалюди в отличной постановке Иштвана Паала (...) показывает негодяев, заставляет их выглядеть смешно, комично, и выносит им приговор. И зритель это очень точно понимает. (...) Успех спектакля может также послужить уроком для тех, которые сомневаются в том, что сценические произведения Маяковского не найдут положительного отклика у венгерского зрителя*[44]. В свою очередь Иштван Нанай отмечает, что концепции Ишвана Паала отличается зрелищностью, умением выстроить пространство, простотой декораций. Критик сожалеет, что она только частично была выполнена актерами[45]. В целом спектакль произвел сильное впечатление, прежде всего благодаря *пронзительному языку Маяковского, его насмешливой сатире*, и *во многих отношениях является актуальным в современной Венгрии*[46].

В центре внимания Наная находится сценография и пространственная организация сцены, которые, как мы отметили ранее, особенно важны для режиссера. Сценография, созданная Ласло Наймани, отвечала требованиям режиссера и самой пьесы, служила тому, чтобы актеры могли свободно перемещаться между отдельными сценами:

На двухэтажном подиуме с железными подмостками и крутой железной лестницей находились два гигантских письменных стола, ниже стол Оптимистенко, вечного чиновника, воплощенного бюрократа, другой, большой и многоэтажный стол принадлежит Диадалову, канцелярскому главному врагу, королку.

Нижний письменный стол в части занимает машинистка Диадалова, Олимпия Ремингтон, (...) *две стороны письменного стола являются одновременно чиновничьими дверями. На уровне*

[43] J. Kulcsár, *Gőzfürdő*, „Vas Népe", 23 marca 1978, [b. s.].
[44] Tamże.
[45] I. Nánay, *Rendezői látomás - színházi valóság*, „Színház" 4/1978, s. 27.
[46] Tamże.

первого этажа происходят сцены повседневной жизни, превратности судьбы изобретателя Перпетумова Мобилина, подготовка машины времени, переносящей в коммунизм, выбор путешественников в коммунизм. Здесь стоят только изношенные мебели, одна железная кровать и один шкаф, воображающий машину времени. Построенная на плане зигзага и довольно заполненная сцена вместе подиумом с железными ступенями создают атмосферу, соответствующую стилю пьесы[47].

Однако, как утверждает И. Нанай, театральное воображение режиссера и сценографа лишь частично удалось реализовать из-за несоответствия игры и способа передвижения актеров по сцене: *В такой сценографии нельзя играть в одном месте, потому что быстрые изменения сцены заставляют актера постоянно менять место. Однако, эти внешние обстоятельства не были достаточны для того, чтобы актеры сумели создать атмосферу постоянного движения, выражающую сущность пьесы. Главным образом, вина состояла в том, что физическая кандиция актеров и их умение передвигаться – весьма слабые. И даже то, что ради спектакля актеры учились двигаться, оказалось весьма недостаточным*[48].

Новая постановка *Бани* Маяковского имела место на сцене Северного театра (Északi Színház) в Сатмар. Спектакль в постановке Ференца Ковача (Kovacs Ferenc) имел свою премьеру 9 мая 1981 года. Полтора года спустя, 5 ноября 1982 года, Театр им. Йожефа Катоны в Кечкемет приветствовал на своей сцене пьесу Маяковского *Клоп* под заглавием *Красная свадьба* (*Vörös menyegző*) в постановке гостя-художника Анатолия Григоревича Новикова и со сценографией О. Яновской[49].

---

[47] Tamże, s. 27–28.

[48] Tamże, s. 28.

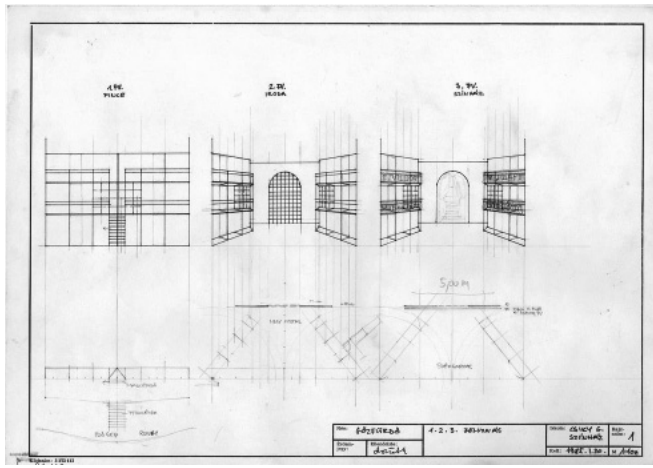
[49] К сожалению, нам недоступно ни одно из высказываний, посвященных этим спектаклям. Рецензии можно найти в следующих источниках: Bogácsi Erzsébet, „Magyar Nemzet", 02 grudnia 1982, Heltai Nándor, „Petőfi Népe", 19 listopada 1982, B.K., „FSZM" 26/1982, Császár István „Új Tükör", 19/1982.

8 марта 1985 года имела место премьера *Бани* в постановке Петера Готара (Gothár Péter) в Театре им. Гергея Чики (Csiky Gergely Színház) в городе Капошвар. Тамаш Месарош (Mészaros Tamas) так писал о спектакле: *Капошварский режиссер Петер Готар проявил уважение к идеям писателя, и оказался очень точным. Это означает, что он верно понимает автора и ищет в нём ответы на актуальные вопросы современности. Достойно внимания также то, что Готар особым образом чувствует атмосферу эпохи Маяковского, его окружения*[50].

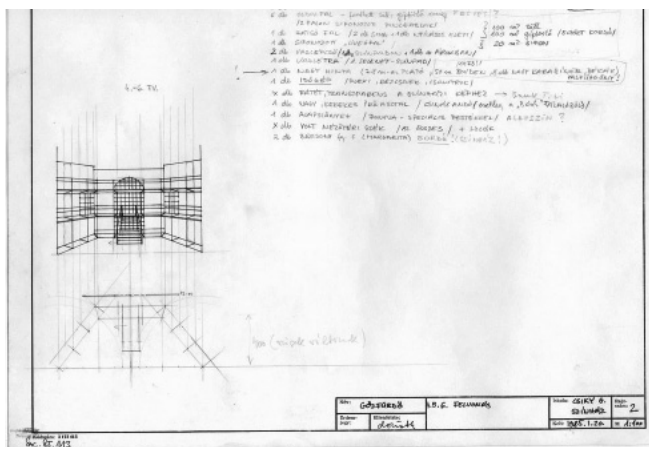
В свою очередь Петер Дюрдь (György Péter) в своей статье писал об отношении автора к театральному наследию и к самому тексту пьесы: *Капошварский Петер Готар из Театра им. Гергея Чики с огромной силой воссоздает атмосферу, средства, стиль, исторические реквизиты, несколько сценографических особенностей театра Майерхорльда 1930-ых гг, и в то же время без какого-либо насилия, без чрезмерного осовременивания освещает сегодняшний день, сегодняшнюю, отечественную жизнь*[51]. Автор статьи сильно подчеркивает, что затронутая пьесой проблема бюрократии и ее „интернациональная сила" является одной из главных причин успеха спектакля в Капошваре.

Можно сказать, что сценографических планы, которые Петер Донат (Donáth Péter) делал вместе с режиссером П. Готаром, отличаются огромной точностью и создают впечатляющий театральный мир. Сценография, хотя для ее автора источником вдохновения был опыт его предшественников, не является ни копией, ни точной реконструкцией предыдущих спектаклей (здесь мы имеем в виду преимущественно постановку В. Мейерхольда) и не имеет *скучных черт как в музее*[52].

[50] T. Mészáros, *Megyünk-e a jövőbe?*„Új Tükör", 15/1985, [b. s.].
[51] P. György, *...Gőzfürdő, és ki az, akit megfürdet?*, „Színház", 5/1985, s. 18.
[52] Tamże, s. 19.

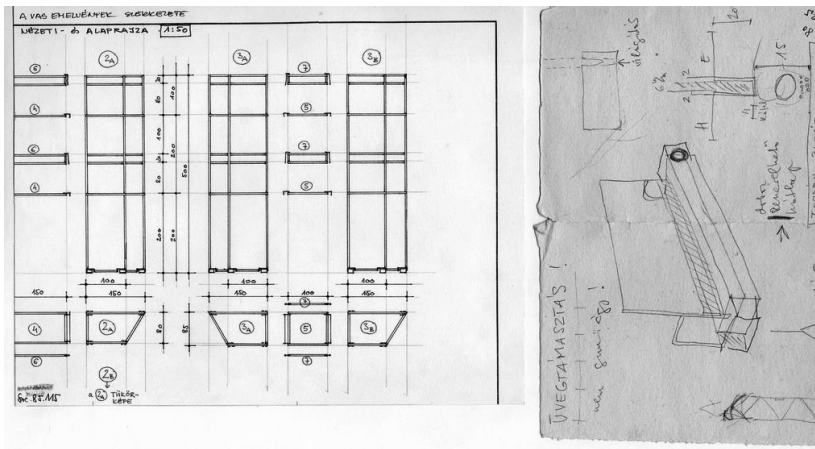


илл. 5 Сценография *Бани* в Театре им. Гергея Чики.
1. подвал, 2. офис, 3. театр.
Декорации I, II и III действия[53]

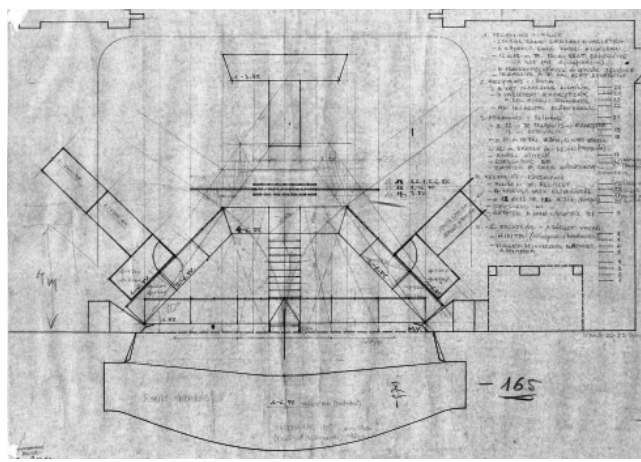


илл. 6 Сценография *Бани* в Театре им. Гергея Чики.
Декорации для IV, V и VI действия[54]

[53] P. Donáth, OSZMI, 1985, http://www.eclap.eu/143968 [dostęp 10.07.2015].
[54] P. Donáth, OSZMI, 1985, http://www.eclap.eu/74853 [dostęp 10.07.2015].



илл. 7 **Сценография *Бани* в Театре им. Гергея Чики.**
Подробные чертежи для стальной платформы[55]



илл. 8 **Сценография *Бани* в Театре им. Гергея Чики.**
Компоновка декорации, сцены[56]

[55] P. Donáth, OSZMI, 1985, http://www.eclap.eu/74850 [dostęp 10.07.2015].
[56] P. Donáth, OSZMI, 1985, http://www.eclap.eu/74851 [dostęp 10.07.2015].

4 ноября 1988 года имела место следующая премьера *Бани*, но на этот раз в Венгерском региональном театре (Magyar Területi Színház) в городе Комаром в постановке Лайоша Хорвата (Horváth Lajos) со сценографией Тибора Платцнера (Platzner Tibor) и в сотрудничестве с драматургом Михаем Кемчко (Kemczkó Mihály). К сожалению, мы не нашли никакой подробной информаций об этом спектакле.

Маяковский и современный театр Венгрии

Самой новой реализацией произведений Маяковского является спектакль *Маяковский – мистерия* (*Majakovszkij – misztérium*), премьера которого состоялась 14 мая 2007 года в постановке Андраша Эрнё Тота (Tóth András Ernő) в Академическом театре в городе Печ (Janus Egyetemi Színház). Именно эта постановка является наиболее новаторской и интересной в плане интерпретации по сравнению с теми, которые были упомянуты ранее. Источниками к постановке послужили пьесы *Клоп* и *Мистерия-буфф*, а также несколько стихотворений поэта.

Один из критиков писал: *Андраш Эрнё Тот, являющийся режиссером и драматургом*[57] *пьесы, вознёсся над творчеством и преподнёс „пощечину общественному вкусу". Он поместил Маяковского в новый интерпретационный контекст. „Мистерия" начинается в аудитории, а точнее актеры находятся в аудитории. Актеры находятся также на пустой, плоской*[58] *сцене. Они окружают зрителей, словно пытаются забрать у них их традиционное место.*

[57] Здесь слово „драматург" употребляется в значении, которое ввел Готхольд Эфраим Лессинг. В настоящее время – это лицо, которое отвечает в театре, например, за связь с изображаемым миром (*contextualize*), установление отношений между текстом, актерами и аудиторией, исторические и культурные исследования. Zob. B. Cardullo (ed.), *What is Dramaturgy?*, New York–Bern 1994.

[58] Т.е. на сцене не построены никакие рампы.

Провоцируют. (...) *Постоянно создают напряжение, от которого некуда бежать ни главным героям, ни зрителям*[59].

Зрители были вынуждены участвовать в спектакле. Так, в частности, происходило в сцене смерти Пьера, когда Баян призывал аудиторию выйти на сцену, чтобы вместе наблюдать смерть героя. *Зрители могут его схватить, прикоснуться к нему, чтобы помочь страдающему парню. Но только очень немногие из них способны выйти за рамки традиционной функции актер-зритель*[60] – отмечал критик. Особенно интересным является тот факт, что сквозной мотив спектакля – любовь Зои – решен посредством вербальных и невербальных средств. Когда она появляется в первой сцене, мы видим молодую, беременную и униженную женщину. Казалось, она не способна сделать ничего плохого. Но потом оказывается, именно она приводит *к гибели любви и гибели мира*[61]. Критики подчеркивают сильный визуальный эффект сцены, когда *Зоя как Мать-Земля вытаскивает из положения Северный полюс – как эскимос в драме Маяковского, тем самым разрушая мир*[62].

В постановке Андраша Эрнё Тота роль Пьера исполняют два актера – два главных героя, два разных персонажа. Первый – хладнокровный и упрямый, *его каждое движение выражает сопротивление механизированному обществу, униженный судорожно ищет зрительный контакт с аудиторией, стоящую вокруг него, ожидая от них понимания его действий*[63]. Другой Пьер изображает неправильно понятого художника, его игра является напряженной и страстной. Он является не только жертвой утопического, механизированного общества, но и самого себя; *когда он лежит с кровоточащей раной на шее, сдавшись на милость стоящих вкруг зри-*

[59] V. Tóth, *Ember és költő misztériuma*, http://www.jesz.pte.hu/majecho.html [dostęp 01.07.2015].

[60] Tamże.

[61] Tamże.

[62] Tamże.

[63] Tamże.

телей, его глаза больше не выражают бунта, но ищут искупления в смерти[64].

Постановка Андраша Эрнё Тота почти лишена декораций и реквизитов, а костюмы актеров ограничиваются простой, черной одеждой. *Маяковский-мистерия* – это не спектакль-зрелище, это глубоко эмоциональная постановка, предоставляющая актерам-персонажам возможность общаться со зрителями, заставляющая зрителей участвовать в театре на психически-эмоциональном и физическом уровнях.

Во время спектакля перед нашими глазами разворачивается образ утопического общества, но жить в котором никому из нас совершенно не хочется. Следует признать, что пьеса очень актуальная, живая. Я не имею ввиду политику, а скорее всего вечные человеческие ценности, которые создало человечество. В этой пьесе так много эмоций, особенно страсти и боли, что все это описать невозможно[65].

Подведем итог: в данной публикации мы попытались проследить рецепцию творчества Маяковского в венгерском театре на протяжении последнего столетия. Несмотря на первоначальную обостренную политическую обстановку и общий консерватизм театрального искусства, царствующий в Венгрии вплоть до 1970-ых гг., многие режиссеры пытались в первую очередь осуществлить собственное видение творчества советского поэта.

Маяковский, начиная свой творческий путь, воспринимал современный ему театр как один из основных симптомов устарения искусства „вчерашнего дня", называя его *неврастению, культивированную рампой*[66] и *некультурным поработителем искусства*[67].

---

[64] Tamże.

[65] R. Danileszk, *Polgártársak! A vodka méreg!*, http://www.jesz.pte.hu/majkovkrit.html [dostęp 01.07.2015].

[66] В. Маяковский, *Театр, кинематограф, футуризм*, [w:] В. Маяковский, *Театр и кино*, t. II, Москва 1954, [dostęp online:] http://teatr-lib.ru/Library/Majakovsky/Th_cin/#_Toc156231131.

[67] Tamże.

Вместе со своими современниками, Е. Вахтанговым, Н. Евреиновым, в том числе и близкими друзьями – В. Мейерхольдом или футуристами, продолжал идти революционным путем, выступая против всей „мертвечины", „психоложества" в отечественном театре. *Давая новую современную форму театра, наша организация поможет* (…) *развитию целого течения искусства, предоставив возможность раскиданным в посторонней работе силам возвратиться к их прямой обязанности — к созданию новой красоты*[68] – писал он.

В венгерском театре первоначальная борьба за новую форму революционного искусства (20-ые гг., хоровое движение), инспирированная футуристическими стремлениями, быстро превратилась в борьбу лишь за революционно-социалистическое содержание, которая лишь частично отвечала поздним требованиям Маяковского создавать „агитирующие театральные действия". Консерватизм венгерского театра, несмотря на многие попытки, не был в состоянии полностью передать художественно-идейные замыслы Маяковского. Его творчество долгое время читали сквозь призму одной из традиционных и основных задач венгерского театра за все время его существования, т.е. задачу образовывать и воспитывать зрителей. И хотя многие спектакли были верны пьесам, их основному замыслу, режиссерам не всегда удавалось выявить на сцене все скрытые там смыслы. Однако новаторский подход к сценической интерпретации творчества и биографии Маяковского, во многом сконцентрированный на имманентных чертах и значениях его наследия, мы можем наблюдать сегодня.

С другой стороны, особого внимания заслуживает сценическое оформление постановок. Постановщики во многом использовали достижения реформаторских тенденций начала XX века, господствующих в театрах почти всей Европы. Применение таких кон-

[68] О. Брик, В. Маяковский, *Летучий театр*, [w:] В. Маяковский, *Театр и кино*, t. II, Москва 1954, http://teatr-lib.ru/Library/Majakovsky/Th_cin/#Rome_Text_12.

цепций, как *Terrassierung des Terrains*, восходящих к немецкому экспрессионизму (Л. Йеснер, Э. Пирхан), или использование железных многоэтажных лестниц (как у Мейерхольда), позволило не только создать пространство, удобное для перемещения актеров, но и придать новые символические, скрытые значения.

Bibliografia

Botka F., *Majakovszkij ismeretlen „színház-kiáltvány"-a*, „Filológiai Közlöny", 3–4(VII)/1961, s. 417–418.

Botka F., *Majakovszkij Magyarországon (1945 előtt)*, [w:] G. G. Kemény (red.), *Tanulmányok a magyar-orosz irodalmi kapcsolatok köréből III*, Budapest 1961, s. 173–250.

Botka F., *Majakovszkij a magyar munkásság színpadain*, „Nagyvilág", 11/1959, s. 1708–1715.

Danileszk R., *Polgártársak! A vodka méreg!*, http://www.jesz.pte.hu/majkovkrit.html.

József F., *Венгерско-русские литературные отношения в 1917–1919 гг,* tłum. Л. Сергеева, [w:] *Венгерско-русские литературные связи*, Москва 1964, s. 197–235.

Fenyő L., *Az Új Föld előadóestje*, „Nugyat" 1926, http://epa.oszk.hu/00000/00022/00406/12609.htm.

Fodor G., *Még egyszer a Gőzfürdőről*, „Egyetemi Lapok", 10 listopada 1962, s. 4.

György P., *...Gőzfürdő, és ki az, akit megfürdet?*, „Színház", 5/1985, s. 18.

Gizińska Cs., *Dramat węgierski lat 1945–1989 i jego życie na scenach polskich*, Warszawa 2004.

Hárs G., *Kit csíp a Poloska?..,* „Élet és Irodalom", 28 października 1960 [b. s.].

Karinthy F., *Az új foradalom*, „Pesti Napló", 18 marca 1917 [b. s.].

Komlós J., *Majakovszkij komédiája a Vígszínházban*, „Magyar Nemzet", 16 października 1960, [b. s.].

Lengyel B., *Majakovszkij Magyarországon a felszabadulás előtt*, [w:] E. Kovács, M. Mayer (red.), *Magyar-orosz történelmi kapcsolatok*, Budapest 1956, s. 407–421.

Majakowszkij W., *Színház-kiáltvány!*, „Magyar Írás" 1926, s. 86.

Lukács I., *Találkozás Majakovszkijjal*, „Művelt Nép", 16/1955, s. 6.

Mészáros T., *Megyünk-e a jövőbe?*„Új Tükör", 15/1985 [b. s.].

Nagy P., *Nagy Péter színházi levele: Egy izgalmas tévedésről*, „Somogy Megyei Néplap" 18 października 1964 [b. s.].

Nánay I., *Rendezői látomás – színházi valóság*, „Színház", 4/1978, s. 27.

Radó G., *Majakovszkij magyar fordításai (1921–1950)*, „Irodalomtörténet", 3/1951, s. 316–337.

Mayakovsky on the Hungarian Stage

The article offers a synthetic review of Hungarian theatrical realizations of Mayakovsky's biography and works. The process of reception of Russian literature, including Mayakovsky, in Hungary was hindered by country's strong cultural and language distinctness. For the first time Mayakovsky's works reached Hungarian reader during politically strained times, namely the period of "white terror". Despite the circumstances, the ground was fertile – part of the society, including writers positively received the Revolution of 1917, while Mayakovsky was seen as the voice of the revolutionary forms and after 1945 as a tribune of the people. This attitude towards Mayakovsky – seen as the main voice of the proletarian revolution and key author in the process of the formation of socialist poetics – is noticeable in the Hungarian theater until the 1970's. Then, after a theatrical revolution, accent was placed on his innovative forms. Although there was no real diversity in the repertoire – Hungarian theater was dominated by *The Bathhouse*, with some exceptions for *The Bedbug*, or, just until recently, a variation of the works of Mayakovsky, which for the first time introduced fragments of *Mystery-Bouffe* onto the Hungarian stage.

Key words: Mayakovsky, Hungarian theatre, reception of Russian literature, Soviet drama

DOKUMENTY
I MATERIAŁY

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Marzena Grzybowska
Uniwersytet Warszawski
m.jaloza@uw.edu.pl
Jerzy Grzybowski
Uniwersytet Warszawski
jgrzybowski@uw.edu.pl

Memoriały uchodźców białoruskich do amerykańskich i brytyjskich władz okupacyjnych Niemiec w latach 1945–1949

Jedną z konsekwencji drugiej wojny światowej było pojawienie się w Europie Zachodniej rzeszy uchodźców wojennych. W 1945 roku na terenie „alianckiej" części Niemiec, Austrii oraz Włoch znajdowało się około 6 mln uchodźców. Po zakończeniu działań zbrojnych około 5 mln zdołało wrócić do domu. Część uchodźców pochodzących z Europy Środkowo-Wschodniej z rozmaitych względów nie chciała jednak wracać do swoich krajów ojczystych. Los osób odmawiających powrotu do domu i do opanowanej przez jego armię Europy Wschodniej spoczywał w rękach aliantów zachodnich, którzy podjęli się zorganizowania w Niemczech Zachodnich i Austrii sieci obozów dla osób przemieszczonych (*displaced persons* – DP). W grudniu 1946 roku przebywało w nich około 700 tys. uchodźców, a kilkaset tysięcy mieszkało poza nimi. 25 listopada 1945 roku doszło do zawarcia porozumienia pomiędzy Dowództwem Naczelnym Sił Ekspedycyjnych Aliantów (Supreme Headquarters Allied Expeditionary Forces – SHAEF) i Organizacją Narodów Zjednoczonych do Spraw Pomocy i Odbudowy (United Nations

Relief and Rehabilitation Administration – UNRRA) w sprawie opieki nad dipisami. Latem 1947 roku opiekę nad nimi przejęła Międzynarodowa Organizacja Uchodźców (International Refugee Organization – IRO), której celem było rozwiązanie problemu uchodźców poprzez repatriację lub osiedlenie w innych państwach[1].

Pod względem narodowościowym dipisi stanowili prawdziwą mozaikę. Najliczniejszą grupę tworzyli obywatele przedwojennego państwa polskiego. Pewien odsetek wśród nich stanowili przedstawiciele mniejszości narodowych, w tym Białorusini. Dokładna liczba dipisów narodowości białoruskiej jest trudna do oszacowania. Powszechnie uznaje się, że na Białoruś nie wróciło około 75–100 tys. mieszkańców, którzy na skutek wojny znaleźli się na Zachodzie. Według danych IRO, w latach 1947–1951 przez obozy przeszło 5147 osób podających narodowość białoruską[2]. Nie ulega wątpliwości, że dane te są zaniżone, gdyż w praktyce uchodźców narodowości białoruskiej było więcej. W źródłach polskich figuruje liczba około 30 tys. Białorusinów[3], natomiast źródła emigracji białoruskiej podają 75–100 tys. ludzi[4].

Wśród dipisów znajdowała się nieliczna grupa inteligencji białoruskiej. To właśnie oni stali się motorem życia narodowego na emigracji. Jednym z przejawów aktywności narodowej tych ludzi było tworzenie organizacji społecznych i kulturalno-oświatowych. Pierwsze organizacje białoruskie wśród uchodźców powstały w amerykańskiej strefie okupacyjnej w Niemczech, gdyż tam znajdowała się spora liczba uchodźców białoruskich. 6 czerwca 1945 roku amerykańskie władze okupacyjne zezwoliły na działalność Białoruskiego Komitetu Narodowego (Biełaruski Nacyjanalny Kamitet – BNK), którego siedzibą zo-

[1] Я. Максімюк, *Беларуская гімназія імя Янкі Купалы ў Заходняй Нямеччыне 1945–1950*, Nowy Jork–Białystok 1994, s. 22–27.

[2] Н. Гардзіенка, *Беларусы ў Вялікабрытаніі*, Mińsk 2010, s. 60; *Белорусские остарбайтеры. Историко-аналитическое исследование*, Mińsk 2001, s. 288.

[3] Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego (IPMS), sygn. A.11E.1110, Białoruskie uchodźstwo niepodległościowe.

[4] В. Кіпель, *Беларусы ў ЗША*, Mińsk 1993, s. 159.

stała Ratyzbona. Prezesem Komitetu został Aleksander Rusak. Na czele Rady BNK stanął Aŭhien Kałubowicz *vel* Kochanowski. Komitet miał cztery oddziały: Organizacyjny, Finansowy, Kulturalno-Oświatowy i Socjalny. Działalnością obejmował Dolną Bawarię i Górną Westfalię. Początkowo praca BNK polegała na rejestracji zgłaszających się do Komitetu uchodźców narodowości białoruskiej. W grudniu 1945 roku odbyło się zebranie Białorusinów z brytyjskiej strefy okupacyjnej, którego efektem było powołanie Białoruskiego Komitetu Pomocy (Biełaruski Dapamahowy Kamitet – BDK) na strefę brytyjską. Siedziba mieściła się w Oldenburgu. W skład zarządu BDK weszli m.in. Anatol Szkutko (prezes), Anatol Wasilenia, Światosław Kowsz, Teodor Iljaszewicz i Leon Galak. W 1946 roku BDK czasowo zawiesił swoją działalność, aby 12 maja 1947 roku, podczas zjazdu przedstawicieli obozów białoruskich w brytyjskiej strefie ją wznowić. Wówczas centrala BDK urzędowała w miejscowości Immerdorf (Brunszwik). W skład nowego zarządu weszli: Witold Tumasz (prezes), Mikołaj Pańkow, Teodor Iljaszewicz i Leon Galak. 24 sierpnia 1947 roku wybrano nowy zarząd BDK: prezesem został M. Pańkow, wiceprezesami – Paweł Niznik i Sergiusz Chmara, skarbnikiem – Włodzimierz Sieńko, a sekretarzem – Bazyli Komarowski[5].

Komitety białoruskie miały za zadanie organizację życia społecznego, kulturalnego i religijnego polskich Białorusinów. Reprezentowano interesy dipisów białoruskich w relacjach z władzami UNNRA i IRO. Zabiegano np. o pomoc w osiedleniu się w innych krajach. 23 marca 1949 roku delegacja BNK udała się do misji australijskiej w celu wyjaśnienia przyczyn odmowy przez Australijczyków grupie dipisów białoruskich wyjazdu do tego kraju. Na skutek interwencji BNK sprawa została załatwiona pomyślnie dla Białorusinów pragnących wyjechać na stały pobyt do Australii[6].

[5] J. Grzybowski, *Pogoń między Orłem Białym, Swastyką i Czerwoną Gwiazdą. Białoruski ruch niepodległościowy w latach 1939–1956,* Warszawa 2011, s. 580–581.

[6] М. Панькоў, *Хроніка беларускага жыцьця на чужыне (1945–1984)*, Мінск 2001, s. 45.

Warunki działalności wspomnianych komitetów białoruskich były bardzo niekorzystne. Ich obecność stanowiła sól w oku sowieckich misji repatriacyjnych. Władze brytyjskie informowały o uprawianiu przez emigrantów z Europy Wschodniej propagandy antysowieckiej[7]. Działacze białoruscy nie stanowili wyjątku i też podjęli walkę z propagandą sowiecką wśród dipisów, narażając się ZSRS. Moskiewska gazeta „Prawda" w listopadzie 1946 roku donosiła o aktywności komitetu białoruskiego, który wśród uchodźców „prowadził propagandę mającą na celu oderwanie Białorusi od ZSRS"[8]. Władze sowieckie domagały się wydania najaktywniejszych antykomunistycznych działaczy białoruskich pod pozorem ścigania przestępców wojennych, umieszczając ich nazwiska na liście zbrodniarzy nazistowskich, którą przedstawiano potem ONZ[9]. Zwłaszcza sowieckim organom bezpieczeństwa zależało na osobach zaangażowanych w działalność antysowiecką pod okupacją niemiecką. Strona sowiecka wielokrotnie domagała się od aliantów przerwania działalności komitetów białoruskich w Niemczech. 6 listopada 1946 roku na posiedzeniu ONZ w Nowym Jorku delegacja BSRS zwracała uwagę Amerykanów i Brytyjczyków na potrzebę likwidacji organizacji dipisów białoruskich[10], a 15 marca 1947 ZSRS zawiadomił ministrów spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych o wyrażonych przez rząd Białoruskiej SRS żądaniach zaprzestania działalności „przestępców wojennych" w amerykańskiej i brytyjskiej strefie Niemiec Zachodnich. W memorandum domagano się m.in. likwidacji organizacji szerzących propagandę antysowiecką wśród dipisów,

[7] The National Archives (TNA), FO 1049/169; FO 939/424.

[8] А. Вініцкі, *Матарыялы да гісторыі беларускай эміграцыі ў Нямеччыне ў 1939*–1951 *гадох*, Mińsk 1994, s. 82.

[9] Typowym przykładem było wpisanie w 1947 r. na wspomnianą listę Borysa Roguli, któremu zarzucano tworzenie „batalionu pacyfikacyjnego w Nowogródku". М. Семиряга, *Коллаборационизм. Природа, типология и проявления в годы Второй мировой войны*, Moskwa 2000, s. 785.

[10] Biblioteka Białoruska im. Franciszka Skaryny (BBFS), Apel sektora emigracyjnego Białoruskiego Centrum Narodowego pt. „Przeciwko nowej prowokacji białoruskiego ruchu emigracyjnego", 10 lutego 1948 r., s. 2.

nawołujących do niewracania na terytorium ZSRS; rozwiązania komitetów uprawiających „wrogą działalność przeciwko interesom któregokolwiek z państw sojuszniczych"; przekazania przestępców wojennych przebywających w obozach DP[11].

Jednym z powodów zwalczania działalności białoruskiej był fakt, że komitety białoruskie utrudniały pracę sowieckich misji repatriacyjnych. Zagrożenie repatriacją do ZSRS dotyczyło dipisów w Niemczech praktycznie przez cały czas ich pobytu. Związek Sowiecki rościł sobie prawo do decydowania o losie tych ludzi i nieustannie domagał się ich repatriacji. Misje sowieckie czuwały, by „przechwycić" jak największą liczbę repatriantów. Na mocy ustaleń konferencji jałtańskiej wszyscy obywatele sowieccy przebywający w strefie zachodnich sojuszników podlegali repatriacji do ZSRS. W celu jej usprawnienia na terenie zachodnich stref okupacji Niemiec utworzono sieć sowieckich misji repatriacyjnych, sowieccy oficerowie łącznikowi zaś otrzymali prawo wizytowania obozów DP w celu „wyłapywania" osób podlegających repatriacji. Latem 1945 roku w obozach dla uchodźców podlegających repatriacji do Związku Sowieckiego dochodziło do dramatycznych sytuacji. Wielu emigrantów sprzeciwiało się wyjazdowi do Kraju Rad. Wobec stawiających opór podczas załadunku na ciężarówki żołnierze amerykańscy i angielscy stosowali brutalną przemoc. Alianci zorientowali się, że wielu ludzi woli śmierć niż powrót do Związku Sowieckiego. Dopiero w listopadzie 1945 roku nastąpiła pewna zmiana w traktowaniu uchodźców. Zapadły ustalenia, iż przymusowej repatriacji podlegają niemieccy jeńcy wojenni wzięci do niewoli w umundurowaniu żołnierzy armii niemieckiej, jeńcy sowieccy, którzy przed 22 czerwca 1941 roku służyli w Armii Czerwonej oraz obywatele sowieccy dobrowolnie współpracujący z Niemcami.

Jednak sowieckie ekspozytury wojskowe i placówki dyplomatyczne na Zachodzie prowadziły zakrojoną na szeroką skalę kampanię propagandową, mającą na celu przekonanie „obywateli sowieckich" do powrotu do Związku Sowieckiego, w obozach DP kolportowano ulotki

[11] В. Раманоўскі, *Саўдзельнікі ў злачынствах*, Mińsk 1964, s. 208–209.

i gazety. Komitety białoruskie musiały stawić czoło tej propagandzie, działacze białoruscy ostrzegali więc rodaków przed represjami, jakie mogą ich dotknąć po powrocie do ZSRS. 3 lipca 1945 roku amerykańskie władze okupacyjne wystosowały list do BNK w Ratyzbonie dotyczący traktowania obywateli polskich narodowości białoruskiej. Zapewniano w nim, że Białorusini – obywatele II Rzeczypospolitej – nie podlegają przymusowemu przesiedleniu do ZSRS. Działacze BNK zorganizowali kolportaż tego dokumentu wśród uchodźców białoruskich w obozach DP, co miało ich chronić przed wywózką na Wschód. Komitet posiadał uprawnienia do wydawania uchodźcom zaświadczeń o ich przynależności państwowej, które po upływie kilku miesięcy podlegały wymianie na legitymacje UNRRA, chroniące przed przymusową repatriacją. W związku z tym BNK stał się wybawieniem dla ludzi przeciwnych repatriacji. Komitet prowadził rejestrację wyłącznie Białorusinów – obywateli przedwojennej Polski, którzy zgodnie z postanowieniami jałtańskimi nie podlegali powrotowi do Związku Sowieckiego. W obliczu rosnącej liczby zgłoszeń do BNK uchodźców ze wschodniej Białorusi działacze białoruscy im również nie odmawiali pomocy. Zdarzały się przypadki, że do BNK zwracali się Białorusini ze wschodniej Białorusi z błaganiem o wystawienie fałszywych zaświadczeń potwierdzających ich przedwojenne miejsce urodzenia w II RP. Niektórzy z nich decydowali się nawet na zmianę nazwiska, by uwiarygodnić swoje „polskie" pochodzenie. Przykładem może być Józef Leszczenko (literat Michaś Kawyl), który przyjął nazwisko Leszczyński[12]. Łącznie BNK wystawił około 1000 takich zaświadczeń. Do BNK zgłaszali się nie tylko Białorusini, lecz także Rosjanie, którzy w przeciwieństwie do obywateli polskich znaleźli się w wyjątkowo trudnej sytuacji, gdyż jako obywatele sowieccy byli szczególnie zagrożeni obowiązkową repatriacją do ZSRS. Znając tryb postępowania władz sowieckich ze swoimi przeciwnikami zarówno rzeczywistymi, jak i wyimaginowanymi, łatwo sobie wyobrazić, jaki los spotkałby te osoby po powrocie do „sowieckiej ojczyzny".

[12] А. Гардзіенка, *Беларускі кангрэсавы камітэт Амэрыкі*, Smoleńsk 2009, s. 80.

Z rozmaitych względów nie zawsze udzielano im pomocy. Początkowo komitety rejestrowały jedynie Białorusinów, obywateli przedwojennego państwa polskiego. Rejestrując rodaków ze wschodniej Białorusi, umożliwiano im uniknięcie przymusowej repatriacji do ZSRS[13].

Komitety białoruskie odegrały niebagatelną rolę w organizacji obozów białoruskich DP. Należy podkreślić, że działania UNRRA sprzyjały wyodrębnianiu grup narodowościowych, zapobiegając tym samym ewentualnym konfliktom na tle narodowościowym. W obozach funkcjonował samorząd (komitet obozowy), wybierany spośród mieszkańców i zatwierdzany przez władze UNRRA. Komitetowi podlegała policja obozowa oraz straż pożarna. Władze UNRRA były zainteresowane założeniem szkół podstawowych i średnich dla dzieci uchodźców. W październiku 1946 roku organizacja przyznała poszczególnym grupom narodowościowym prawo do posiadania własnej prasy (nie więcej niż 4 gazety i 2 czasopisma). Tytuły, które nie otrzymały pozwolenia (licencji), podlegały zamknięciu. W rzeczywistości jednak wśród dipisów ukazywała się i była rozpowszechniana prasa zarówno legalna, jak i „nielegalna". Otrzymanie licencji ułatwiało pracę nad wydaniem tytułu, gdyż władze UNRRA przewidywały wsparcie finansowe i techniczne[14].

W grudniu 1945 roku BNK wystosował memoriał do władz UNRRA oraz komendantów obozów polskich w kwestii tworzenia osobnych grup i obozów białoruskich. W tym samym czasie delegacja BNK odbyła wiele spotkań z przedstawicielami władz naczelnych SHAEF we Frankfurcie nad Menem oraz władzami UNRRA i Polskiej Misji Wojskowej w Wiesbaden, których celem była organizacja obozów białoruskich poprzez wyodrębnianie uchodźców narodowości białoruskiej spośród osób zamieszkałych w obozach ukraińskich, rosyjskich i pol-

[13] А. Вініцкі, *Матар'ялы да гісторыі…*, s. 67–69; Я. Максімюк, *Беларуская гімназія…*, s. 45-46.

[14] Ю. Гарбінскі, *Беларускі рэлігійны друк на Захадзе, 1945–2005*, Nowy Jork–Warszawa 2009, s. 76–80.

skich. Wkrótce przystąpiono do organizacji pierwszych takich obozów. Działacze białoruscy odwiedzali międzynarodowe obozy DP w celu poszukiwania rodaków i namawiali ich do tworzenia osobnych grup. Od czerwca 1945 do czerwca 1947 roku członkowie BNK odwiedzili poszczególne obozy 182 razy[15]. Najwięcej Białorusinów przebywało w obozach polskich DP, na co wskazuje m.in. istnienie wspólnot prawosławnych. Według informacji uzyskanych od polskich oficerów łącznikowych, w 1945 roku pod względem liczebności prawosławni wśród dipisów polskich plasowali się na drugim miejscu po rzymskich katolikach. Wiadomo, iż 31 grudnia 1945 roku prawosławni stanowili 2,3% wszystkich obywateli polskich przebywających w obozach DP, natomiast 1 stycznia 1948 roku w obozach polskich DP położonych w strefie brytyjskiej liczba prawosławnych wynosiła 4,7%[16]. Stosunki narodowościowe w obozach układały się różnie. Białoruscy mieszkańcy korzystali z pełni praw przysługujących wszystkim dipisom. Polscy oficerowie łącznikowi byli wyposażeni w specjalne instrukcje nakazujące przestrzeganie zasady równego traktowania wszystkich dipisów polskich niezależnie od ich narodowości i wyznania[17]. Znane są przypadki, kiedy Białorusini piastowali stanowiska kierownicze w administracji obozowej. Za przykład może posłużyć inż. Emanuel Jasiuk, który był prezesem zarządu liczącego około 5 tys. ludzi obozu polskiego w Ravensburgu. W tym obozie istniało m.in. szkoła powszechna, liceum, gimnazjum i szkoła języków obcych[18]. Ze źródeł białoruskich wynika, że na ogół Białorusini byli traktowani właściwe, choć zdarzały się przypadki

[15] A. Вініцкі, *Матарыялы да гісторыі*…, s. 90.

[16] Cz. Łuczak, *Polacy w okupowanych Niemczech 1945–1949,* Poznań 1993, s. 43, 211.

[17] IPMS, sygn.: A.XII.28.17C, Protokół z konferencji w sprawie opieki duszpasterskiej nad żołnierzami wyznania prawosławnego, 15 listopada 1945 r.; tamże, Notatka Referatu Wyznań Niekatolickich Sztabu Głównego z protokołu konferencji odbytej 15 listopada 1945 r. w sprawie opieki duszpasterskiej nad obywatelami polskimi wyznania prawosławnego, 28 listopada 1945 r.

[18] *Krótkie wiadomości,* „Polski Żołnierz Prawosławny", 2/1945, s. 6.

szykanowania przez „elementy szowinistyczne”[19]. Pomysł tworzenia obozów białoruskich nie zawsze zyskiwał zrozumienie strony polskiej, przeciwnej dzieleniu obywateli przedwojennego państwa polskiego na grupy narodowościowe. Dążono do skupienia wszystkich uchodźców polskich bez względu na ich narodowość wokół instytucji i organizacji działających pod auspicjami władz RP na uchodźstwie. W szczególności dotyczyło to administracji obozowych, które z oczywistych względów nie chciały, by mieszkańcy opuszczali ich obozy i przenosili się do innych[20].

Pierwszy obóz białoruski w strefie amerykańskiej powstał jesienią 1945 roku w Ratyzbonie (w lipcu 1946 przeniesiony do Michelsdorf). Poza tym po wyodrębnieniu uchodźców białoruskich spośród innych narodowości powstały w tej strefie obozy białoruskie Osterheim (jesień 1946), Allendorf – Menchenhof – Altenstadt (1946), Windischbergerdorf (maj 1947). Wobec zmniejszenia liczby dipisów i następującej w związku z tym reorganizacji obozów, latem 1949 roku uchodźców białoruskich w strefie amerykańskiej skoncentrowano w większych obozach w miejscowościach Rosenheim, Baknang, a także w mniejszym w Mittenwaldzie. Natomiast w strefie brytyjskiej powstał obóz białoruski w Watenstedt. Zabiegano u władz brytyjskich o uruchomie-

[19] Я. Найдзюк, І. Касяк, *Беларусь учора й сяньня*, Mińsk 1993, s. 349; А. Алехнік, *Пад бел-чырвноа-белым*, Wilno 1999, s. 55–58; Cz. Łuczak, *Polacy…*, s. 42–43.

[20] Według informacji niektórych Białorusinów – mieszkańców obozu polskiego Wildflecken, w 1946 roku z inicjatywy działaczy białoruskich w tym obozie ruszyła akcja oddzielenia dipisów narodowości białoruskiej od pozostałych mieszkańców w celu przeniesienia ich do obozów białoruskich. Źródła białoruskie mówią, że proboszcz miejscowej parafii prawosławnej ks. Igor Tkaczuk we współpracy z administracją obozową starał się przeciwdziałać akcji przesiedleńczej. Chciał za wszelką cenę odwieść dipisów od myśli o opuszczeniu obozu polskiego i przeniesieniu się do obozów białoruskich. Ks. I. Tkaczuk miał również szerzyć wśród dipisów informację, jakoby za przesiedleniem stoją czynniki sowieckie, a wszyscy, którzy podadzą się za Białorusinów i zgłoszą akces do obozu białoruskiego zostaną przymusowo deportowani do ZSRS. BBFS, Archiwum ks. Leona Horoszki, Referat „Z życia Białorusinów w obozie polskim Wildflecken – częściowe oddzielenie i odjazd do obozów białoruskich”, s. 5.

nie obozów białoruskich w Szlezwiku-Holsztynie, Westfalii i Hanowerze. Działacze białoruscy domagali się „białorutenizacji" już istniejących obozów, w których – ich zdaniem – przeważał element białoruski. W czerwcu 1947 roku BNK przedłożył memoriał władzom UNNRA w sprawie obozu polskiego Hel-Rensburgerlandstrasse, w którym na 650 mieszkańców przypadało około 300 Białorusinów[21]. W drugiej połowie 1947 roku skierowano apel do Białorusinów przebywających w strefie brytyjskiej, wzywający do aktywniejszej działalności na rzecz zakładania własnych szkół i obozów. Zawierał on wytyczne dotyczące organizowania nowych obozów i grup. Zalecano sporządzenie list imiennych Białorusinów przebywających w obozach niebiałoruskich, a następnie doręczanie ich miejscowym ekspozyturom UNRRA z prośbą o wydzielenie osób narodowości białoruskiej w osobne obozy lub grupy. Apel nakazywał również podjęcie agitacji wśród „zastraszonych i nieświadomych braci", mającej uświadomić im konieczność przyłączenia się do grup czysto białoruskich[22]. W odezwie Komitetu czytamy m.in.: „Pamiętajcie, że Białorusinem jest nie tylko prawosławny spod Grodna, Bielska, Baranowicz lub Pińska, lecz także katolik chłop spod Wilna, Białegostoku, z Lidczyzny […] Tylko trzymając się razem, zdążymy kierować odpowiednio swoim losem na obczyźnie"[23].

Obozy białoruskie DP zamieniły się w ośrodki życia narodowego na emigracji. Zakładano tam parafie, przedszkola, szkoły podstawowe i średnie, zespoły artystyczne, drużyny sportowe, organizacje środowiskowe i zawodowe, stowarzyszenia kombatanckie. Piękną kartę w dziejach dipisów białoruskich w Niemczech Zachodnich zapisali skauci[24] i studenci[25]. W obozach białoruskich obchodzono święta narodowe i religijne. Wszystko to miało służyć utrwaleniu i pielęgnowaniu tradycji

[21] A. Вініцкі, *Матарыялы да гісторыі*…, s. 170.

[22] Tamże, s. 160–168.

[23] Tamże, s. 170.

[24] M. Jałoza, *Białoruski ruch skautowski w Niemczech Zachodnich w latach 1945–1951*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", 33/2010, s. 106–115.

[25] Zob. Б. Рагуля, *Беларускае студэнцтва на чужыне*, Londyn–Nowy Jork 1996.

narodowych[26]. Powstały organizacje zawodowe i środowiskowe, m.in. organizacje kobiet, lekarzy, nauczycieli i dziennikarzy. Dużą wagę przywiązywano do wychowania młodzieży i organizacji szkolnictwa narodowego. W latach 1945–1948 istniało co najmniej 8 białoruskich szkół ludowych. W czołówce znajdowało się Gimnazjum im. Janki Kupały (założone 22 grudnia 1945 r., dyrektor Aleksander Orsa). W latach 1946–1948 gimnazja istniały również w Watenstedt, Michelsdorfie i Gibelstadt[27].

Tworzenie obozów białoruskich przebiegało jednak bardzo powoli. Zdecydowana większość dipisów narodowości białoruskiej znajdowała się w obozach innych niż białoruskie. W latach 1945–1950 przez największy obóz białoruski w Watenstedt przewinęło się 1420 osób. Białorusini mieszkali przede wszystkim w obozach polskich i ukraińskich. Na przykład dość liczna (ok. 600–700 ludzi) grupa białoruska przebywała w ukraińskim obozie DP „Łysenko". Wielu dipisów białoruskich wolało nie podawać swej narodowości i roztopić się w masie innych narodowości. U źródeł tego stanu rzeczy leżał splot różnych przyczyn. Wśród głównych przyczyn braku aktywności wśród Białorusinów należy wymienić za Janem Maksymiukiem strach przed przymusową repatriacją oraz niski poziom świadomości narodowej Białorusinów, którzy nierzadko utożsamiali narodowość z religią, ulegając wpływom sąsiadów[28]. Aleś Winicki wskazywał również słusznie na brak należytej aktywności ze strony białoruskiej inteligencji i duchowieństwa[29]. Przede wszystkim wchodził w rachubę strach panujący wśród uchodźców, którzy w każdej chwili mogli zostać wbrew woli repatriowani do ZSRS. Szczególne powody do obaw miały osoby zaangażowane w działalność antysowiecką w czasie okupacji niemieckiej. Z tego właśnie powodu wielu działaczy białoruskich unikało działalności publicznej. Działacze białoruscy

[26] A. Вініцкі, *Матарыялы да гісторыі*…, s. 112–209.

[27] А. Каханоўскі [Калубовіч], *Фактычныя дадзеныя аб стане беларускае эміграцыі*, „Запісы", 28/2005, s. 280–281.

[28] Я. Максімюк, *Беларуская гімназія*…, s. 29.

[29] A. Вініцкі, *Матар'ялы да гісторыі*…, s. 95.

skupieni wokół BNK w Ratyzbonie zabiegali u duchowieństwa prawosławnego o tworzenie w obozach tzw. komitetów cerkiewnych, które w praktyce stanowiły swoiste ekspozytury BNK. Duchowni jednak nie poparli tej inicjatywy z powodów materialnych.

Ponadto działacze białoruscy musieli się zmierzyć z problemem niewiedzy aliantów na temat Białorusi. Problematyka białoruska wówczas była praktycznie nieznana mocarstwom zachodnim. Większość urzędników amerykańskich i brytyjskich myślało kategoriami „państwowymi", a nie „narodowościowymi". W stosunkach z uchodźcami z Europy Wschodniej za podstawę przyjmowano przedwojenną mapę polityczną, co oznaczało, że Białorusinów dzielono na obywateli polskich i sowieckich, ponieważ przed drugą wojną światową nie było niezależnego państwa białoruskiego. Ponadto na emigracji nie wyłoniła się licząca się białoruska reprezentacja polityczna, która mogłaby reprezentować interesy rodaków na arenie międzynarodowej[30]. W tej sytuacji dipisi narodowości białoruskiej musieli zdecydować, do której grupy „państwowej" chcą należeć. Liczne problemy rodził również brak informacji o Białorusi, stanowiącej swoistą *terra incognita* dla większości zachodnich urzędników cywilnych i wojskowych. Samą nazwę „Białoruś" często tłumaczono na język angielski dosłownie jako „Białą Rosję". Dochodziło do wyjątkowych sytuacji, np. w maju 1947 roku został zlikwidowany obóz DP w Allendorfie koło Marburga. Wszystkich 140 znajdujących się tam Białorusinów przeniesiono do obozu w Mönchenhoff koło Kassel, w którym większość stanowili Rosjanie. Grupa białoruska zaczęła usilnie prosić władze UNRRA o dołączenie jej do obozów białoruskich, ale bez skutku. Okazało się wkrótce, że władze UNRRA w Kassel nie odróżniają Białorusinów od Rosjan, których na-

[30] W sierpniu 1946 roku grupa inteligencji białoruskiej powołała w Ratyzbonie Białoruskie Centrum Narodowe. 28 grudnia 1947 roku w Osterhofen (amerykańska strefa okupacji) reaktywowano Radę Białoruskiej Republiki Ludowej, 25 marca 1948 zaś w Brunszwiku reaktywowano Białoruską Radę Centralną. Żadna z tych organizacji nie stanowiła liczącej się siły politycznej.

zywano potocznie „białymi Rosjanami". Określenie to mieli narzucić Amerykanom rosyjscy tłumacze[31].

Kolejnym problemem w stosunkach działaczy białoruskich z władzami alianckimi był podział polityczny emigrantów na tzw. krywiczów (zwolenników Rady BRL, prezydent: Mikołaj Abramczyk) i zarubieżników (zwolennicy Białoruskiej Rady Centralnej, prezydent: Radosław Ostrowski). Obie strony zaciekle rywalizowały ze sobą o przywództwo nad nieliczną grupą rodaków na obczyźnie. Zwolennicy Rady BRL wiedli prym w zarządach strefowych komitetów. W celu stworzenia przeciwwagi dla tych organizacji sympatycy BCR powołali Białoruską Radę Międzyobozową (BRM) i Białoruskie Centralne Przedstawicielstwo (BCP). Z czasem doszło do podziału wpływów zwaśnionych obozów. „Zarubieżnicy" zdominowali kierownictwo obozów w Michelsdorfie i Watenstedt, podczas gdy głównym skupiskiem „krywiczów" został obóz w Osterhofen. Waśnie nie tylko osłabiały potencjał organizacyjny emigrantów, ale też wprowadzały dodatkowe zamieszanie w relacjach z władzami UNRRA i IRO. Konflikt znalazł odzwierciedlenie na łamach prasy i w treści ulotek[32]. Nierzadko posuwano się do denuncjacji i donosów, usiłując przedstawić adwersarza w niekorzystnym świetle[33]. Pokłosiem tych działań były różne kolizje i kłopotliwe sytuacje. Na przykład wspomniane BCP zostało uznane przez władze IRO dopiero w 1949 roku, gdyż władze alianckie najwyraźniej nie widziały po-

[31] „Kronika", 13 lipca 1947.

[32] Zob. np.: Ю. Стукаліч, *Адкрыты ліст да беларускае грамадзкасьці*, „Летапіс беларускай эміграцыі", 62/1988, s. 128–130.

[33] Przykładowo 1 czerwca 1948 roku 37 mieszkańców obozu białoruskiego w Watenstedt złożyła poufną petycję do brytyjskich władz okupacyjnych, w której postulowano konieczność zajęcia się sprawą zarządu obozowego z komendantem Światosławem Kowszem na czele. Komendantowi zarzucano m.in. stronniczość, liczne nadużycia i działalność na szkodę Brytyjczyków, Да гісторыі лягеру АБЦ у Ватэнштэце, „Летапіс беларускай эміграцыі", 22/1984, s. 4–6. Z kolei przeciwnicy „krywiczów" skarżyli się Amerykanom na „terror i dyktaturę" panujące w obozie Osterhofen, Беларускай Міжлягернай Радзе „Міхельсдорфа" ад групы беларусаў 42 чалавек пражываючых у лягеры „Нотэрбэрг", „Летапіс беларускай эміграцыі", 63/1989, s. 13–14.

trzeby rejestracji dwóch organów reprezentujących przedstawicieli tej samej grupy narodowościowej.

Działacze komitetów białoruskich zasypywali organizacje alianckie memorandami i petycjami, w których starano się wyjaśnić własne stanowisko. Z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przyjąć, że po raz pierwszy emigranci białoruscy zabrali w tej sprawie głos 3 grudnia 1945 roku, kiedy Jan Stankiewicz, Aleś Winicki i Natalia Arsenjewa w imieniu rodaków przebywających w trzech zachodnich strefach okupacji Niemiec złożyli stosowny memoriał do władz alianckich. W dokumencie tym domagano się zaprzestania przymusowej repatriacji Białorusinów, traktowania ich według narodowości, a nie obywatelstwa, zgody na powołanie białoruskich komitetów samopomocy[34]. 21 września 1946 roku grupa działaczy białoruskich opracowała notatkę do amerykańskich władz okupacyjnych, usiłując dowieść istnienia Białorusinów jako odrębnej grupy narodowościowej wśród dipisów. Za sprawą A. Winickiego i J. Maksymiuka treść tych dokumentów jest już znana szerszemu gronu badaczy powojennej emigracji białoruskiej. Jest to jednak tylko wierzchołek góry lodowej. W rzeczywistości działacze komitetów białoruskich w latach 1945–1949 musieli stoczyć prawdziwą batalię z aparatem urzędniczym UNRRA i IRO.

Poniżej przedstawiamy dokumenty, memoranda i listy, których autorami są aktywiści wspomnianych komitetów białoruskich, adresatami zaś przedstawiciele instytucji międzynarodowych (amerykańskich i brytyjskich) odpowiedzialnych za organizację życia dipisów. Emigranci za wszelką cenę usiłowali udowodnić urzędnikom UNRRA i IRO, że Białorusini to odrębny naród, a białoruska grupa narodowościowa powinna być uwzględniana w ewidencji i statystykach osób przemieszczonych. Żądano również utworzenia obozów białoruskich i przeniesienia do nich dipisów narodowości białoruskiej z innych obozów (przede wszystkim polskich i ukraińskich). Zabiegano również o pozwolenie na wydanie białoruskiej prasy i o pomoc w organizacji życia religijnego. Dokumenty

[34] Я. Максімюк, *Беларуская гімназія*..., s. 47–48.

te stanowią trudne do przecenienia źródła do badań nad emigracją białoruską w Niemczech w tużpowojennych latach. Pokazują determinację działaczy białoruskich w walce o prawa i zdolność do działania w wyjątkowo ciężkich i niekorzystnych warunkach politycznych i materialnych. Działalność dipisów miała jeszcze jeden istotny wymiar. Upominając się o prawa, rozpowszechniano wiedzę na temat kraju i narodu, budując tym samym na Zachodzie nowy wizerunek Białorusi i Białorusinów, zupełnie inny niż sowiecki. Oczywiście musimy krytycznie podchodzić do informacji zawartych w tych dokumentach. Pamiętajmy, że owe dokumenty noszą piętno czasów, w jakich zostały wytworzone. Niewątpliwie należy je oceniać w szerszym kontekście historycznym. Na szczególną uwagę zasługuje tekst Jana Stankiewicza „Krótki zarys historii Białorusi i narodu białoruskiego". Najwyraźniej został przedłożony jako załącznik do memoriału do władz alianckich z grudnia 1945 roku. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że mamy do czynienia ze zbyt subiektywną i wyidealizowaną wykładnią przeszłości. Grzeszy on stronniczością i pełen jest poważnych uproszczeń. Zdumiewają np. niektóre postulaty dotyczące terytorium Białorusi. Dodajmy jednak, że autorowi przyświecał cel nie tyle przedstawienia faktycznego stanu rzeczy, ile uzasadnienia w oczach urzędników UNRRA prawa Białorusinów do organizowania życia emigracyjnego na zasadach najbardziej odpowiadających ich interesom narodowym. Pragnął on za pomocą argumentów historycznych zmusić przedstawicieli władz amerykańskich i brytyjskich do podmiotowego traktowania Białorusinów. Należy również pamiętać o poglądach Stankiewicza, który czynnie propagował ideę „krywicką" w odniesieniu do nazwy państwa i narodu białoruskiego. Na uwagę zasługuje również memoriał Białorusinów z obozu Michelsdorf do władz ONZ, który miał zwrócić uwagę mocarstw zachodnich na problem uchodźców białoruskich. Należy zaznaczyć, że nie był to jedyny wypadek, gdy dipisi białoruscy zabiegali o wstawiennictwo ONZ. Wiadomo, iż 9 lipca 1950 roku Białorusini z Seedorf wystosowali rezolucję na forum ONZ, w której nawoływali przedstawicieli demokratycznego świata do niebrania pod uwagę głosu delegacji BSRS podczas dyskusji

na temat agresji komunistycznej w Korei. Jednocześnie stanowczo potępiano agresję komunistyczną na Półwyspie Koreańskim[35].

Z analizy tych dokumentów można wywnioskować, że stosunki między białoruskimi dipisami a urzędnikami IRO nie należały do łatwych. Działalność inteligencji białoruskiej przyniosła jednak pewne rezultaty. W 1947 roku pod wpływem żądań komitetów białoruskich w ewidencjach IRO pojawiła się kategoria „polscy Białorusini", choć nawet w późniejszym okresie odnotowywano liczne przypadki, że alianci utożsamiali Rosjan i Białorusinów, traktując ich jako jedną grupę „obywateli sowieckich". W innych sytuacjach kierowano Białorusinów do obozów polskich, ponieważ do 1939 r. posiadali oni polskie obywatelstwo. Co prawda w dokumentach administracji okupacyjnej uwzględniano różnorodny charakter polskiej grupy, co znalazło swoje odzwierciedlenie w zastosowaniu określenia „polscy Ukraińcy", których nakazano traktować na równi z pozostałymi przedwojennymi obywatelami polskimi. Ponieważ uchodźcy narodowości ukraińskiej stanowili grupę najliczniejszą spośród dawnych obywateli II Rzeczypospolitej, do „polskich Ukraińców" nierzadko zaliczano także Białorusinów[36].

Należy zaznaczyć, że w strefie amerykańskiej rejestrowanie Białorusinów napotykało zdecydowanie mniejszy opór niż w strefie brytyjskiej. Na przykład w strefie amerykańskiej działacze białoruscy bez większego trudu już w 1947 roku otrzymali licencję na wydawanie własnej prasy. Wówczas zaczął się ukazywać tygodnik „Baćkauszczyna" i miesięcznik „Sakawik". Natomiast w strefie brytyjskiej sprawa uzyskania takiej zgody nie przestała być aktualna w 1948 roku, czego wymownie dowodzi list komitetu białoruskiego do kierownictwa IRO w sprawie wydania licencji na drukowanie gazety „Biełaruski Hołas". Urzędnicy brytyjscy długo nie przyjmowali do wiadomości faktu istnienia grupy białoruskiej, uporczywie zaliczając Białorusinów do Polaków, Ukraińców lub bezpaństwowców. Brak Białorusinów jako osobnej grupy narodowo-

[35] TNA, FO 939/424.
[36] TNA, FO 1049/652; tamże, FO 1049/1220.

ściowej w ewidencji nie tylko wyrządzał moralną krzywdę świadomych swej narodowości Białorusinów, lecz także poważnie utrudniał dipisom białoruskim funkcjonowanie w życiu codziennym. Władze państw zachodnich przystąpiły do rekrutacji w obozach DP chętnych do podjęcia pracy w ich krajach. Jako pierwsza na ten krok zdecydowała się Wielka Brytania, która zatrudniła w swoim przemyśle górniczym około 80 tys. dipisów. We wrześniu 1948 roku komitet białoruski w strefie brytyjskiej wystosował kolejny memoriał do władz IRO, w którym alarmowano, że Białorusini, mimo wielkiej chęci wyjazdu do Anglii, w rzeczywistości są pozbawieni takiej możliwości, ponieważ w statystykach IRO nie występuje grupa białoruska. Agenci brytyjscy nie wiedzieli jak mają postąpić ze zgłaszającymi się na wyjazd ochotnikami podającymi narodowość białoruską. W tym dokumencie zwracano również uwagę na niecelowość zaliczania Białorusinów do bezpaństwowców. Podkreślano, że nieuznawanie Białorusinów jest przejawem rażącej niekompetencji urzędników brytyjskich. Na dowód przytaczano fakt, że Białoruś jest członkiem ONZ. Zwracano uwagę na brak konsekwencji w działaniach IRO, kiedy to uznawano Ukraińców i w tym samym czasie odmawiano uznania Białorusinów, podczas gdy sytuacja obu narodów pod względem prawnym była identyczna. Przekonywano, że zaspokojenie postulatów białoruskich leży w interesie zarówno uchodźców białoruskich, jak i IRO, gdyż przyczynia się do zapobieżenia ewentualnym napięciom i nieporozumieniom narodowościowym[37]. Dopiero rok 1948 przyniósł pewien przełom, kiedy do kart rejestracyjnych IRO na stałe wprowadzono narodowość białoruską. Ten rok można uznać za przełomowy pod względem traktowania przez władze alianckie grup narodowościowych wśród dipisów[38].

Prezentowane dokumenty pochodzą z prywatnych zbiorów emigrantów białoruskich w Stanach Zjednoczonych, które autorom udostępnił

[37] Memoriał Białoruskiego Komitetu Narodowego w strefie brytyjskiej, wrzesień 1948 r.

[38] Ю. Гарбінскі, *Беларускі рэлігійны друк*…, s. 80–81.

Jan Maksymiuk (Praga). Ponieważ stanowiły część zbiorów prywatnych, nigdy nie zostały włączone do zasobów archiwalnych, w związku z tym nie posiadają sygnatur. Dokumenty przetłumaczono z języka angielskiego z zachowaniem norm obowiązujących w pisowni polskiej.

1
Memoriał przewodniczącego zarządu Białoruskiego Komitetu Narodowego na Strefę Amerykańską Wasyla Kiendysza do APO 757 Wydziału Spraw Cywilnych Armii Stanów Zjednoczonych. 1945 r.

Dipisi narodowości białoruskiej w amerykańskiej strefie Niemiec do tej pory nie są traktowani przez władze DP jako odrębny naród. W związku z tym chcemy zadeklarować, co następuje:

1. My, Białorusini, jesteśmy znani w historii i w nauce jako odrębny naród pochodzący z rodziny słowiańskiej. Mamy swoją własną historię, własny język, własną kulturę i tradycje narodowe. Białorusini mieli w przeszłości własne niezależne państwo: a) do XIII w. w formie kilku białoruskich księstw. Najwspanialszym z nich, które miało najlepszą kulturę, było Księstwo Połockie założone przez białoruskie plemię Krywiczów. b) Od XIII do XVIII w. w formie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Było ono nazwane litewskim tak jak cały naród był wtedy nazywany litewskim.
2. Po tym jak Rosjanie pozbawili społeczność białoruską niezawisłości pod koniec XVIII w., próbuje ona nieustannie ją odzyskać. 25 marca 1918 r. reprezentanci narodu białoruskiego proklamowali demokratyczną Białoruską Republikę Ludową. Republika ta została następnie zniszczona przez bolszewików przy użyciu siły. Rząd republiki od 1921 roku znalazł się na emigracji (w tym czasie będąc w Paryżu). Na miejscu białoruskiej republiki, która została zniszczona przez rosyjskich bolszewików, proklamowano Białoruską Socjalistyczną Republikę Sowiecką. Białorusini uważają, że

ta republika jest tylko z pozoru republiką, że bolszewicy utworzyli ją w celach propagandowych, ponieważ muszą się liczyć z narodowymi uczuciami Białorusinów. Fakt, że istnieje Białoruska Sowiecka Republika, dowodzi, że istnieje zupełnie niezależny naród białoruski. Obecnie Białoruska Sowiecka Republika jest członkiem ONZ. Jest ona uznana przez USA i utrzymuje stosunki dyplomatyczne z USA.

3. Fakt, że naród białoruski istnieje, nie może być kwestionowany na terenie amerykańskiej strefy [okupacyjnej] Niemiec. Tego dowodzą również następujące fakty:

Tutaj jest około 30 000 białoruskich DP-sów. Część z nich jest – w związku z przynależnością do państwa polskiego do 1939 r. – zarejestrowana jako Polacy.

Nie zważając na trudności, byliśmy w stanie zorganizować do tej pory 5 obozów DP tylko dla Białorusinów (Michelsdorf koło Cham, Windischbergerdorf koło Cham, Osterhofen, Vohenstrauss i Herrenberg) i 16 zorganizowanych grup w obozach polskich i ukraińskich. W tych obozach mamy komitety, własne szkoły podstawowe i średnie, dobrze zorganizowanych skautów i organizacje studenckie, własną grupę teatralną, która przemieszcza się z jednego obozu do drugiego, towarzystwo naukowe, organizację literacką, wiele innych instytucji kulturalnych. Fakt, że nie uznaje się nas za niezależny naród: a) kontrastuje z Ukraińcami, którzy są uważani za odrębny naród. Oni mieli w przeszłości analogiczną sytuację jak my, Białorusini (oni też byli tępieni przez Rosjan, a bolszewicy zlikwidowali ukraińskie państwo narodowe i założyli Ukraińską Socjalistyczną Republikę Sowiecką jako niezależną republikę. Ta republika podobnie jak Białoruska SRS została uznana przez USA i jest członkiem ONZ.); b) w większym kontraście do Kałmuków, którzy są uznawani przez Amerykanów, chociaż są oni tylko małym plemieniem ZSRS, bez własnej historii i kultury, i którzy nie mają nawet sowieckiej niezależnej republiki. Posiadają oni licencję na własną gazetę „Obozrienije" (ta gazeta wychodzi po rosyjsku, jako że Kałmucy nie posiadają własnego języka literackiego). My, Białorusini,

aż do dnia dzisiejszego nie posiadamy takiej licencji. Powód, dla którego nie jesteśmy uznawani za odrębny naród, może być następujący: pojęcia Białorusin i Biały Rosjanin (*Whiteruthenian and Whiterussian*) (co rozumie się jako rosyjski białogwardzista (*Russian White Gardist*)) są mylone. W związku z tym prosimy o zwrócenie uwagi na tę kwestię i prosimy nie mylić nas, Białorusinów, członków ONZ, z Białymi Rosjanami (*Whiterussians*), którzy są zupełnie innym narodem niż my. Oni są Rosyjską Białą Gwardią, to znaczy Rosjanami, którzy mają inną ideę polityczną. W związku z powyższym uprzejmie prosimy:

1. Uznać nas za odrębny naród jako Białorusinów.
2. Zatwierdzić dr. Jana Stankiewicza, członka polskiego parlamentu, zamieszkałego w Regensburgu, osiedle Ganghofer, ul. Theodor Storm 8/II, obóz DP, na przedstawiciela dipisów w strefie amerykańskiej Niemiec przy oddziale DP armii amerykańskiej (*US Army*). Jego zastępcami będą dr St.[anisław] Stankiewicz, zamieszkały w Hof a/Saale, Unter Kozau 87, i mgr Mikołaj Kuncewicz, zamieszkały w Osterhofen, okręg Vilshofen, białoruski obóz DP.

Przewodniczący Komitetu (Wasyl Kiendysz)

2
Krótki zarys historii Białorusi i narodu białoruskiego. Ratyzbona, 25 listopada 1945 r.

O b s z a r. Białoruś, inaczej Kryvija[39], należy do państw bałtyckich, podobnie jak Litwa, Łotwa i Estonia. Te cztery państwa tworzą z Finlandią wschodnią część terytorium bałtyckiego, zachodnią stanowią Szwecja, Norwegia i Dania. Białoruska granica przebiega w całości jak następuje:

[39] Nazwa Białorusini została narzucona naszemu narodowi przez Rosjan w celu rusyfikacji. Do XIX wieku nazwa ta była nieznana w naszym narodzie. Historyczna i prawdziwa nazwa naszych ludzi to Litwini i Krywicze. Drugą nazwę akceptują nasi ludzie jako odpowiednią nazwę narodu.

w kierunku północ–południe z miejscowości Psków wzdłuż jeziora Pejpus do ujścia rzeki Prypeć do Dniepru, i w kierunku wschód–zachód od rzeki Bug do rzeki Ugra i do miejscowości Kaługa.

Przeciwko wyżej wymienionym granicom zdaje się przemawiać fakt, że ludność na przestrzeni kilkudziesięciu kilometrów w pobliżu Rosji (północ i wschód) nie uczestniczy w białoruskim ruchu narodowym, ale ogólna aktywność tej części białoruskiej populacji jest tylko kwestią czasu.

Są następujące rzeki przepływające przez Białoruś: Niemen z górnym i środkowym biegiem i jej dopływy Berezyna, Prypeć, Soż, Dzisna. Z wyjątkiem Dniepru wszystkie rzeki wpadają do Morza Bałtyckiego. Na terenie białoruskim są następujące większe miasta: Augustów, Białystok, Grodno, Bielsk, Lida, Wilno, Mińsk, Mohylew, Mozyrz, Rzeczyca, Homel, Starodub, Brańsk, Wiaźma, Smoleńsk, Wieliż, Witebsk, Newel, Siebież, Psków. Powierzchnia Białorusi wynosi dokładnie 400 000 km kwadratowych.

Państwo białoruskie. Białoruś leży w łagodnej strefie klimatycznej będącej pod wpływem ciepłego Prądu Zatokowego (*Golfsztrom*). Gleby nie sąt zbyt urodzajne, ale lepsze niż gleby w Niemczech. Z naturalnych bogactw możemy wymienić w pierwszej kolejności niewyczerpane złoża torfu, las (chociaż okupanci zniszczyli w ostatnich latach wielkie obszary lasów) i niedawno odkryte złoża żelaza w północno-wschodniej części oraz węgla w okręgu smoleńskim. Jeżeli chodzi o bogactwa naturalne, Białoruś jest bardzo słabo spenetrowana.

Białorusini lub Krywicze stanowią 90% populacji Białorusi. Na pozostałe 10% składają się mniejszości narodowe, głównie Żydzi. Polacy i Rosjanie na Białorusi to prawie wyłącznie wynarodowiona (spolonizowana lub zrusyfikowana) szlachta białoruska. Właśnie dlatego mniejsza lub większa ich liczba powraca do narodu białoruskiego.

Jeżeli chodzi o wyznanie, Białorusini to prawosławni i katolicy, przy czym to pierwsze wyznanie ma cztery razy więcej wiernych niż to drugie. Nie ma wielu członków innych Kościołów.

Język białoruski należy do rodziny języków słowiańskich i ma wśród nich swoje odrębne miejsce.

Przed wojną światową było około 18 mln Białorusinów.

W czasie tej wojny kraj bardzo stracił na znaczeniu, ponieważ Niemcy, jak również bolszewicy doprowadzili go do ruiny.

Główną działalnością jest agrokultura i hodowla bydła. Spośród roślin przemysłowych len zajmuje pierwsze miejsce na rynku światowym jako produkt przeznaczony na eksport. Rosja i Polska eksportowali prawie cały len białoruski. Trzeba nadmienić, że przed tą wojną światową w środkowej części Białorusi z sukcesem uprawiano ramię indyjską. Przemysł jest dostatecznie rozwinięty.

Historia Białorusi. Według niektórych Białorusini są prawdziwymi Słowianami, według innych są mieszaniną pierwotnego ludu bałtyckiego i pierwotnego ludu słowiańskiego. Pierwsze historyczne wzmianki o narodzie białoruskim pochodzą z szóstego wieku po Chrystusie. Od ósmego wieku istnieją usystematyzowane źródła historyczne.

Od dziewiątego do siedemnastego wieku powierzchnia zaludniona przez naród białoruski była taka sama jak obecnie. Jednakże na wschodzie etnograficzna granica sięgała trochę dalej. Do końca piętnastego wieku granica polityczna pokrywała się z etnograficzną, później, polityczna granica przesunęła się znacznie na zachód.

Pojedyncze księstwa Białorusi w dziewiątym-dwunastym wieku: od dziewiątego do dwunastego wieku Białorusini utworzyli siedem pojedynczych księstw z centrum w Połocku. Z kilku księstw: Smoleńska, Nowogródka, Turowa, Grodna, Pskowa i Połocka, najważniejsze było to ostatnie.

Zjednoczone Państwo Białoruskie, Księstwo Litewskie

Początek XII–koniec XVIII wieku. Od połowy XIII w. zjednoczone państwo białoruskie było znane pod nazwą Wielkie Księstwo Litewskie. To niezależne państwo białoruskie istniało do końca XVIII w., kiedy zostało pokonane przez Rosję. Prawie przez cały czas należała do niej prowincja Żmudź, a do 1569 r. również większa część Ukrainy. W roku 1569 państwo to stworzyło unię federacyjną z Polską.

W XIX w., kiedy nasz naród był pod silną dominacją rosyjską, ludność Żmudzi przejęła naszą narodową nazwę, Litwę. Doszło do nieporozumienia, i Wielkie Księstwo Litewskie było uważane za państwo narodu żmudzkiego, lecz nauka bezstronnie udowodniła jego białoruski charakter. W Wielkim Księstwie Litewskim język białoruski był językiem państwowym literackim i wyższych warstw niezależnie od narodowości. Białorusini narzucali swój styl literacki, prawo białoruskie zaś było znane na całym świecie dzięki kodeksowi zwanemu Statutami Litewskimi. Wielkie Księstwo Litewskie służyło przez cały czas białoruskim politycznym i ekonomicznym interesom, ale nie pozwalało na ucisk innego narodu. W XVI w. nastąpił największy rozwój białoruskiej kultury. Kiedy mówimy o białoruskim charakterze Wielkiego Księstwa Litewskiego, nie odmawiamy prawa narodowi żmudzkiemu (teraz nazywanego Litwinami) do ich niezależnego państwa.

Białorusini pod jarzmem Rosji w XIX w. Na koniec XVIII w. państwo białoruskie znane pod nazwą Wielkie Księstwo Litewskie zostało podporządkowane Rosji. Białorusini byli narodem europejskim w pełnym znaczeniu tego słowa, Wielkie Księstwo Litewskie, jak również byłe pojedyncze księstwa białoruskie, były państwami europejskimi typu demokratycznego, podczas gdy w Rosji panowała tyrania typu azjatyckiego, przyniesiona obok innych rzeczy przez Tatarów. Białorusini stracili nie tylko swoją niezależność, lecz również obywatelstwo – stali się poddanymi rosyjskich carów i ich administracji. Poddaństwo pogłębiło się i umocniło. Osiągnięcia kultury narodowej zostały zniszczone w barbarzyński sposób. To dlatego Białorusini podejmowali próby uwolnienia się spod jarzma. Pierwszą próbę podjęto podczas wojen Napoleona przeciwko Rosji w roku 1812, kiedy otrzymano obietnicę odbudowy WKL. Wtedy, w latach 1831 i 1861, doszło do powstań, Białorusini byli solidarni z Polakami, ale ci mieli własne cele i własną polityczną organizację wojskową. Na czele ostatniej insurekcji na Białorusi stanął lider i polityczny przywódca Konstanty Kalinowski. Niestety rewolty nie przyniosły oczekiwanego skutku, a presja rosyjska rosła. Od 1839 roku

używanie języka białoruskiego w cerkwiach, a od roku 1864 drukowanie w języku białoruskim było zabronione. Z powodu tej tyranii w XIX wieku nastąpił całkowity upadek białoruskiego życia kulturalnego i politycznego. W reakcji na tę opresję nastąpiło wówczas białoruskie odrodzenie narodowe. Na początku w formie renesansu literatury. Po uwolnieniu chłopów od poddaństwa, kiedy ciemiężone wcześniej masy zaczęły brać udział w życiu publicznym, odrodzenie narodowe się rozwijało.

Od 1900 do 1921. Na początku XX wieku białoruski ruch narodowy objął szerokie masy narodowe, a białoruskie partie polityczne wysunęły żądanie autonomii dla Białorusi. Jednak Moskwa pozostała głucha. Wręcz przeciwnie, działalność Białorusinów była tępiona, wydano jedynie zgodę na druk. Ale na próżno! Od 1905 roku białoruski ruch narodowy szybko się rozprzestrzeniał, kiedy wybuchła rewolucja w Europie Wschodniej, Białorusini utworzyli własne państwo i 23 marca 1918 roku Rada Białoruskiej Republiki Ludowej proklamowała niezawisłość tego państwa.

Jednak nowe państwo nie mogło podołać dwóm imperializmom – rosyjskiemu i polskiemu – i w wyniku traktatu ryskiego Białoruś została podzielona pomiędzy Rosję i Polskę. Rosja uzyskała ¾ terytorium, Polska zaś ¼ (100 000 km kwadratowych).

Zachodnia część Białorusi 1921–1939. Kiedy Rosja razem z Polską zniszczyła niepodległe państwo białoruskie, nie przyznano Białorusinom autonomii terytorialnej. Narodowi białoruskiemu nie przyznano autonomii kulturalnej. Polska konstytucja zagwarantowała Białorusinom swobodę rozwoju kulturalnego i narodowego i równe prawa z Polakami w życiu publicznym i gospodarczym. Jednak tak było tylko w teorii, aby zdławić opór mas białoruskich, niezadowolonych z powodu aneksji, i ze względu na europejską opinię publiczną. W rzeczywistości cała praca kulturalna Białorusinów została zaprzepaszczona. To samo dotyczy życia gospodarczego, nawet jeśli, ogólnie rzecz biorąc, było to ze stratą dla Polski. Białoruscy pracownicy nie

otrzymywali pracy w polskich instytucjach, a prywatne instytucje również ich nie zatrudniały. Z każdym rokiem ucisk polskiej administracji się nasilał, i ostatecznie kilka lat przed wojną rząd polski przyjął ustawę, zgodnie z którą w 100-kilometrowej strefie przygranicznej można było karać i wydalać Białorusinów bez podawania przyczyny i bez nakazu sądu, obowiązywał zakaz zakupu ziemi i zmian w zabudowie posiadłości. Ponadto, ponieważ polskie sądy nierzadko zwalniały bezpodstawnie aresztowanych Białorusinów (chociaż były w dużym stopniu zależne od administracji), burmistrz otrzymał prawo odsyłania ludzi na podstawie decyzji administracyjnej, bez procedury sądowej, do obozu koncentracyjnego Bereza Kartuska, zorganizowanego na podobieństwo obozów sowieckich, gdzie ludzie cierpieli głód i długotrwałe tortury.

Białoruś w ZSRS (1921–1941). Po tym, jak rosyjscy komuniści i Polska dokonali rozbioru niezawisłego państwa białoruskiego, utworzono Białoruską Socjalistyczną Republikę Sowiecką jako jedną z republik, włączoną do ZSRS z prawem opuszczenia go w każdej chwili. Tylko środkowa część Białorusi o powierzchni około 128 000 km kwadratowych nosiła nazwę Republiki, reszta została przyłączona do Rosyjskiej SRS. Jak powiedziano, ¼ terytorium weszła w skład Polski. Ale to wciąż nie wszystko. Od razu było widać, że BSRS była tylko fikcją potrzebną Moskwie, aby oszukać masy narodowe i tych za granicą, kto pragnął niezależności ich ojczystego kraju. W rzeczywistości Białorusini w BSRS nigdy nie posiadali własnego państwa, gdzie życie polityczne było takie jak zostało wykreowane przez partię komunistyczną z Moskwy, a co się tyczy wyjścia ze Związku, kara śmierci groziła tym, którzy choćby o tym pomyśleli. W BSRS jej mieszkańcy nie są wolni, nie ma swobody życia kulturalnego, nie ma wolności wyznania. Wszystkim kieruje policja polityczna, która stosuje najsurowsze kary. Brakuje wolności nawet w życiu prywatnym, nikt nie ma pozwolenia na edukowanie swoich dzieci według własnej woli. Policja polityczna zmusza żony do denuncjowania swoich mężów i odwrotnie, a dzieci do szpiegowania rodziców. Atmosfera podejrzliwości i braku zaufania rozprzestrzenia

się i pomaga sowieckiej dyktaturze zapanować nad uciśnionymi ludźmi. Życie polityczne również jest nie do zniesienia. Rządowi sowieckiemu nie wystarczyło polityczne podporządkowanie mieszkańców, zrobił z nich także niewolników w życiu ekonomicznym. Chłopi są zapędzani do kołchozów, które rząd traktuje jako fabryki państwowe, w których zarobki wynoszą około 10% wartości zbiorów. W ten sposób chłopi doprowadzeni są do skrajnego ubóstwa. By nie umrzeć z głodu, zmuszeni są kraść kłosy z pól itd., za co karani są wieloletnim więzieniem. Nie lepsza jest sytuacja robotników. Spośród 50 000 000 mieszkańców BSRR w okresie 20-letnich rządów rządu sowieckiego zastrzelono, wydalono lub aresztowano 1 800 000 osób (według statystyk sowieckich). Terror i głód sprawiają, że mieszkańcy myślą wyłącznie o przeżyciu i nic innego ich nie interesuje. Oni żyją poniżej ludzkiej godności, są wykorzystywani przez bolszewików do szpiegowania, pomagając w ten sposób w utrzymaniu okrutnego reżymu. We wrześniu 1939 roku, po zajęciu rdzennych terytoriów Polski przez armię niemiecką, Związek Sowiecki zajął zachodnią część Białorusi, przyłączył ją do BSRR, która w ten sposób powiększyła się do 128 000 km kwadratowych, a liczba jej mieszkańców wzrosła do 10 600 000. Jednak nie wpłynęło to na poprawę sytuacji Białorusinów, a wręcz przeciwnie, sowieckie zło rozlało się na zachodnią część Białorusi. Ze względu na wspomniane już niesprawiedliwe traktowanie Białorusinów przez Polskę, w niektórych częściach Polski pojawiły się symptomy życzliwego traktowania bolszewików. Sprzyjała mu komunistyczna propaganda i stosunek niektórych polskich partii politycznych, dla których zmiany stały się pretekstem do czystek. To jest powód, dla którego ludność białoruska w niektórych częściach zachodniej Białorusi powitała armię sowiecką jak wyzwoliciela. Jednak wystarczyło trochę czasu, by i ta ludność, poznawszy rzeczywistość bolszewicką, zupełnie odwróciła się od bolszewików.

N i e m i e c k a o k u p a c j a 1 9 4 1 – 1 9 4 4. Warunki życia pod reżymem sowieckim sprawiły, że intelektualiści białoruscy, jak również masy, marzyli tylko o pozbyciu się bolszewików. Z otwartymi rękami powita-

liby każdego, kto by im w tym pomógł. Tak więc część intelektualistów, a głównie masy były zadowolone ze zwycięstwa Niemców w wojnie z bolszewikami w 1941 roku. Właśnie dlatego armia bolszewicka poddała się dziesiątkami i setkami tysięcy Niemcom, nie chcąc walczyć za reżym komunistyczny. Okazało się, że Niemcy chcieli wykorzystać położenie ludzi w Związku Sowieckim (ZSRS), by ich się całkowicie pozbyć i uzyskać potrzebną *Lebensraum*. Rozpoczęło się od masowego rozstrzeliwania ludzi sowieckich, również Białorusinów, co bardziej aktywnych ludzi. Początkowo były to jednostki, jednak liczba ofiar osiągnęła kilkadziesiąt tysięcy. Później systematycznie likwidowano ludność żydowską. Następnie mordowano ludność białoruską, zwłaszcza mieszkańców wsi i mniejszych miast, paląc żywcem mężczyzn, stare kobiety i dzieci, i zabijając tych, którzy uciekali. Robiono to pod hasłem odwetu na Białorusinach pomagających partyzantom. W niektórych rejonach spalono żywcem jedną trzecią, a nawet połowę ludności. Zarzut pomagania partyzantom był początkowo bezpodstawny. Minęło kilka miesięcy po okupacji Białorusi i wśród antyniemieckich partyzantów nie było Białorusinów (…) Jednak wielkie straty i krzywdy wyrządzona przez Niemców Białorusinom sprawiły, że rozgorzała bezlitosna wojna partyzancka, a w roku 1943 około 90% partyzantów stanowili Białorusini. Oczywiście, cały naród nie mógł iść do lasu, a ci, którzy zostali, musieli udawać lojalność.

Nastroje antyniemieckie pogłębiały informacje o wywózkach Białorusinów na roboty do Niemiec, nawet dzieci i młodzieży. Powodowało to ucieczki ludności do lasu. W ten sposób zasilano partyzantkę. Jeńcy wojenni, Białorusini i Ukraińcy z armii polskiej, byli przetrzymywani przez około roku w ciężkich obozach jenieckich, następnie uwalniani i teoretycznie uzyskiwali prawo do pracy, co umożliwiało im prowadzenie spokojnego życia. W podobnej sytuacji znaleźli się Litwini, Łotysze, Estończycy do końca wojny, która była sposobem, w jaki oni trafili do Niemiec.

Polacy byli w gorszej sytuacji, zarówno jeńcy wojenni, jak i robotnicy przymusowi. Ich swoboda poruszania się była ograniczona, zabierano im też 15% zarobków „na rzecz odbudowy Polski". W o wiele

gorszej, wręcz tragicznej sytuacji znaleźli się mieszkańcy tak zwanych terenów wschodnich. Do nich należeli wszyscy Białorusini (tj. również Białorusini z zachodniej części Białorusi, która do roku 1939 znajdowała się w granicach Polski) i wszyscy Ukraińcy, którzy znaleźli się w Niemczech po niemieckiej okupacji Białorusi i Ukrainy. Mieszkańcy wschodnich terenów mieszkali w zamkniętych obozach. Byli pozbawieni ochrony i możliwości dochodzenia swoich praw i zadośćuczynienia za wyrządzone im krzywdy przed sądem. Ludzie, od których zależeli, mogli robić z nimi co tylko chcieli, łącznie z pozbawieniem ich życia. Ciężko pracowali i głodowali. Najmniejszym złem było to, że pozostawiano im tylko 25% ich zarobków, za co nie mogli nic kupić. Mieszkańcy wschodnich terenów marli w Niemczech jak muchy. Nie mamy statystyk dotyczących niemieckich zbrodni na Białorusinach, ale wydaje się, że w sumie zostało zamordowanych około 2–3 milionów Białorusinów.

Opisany sposób traktowania Białorusinów i przedstawicieli innych narodowości z Europy Wschodniej przez Niemców (dokładniej wschodniej części Europy Centralnej), a głównie jeńców sowieckich, sprzyjało zahamowaniu przechodzenia na stronę Niemiec w armii bolszewickiej. Zło wyrządzone przez Niemców wyzwoliło ducha i siłę do walki. Na Białorusi powstał też duży ruch partyzancki (Niemcy sami go zbudowali, na początku świadomie, aby mieć pretekst do wyniszczenia białoruskiego narodu). To wszystko przyczyniło się do porażki Niemców z Sowietami na froncie wschodnim.

Patrząc na wojnę niemiecko-sowiecką z naszego punktu widzenia, jak to się odbywało na naszych i sąsiednich terenach, dochodzimy do wniosku, że trzy rzeczy pomogły bolszewikom w pokonaniu Niemców: a) materialna pomoc USA i Anglii dla bolszewików, b) traktowanie wschodnich europejskich narodów przez Niemców i rola samego państwa sowieckiego.

P o w o j n i e. My, Białorusini, cieszymy się z porażki Niemców, lecz jednocześnie nie możemy nie zapominać, że po uwolnieniu się od wieloletniej niemieckiej okupacji nasz naród wciąż krwawi za sprawą rąk

sowieckich. Aby to zrozumieć, musimy wiedzieć, że wszyscy ludzie, którzy nie uciekli przed Niemcami, są uważani przez bolszewików za zdrajców.

Większość białoruskich partyzantów walczących z Niemcami była równocześnie wrogo nastawione do bolszewików, podczas niemieckiej okupacji oni nie walczyli wraz z bolszewikami, ponieważ nie odczuwali silnej potrzeby wyparcia i zwyciężenia Niemców. Kiedy okupacja niemiecka została zastąpiona okupacją sowiecką, rozpoczęła się bezlitosna wojna partyzancka z bolszewikami wywołana ich nienawiścią do narodu białoruskiego. Oprócz tego partyzanci sowieccy byli uważani przez swoich za niebezpiecznych, dlatego też bolszewicy próbują zniszczyć ich fizycznie, ponieważ rozumieją, że ci, którzy mieli odwagę sprzeciwić się zbrojnie Niemcom, nie będą się ich bać. Krew płynie tam strumieniami. To wciąż nie jest koniec terroru. Jednym ze sposobów edukacji komunistycznego narodu jest zamknięcie granic, aby mieszkańcy „raju sowieckiego" nie otrzymywali żadnych wiadomości z zewnątrz i nie porównywali swego życia z tym na zewnątrz. Więcej niż milion białoruskich jeńców i przymusowych robotników, po tym, jak żyli w strasznej niemieckiej niewoli, stanęli przed dylematem, czy mogą wracać do kraju rodzinnego, czy nie czeka ich śmierć, natychmiastowa lub za jakiś czas, w sowieckich więzieniach. Część z nich wróciła z różnych powodów do SRR, a my boimy się o ich życie.

Cele polityczne i narodowe narodu białoruskiego. Rzadko który naród tak usilnie walczy o swoją narodową egzystencję i narodową, polityczną wolność jak naród białoruski. W tej walce naród białoruski rośnie w siłę. Białoruska świadomość narodowa ogarnia cały naród, rozwija się nowa literatura narodowa, działalność artystyczna, jak również naukowa. Ruch na rzecz odbudowy niezależnego państwa białoruskiego, obejmujący ideologię, jak również organizację, rozprzestrzenia się wśród mas. Naród białoruski udowodnił swoją wolę niepodległości poprzez swoją walkę, niezliczone ofiary, morze przelanej krwi, swojej i wroga. Na drodze parlamentarnej deklaracją Rady Republiki

Białoruskiej 28.03.1918 roku proklamowano Niezależną Republikę Białoruską.. Podczas okupacji niemieckiej ten ideał niezależności podtrzymywał na duchu i rozpalał ducha walki z nieludzkim okupantem. W tym okresie pragnienie niezależności ujawniło się nawet tam, gdzie Niemcy najmniej tego oczekiwali. Na przykład liderzy Białoruskiej Narodowej Samopomocy podczas kongresu w Mińsku w kwietniu 1943 roku zadeklarowali potrzebę utworzenia Białoruskiego Niezależnego Państwa. Zostali za to ukarani przez Niemców, a przewodniczącego Samopomocy pozbawiono stanowiska.

O wiele większą niespodzianką dla Niemieckiego Rządu Okupacyjnego i nawet dla Berlina był Kongres Wszechbiałoruski w Mińsku. Ten kongres liczący 1200 uczestników składał się z różnych pracowników Niemieckiego Rządu Okupacyjnego na Białorusi i według opinii jego inicjatorów i organizatorów miał uzależnić przyszłość Białorusi od „słusznej" decyzji Führera. Rzeczywiście kongres podjął decyzję o restytucji Niezależnego Państwa Białoruskiego i anulował wszystkie dawne, obecne i przyszłe podziały Białorusi (…) Autorzy tych pomysłów dołączyli do partyzantów, inni ukrywali się pod fałszywymi nazwiskami. Oczywiście Niemcy nie podali żadnej informacji o kongresie czy jego decyzjach, nawet gdy opuszczali Białoruś.

Poza wyrażoną wolą narodu białoruskiego do utworzenia niezależnego państwa, dążą [działacze białoruscy] również do niezależności gospodarczej Białorusi, ogólnej sprawiedliwości ludzkiej. Przez ponad 1000 lat Białoruś była niezależnym państwem i tylko przez 150 lat należała do Rosji. Za niezależnością Białorusi silnie przemawiają również kwestie psychologiczne i cywilizacyjne. Według ich [Białorusinów] psychologii, cywilizacyjnie i historycznie Białorusini należą do kręgu narodów zachodnioeuropejskich, Rosjanie zaś – do wschodniego. Między innymi białorusko-rosyjska granica etnograficzna pokrywa się z granicą między terenem białoruskich indywidualnych gospodarstw rolnych a zbiorowej rosyjskiej „obszcziny". Ze względu na białoruski charakter nie byłby możliwy bolszewizm na Białorusi, ale w Rosji, prawdziwej Rosji, na ziemi moskiewskiej, obecny kształt bolszewizmu

wynika z sytuacji w XVI–XVII w. Niepodległość Białorusi zmniejszyłaby ilość zła na świecie, a wzrosłoby dobro. Ogólnie rzecz biorąc, im więcej narodów uniezależni się od Rosji, tym lepsze będzie życie publiczne i gospodarcze w Europie.

Prof. dr. J. Stankiewicz

3
Memoriał mieszkańców obozu białoruskiego DP Michelsdorf do Przedstawiciela ONZ, 1946 r.

Przyszłość więźniów wysiedlonych siłą, jak również uchodźców politycznych DP zostanie omówiona na sesji plenarnej ONZ bez udziału naszych reprezentantów. Dlatego zwracamy się do Pana z prośbą o wystąpienie w naszym imieniu i przedstawienie naszych potrzeb i ich poparcie. Znając do pewnego stopnia Pana działalność, uważamy, że jest Pan odpowiednią osobą, aby być naszym opiekunem, któremu możemy zaufać i w którym możemy pokładać nadzieje. Prosimy też, by nie rozczarował nas Pan odmową tej przysługi.

W pierwszej kolejności musimy wyjaśnić naszą sytuację z punktu widzenia ludzi, którzy muszą zostać w obcych państwach i nie mogą wrócić do swoich krajów ojczystych, gdzie nie tylko nie będą bezpieczni, ale gdzie podstawowe prawa człowieka nie są respektowane. Nie ma ani wolności wiary, słowa, zgromadzeń, wyrażania opinii, ani żadnej innej należnej wolności.

Uważając za rzecz oczywistą zasady prezydenta Roosevelta dotyczące czterech wolności a także cele zawarte w Karcie Atlantyckiej i 12 punktów prezydenta Trumana, o realizację których również nasz naród walczył i jest gotów walczyć przeciwko każdemu totalitaryzmowi, biorąc za fundament podstawowe tezy ONZ o obronie odwiecznych i świętych praw człowieka i narodów, my, osoby przesiedlone siłą i uchodźcy polityczni DP zgnębionego narodu białoruskiego, który zawsze z założenia był narodem demokratycznym, prosimy o pomoc w:

– przyznaniu nam prawa uchodźcy, które jest udzielane uchodźcom politycznym na mocy prawa międzynarodowego, jak zwykle w takich przypadkach;

– wyznaczeniu nam jako narodowo jednolitej grupie stałego miejsca zamieszkania w warunkach godnych człowieka;

– daniu nam pracy, jako że chcemy pracować i zarabiać na życie;

– daniu nam możliwości wyboru miejsca pracy, zgodnie z prawem każdego wolnego człowieka na świecie;

– aby nasza grupa narodowościowa, podobnie jak inne grupy narodowościowe, mogła być osiedlona w zwartej masie, a żeby nie była rozproszona po świecie.

Oświadczamy, że chcemy powrócić na nasze ziemie ojczyste, ale nie możemy tego uczynić dopóki nie będzie tam rzeczywistej demokratycznej wolności, o którą walczyliśmy i która nie jest obecnie zagwarantowana.

Prosimy o wyzwolenie nas, jak ogłoszono w Karcie Atlantyckiej, od wiecznego strachu, dziś oznaczającego strach przed repatriacją, będącej przymusową deportacją lub stwarzaniem warunków niemożliwych do życia, przyczyniającą się do wyczerpania nerwowego, w rezultacie którego wielu uchodźców zakończyło swoje życie samobójczą śmiercią.

Przede wszystkim nie prosimy o nic innego, jak tylko o traktowanie nas jak istot ludzkich. Walczyliśmy i cierpieliśmy z powodu nazistowsko-faszystowskiego totalitaryzmu w nadziei, że przezwyciężywszy to, będziemy żyć w demokratycznym państwie. Jak wszyscy demokraci na świecie zdecydowanie sprzeciwiamy się wszelkiemu totalitaryzmowi, chcemy podlegać takiemu samemu prawu, jakie należy się wszystkim ludziom na ziemi, prawu głoszonemu przez wielkich mężów zachodnich demokracji.

Wierzymy, że nasza sytuacja i nasze cele znajdą u Pana głębokie zrozumienie, a Pan stanie się życzliwie nastawionym orędownikiem naszej sprawy.

4
Memoriał dipisów białoruskich strefy amerykańskiej do Kwatery Głównej UNNRA i amerykańskich władz wojskowych, 1946 r.

Do: Division G 5 of U.S.F.E.T.	Frankfurt nad Menem
Do: Central H,Q. of UNRRA	Arolsen
Do: UNRRA Headquarters	Heidelberg
Do: Headquarters of Divisions US Army	Ratyzbona, Hersfeld, Stuttgart
Do: District H.Q. of UNRRA	Ratyzbona, Monachium, Wiesbaden, Stuttgart.

W Niemczech przebywa około 80 000 Białorusinów, z czego 30 000 w strefie amerykańskiej. Większość z nich pochodzi z terytorium Zachodniej Białorusi, która należała przed 1939 rokiem do Polski i obecnie jest częścią Związku Sowieckiego (Białoruska Socjalistyczna Republika Sowiecka). Tylko część zachodnia (na zachód od Linii Curzona) należy teraz do Polski. Białorusini tworzą naród z jego oryginalnym językiem, historią, kulturą, specyficzną tradycją i celami narodowymi. Jeśli chodzi o wyznanie, większość, 2/3, wyznaje religię prawosławną, a 1/3 katolicką.

Pomijając to, że nie istnieją żadne specjalne obozy dla białoruskich dipisów nie mają żadnych specjalnych obozów (poza nielicznymi wyjątkami), są oni rozmieszczeni w obozach polskich, ukraińskich i rosyjskich, gdzie stanowią niezorganizowaną mniejszość. Z tego względu sytuacja białoruskich dipisów jest znacznie gorsza i trudniejsza niż innych, np. Polaków, Litwinów, Estończyków, Ukraińców i Rosjan.

Wszystkie te narodowości, żyjąc w „swoich" obozach, mają możliwość organizowania swojego życia kulturalnego, mogą mieć swoje szkoły, gazety, wspólnoty religijne i mogą zaspokajać swoje potrzeby kulturalne. Białorusini, mieszkając w niewielkich skupiskach w obcych obozach wśród osób innej narodowości, są pozbawieni całej tej opieki. Białoruskich dipisów rozproszonych po całych Niemczech można zna-

leźć w większych lub mniejszych liczbach prawie w każdym polskim, ukraińskim, rosyjskim obozie. Największe grupy mieszkają w następujących obozach DP strefy amerykańskiej: Michelsdorf w pobliżu Cham – zespół UNRRA 187, Augsburg, Weiden, Schlessheim, Passau, Wildflecken, Mönchenhof w pobliżu Kassel, Kassel-Hasenecke, Kassel-Oberswehren, Wetzlar, Böblingen koło Stuttgartu, Mainz-Kastell, Schwarzenborn w pobliżu Treysa, Allendorf w pobliżu Marburga, Neu Ulm, Karlsruhe-Ettlingen, Ludwigsburg, Wasseralfingen-Wiesendorf.

Z powodu wymienionych trudności, białoruscy dipisi jako mniejszość wśród innych narodowości często są ofiarami niesprawiedliwego traktowania. Chociaż centralne polskie organizacje, jak również ukraińskie organizacje traktują Białorusinów właściwie, wciąż niektóre lokalne szowinistyczne elementy, stosując propagandę i zastraszanie w celu zasymilowania Białorusinów utrudniają, a nawet zabraniają prowadzenia działalności kulturalnej, rozmawiania w języku białoruskim i zmuszając różnymi sposobami do rejestrowania się nie jako Białorusini, lecz Polacy. Jako dysponenci wewnętrznej administracji te szowinistyczne elementy odnoszą sukces w wielu przypadkach.

Nie chcąc się powtarzać, powinniśmy przytoczyć kilka najbardziej uderzających przykładów.

1. Wiosną 1946 roku Białorusini zostali przeniesieni z obozu Hammerweg-Team 310 do obozu Pulaski. Polska administracja w obozie Pulaski przyjęła ich pod warunkiem, że zarejestrują się jako Polacy i obiecają, że nie będą prowadzić działalności kulturalnej. Grupa białoruska, zastraszana przez niektórych Polaków i pozbawiona wyboru, była zmuszona do zaakceptowania tych warunków.
2. Większość, prawie wszyscy Białorusini zamieszkali w polskich obozach są zarejestrowani jako Polacy.
3. Wielu Białorusinów mieszkających w obozach ukraińskich (Augsburg, Neu Ulm) jest zarejestrowanych jako Ukraińcy, nie jako Białorusini. Ten stan rzeczy jest niewątpliwie bardzo niesprawiedliwy wobec dipisów białoruskich. Ich przedstawiciele

apelowali osobiście i listownie do władz amerykańskich i władz UNRRA, ale bez rezultatu. Od tego czasu nasza sytuacja jest bardzo trudna i niesprawiedliwa, a nasze działania są uzasadnione i zgodne z demokratycznymi zasadami. Postanowiliśmy więc ponownie zaapelować:

1. Prosimy o traktowanie białoruskich dipisów nie zgodnie z ich obywatelstwem (ponieważ nie mieliśmy żadnego własnego państwa przed wojną, a Białoruś została podzielona pomiędzy Polskę i Związek Sowiecki), ale deklarowanej narodowości, jako Białorusinów. Aktualnym przykładem są Ukraińcy, którzy również, tak jak my, nie mieli własnego państwa przed wojną i ich terytorium było również podzielone pomiędzy Polskę a Związek Sowiecki. Obecnie istnieje tam Ukraińska Socjalistyczna Republika Sowiecka podobnie jak Białoruska Socjalistyczna Republika Sowiecka. Jednak Ukraińcy dostali zgodę na to, żeby nazywać siebie Ukraińcami zarówno w kontaktach z władzami wojskowymi, jak i władzami UNRRA.
2. Prosimy o wydzielenie Białorusinów z obcych, tzn. polskich, ukraińskich i rosyjskich, obozów i przeniesienie do specjalnego obozu białoruskiego. Ponieważ wielu Polaków zostało repatriowanych i opuściło obozy, techniczna strona tej operacji nie będzie nastręczała trudności. Konkretnie prosimy o zorganizowanie co najmniej dwóch obozów białoruskich w każdym okręgu UNRRA.
3. Na podstawie wymienionych przyczyn wielu Białorusinów rejestruje się w obozach polskich jako Polacy, w ukraińskich obozach jako Ukraińcy, w obozach rosyjskich jako Rosjanie. Dlatego prosimy umożliwić im swobodne deklarowanie ich narodowości.

W celu dalszych działań wyznaczamy następujące osoby:

Staganowicz Aleksander – przedstawiciel wybrany przez naród białoruski do byłego Parlamentu Rzeczypospolitej Polskiej. Mering, Münchener Str. 76. UNRRA Team 114

Dr. Stankewicz Jan – przedstawiciel wybrany przez naród białoruski do byłego Parlamentu Rzeczypospolitej Polskiej. Regensburg, Ganghofer Siedlung, Theodor Storm Str. 8/4

Kalodka Aleksander – Ratyzbona, Ganghofer Siedlung, Theodor Storm Str. 8/2

UNRRA District Monachium:
Horoszko Mikołaj – Schleissheim, UNRRA Team 631
Bortnik Włodzimierz - Schleissheim, UNRRA Team 631
Rodźko Filoret - Schleissheim, UNRRA Team 631

UNRRA District Stuttgart:
Silwanowicz Mikołaj – Wasseralfingen, UNRRA Team 126.
Rassanowicz Wasyl – Ellwangen, UNRRA Team 154

UNRRA District Wiesbaden:
Chaniawka Czesław – Hersfeld, Kriegsschule, Zimmer 112/3
Rogula Borys – Marburg-Schwanallee 32

UNRRA District Ratyzbona:
Kiendysz Wasyl – Michelsdorf koło Cham, UNRRA Team 187
Skobiej Mikołaj – Regensburg, Ganghofer Siedlung, Theodor Storm Str. 8/62

Podpisali:

Staganowicz Aleksander – przedstawiciel wybrany przez naród białoruski do byłego Parlamentu Rzeczypospolitej Polskiej. Mering, Münchener Str. 76. UNRRA Team 114.

Dr. Stankewicz Jan – przedstawiciel wybrany przez naród białoruski do byłego Parlamentu Rzeczypospolitej Polskiej. Ratyzbona, Ganghofer Siedlung, Theodor Storm Str. 8/4

Dombrowski Stanisław i Klimaszenka Teodor – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Augsburgu. UNRRA Team 114

Czarnecki Joachim i Penda Mikołaj – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Aschaffenburg. UNRRA Team 119

Machnacz Michał i Nepein Aleksander – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Wildflecken. UNRRA Team 302

Mankiewicz Piotr i Szust Mikołaj – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Ludwigsburg. UNRRA Team 91

Lomaz Konstanty i Silicz Michał – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Mainz-Kastell. UNRRA Team 517

Murcz Neafim – upoważniony przedstawiciel obozu białoruskiego DP w Neumarkt Opf. UNRRA Team 56

Kabiaka Mikołaj i Pahuda Emilian – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Weiden. UNRRA Team 310

Krystowicz Borys – upoważniony przedstawiciel obozu białoruskiego DP w Passau. UNRRA Team 143

Chaniauka Czesław – upoważniony przedstawiciel obozu białoruskiego DP w Hersfeld. UNRRA Team

Bortnik Włodzimierz – upoważniony przedstawiciel obozu białoruskiego DP w Feldmoching. UNRRA Team 631

Silwanowicz Mikołaj i Staroselski Julian – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Wasseralfingen. UNRRA Team 126

Rasanowicz Wasyl i Nikitin Włodzimierz – upoważnieni przedstawiciele obozu białoruskiego DP w Ellwangen, UNRRA Team 524

Skabiej Mikołaj – upoważniony przedstawiciel obozu białoruskiego DP w Regensburg. UNRRA Team 120

Kiendysz Wasyl – upoważniony przedstawiciel obozu białoruskiego DP w Michelsdorf/Cham. UNRRA Team 187

5
List Białoruskiego Komitetu Samopomocy w strefie brytyjskiej Niemiec do kierownika IRO na strefę brytyjską. Styczeń 1948 r.

Szanowny Panie,

W 1947 r. nasz komitet pozwolił na przedłożenie Panu memoriałów, w których została przedstawiona prawna i rzeczywista sytuacja białoruskich dipisów w strefie brytyjskiej Niemiec i w których mieliśmy zaszczyt poprosić o pozwolenie na zebranie białoruskich dipisów w spe-

cjalnych obozach narodowych bez uwzględnienia ich wcześniejszej przynależności do państwa w 1939 r. i o powołanie Białoruskiej Rady Zaufania do spraw jeńców wojennych i dipisów, Biura Strefowego Organu Wykonawczego, głównej siedziby Komisji Kontroli w Niemczech Lemgo, jakie posiadają już inne grupy narodowe dipisów.

Minęły już prawie dwa miesiące, od dostarczenia naszej ostatniej petycji, jednak nie otrzymaliśmy odpowiedzi ani ostatecznej decyzji. Do chwili obecnej otrzymaliśmy niezliczoną ilość petycji od Białorusinów mieszkających w polskich i w innych obozach, aby mogli być przeniesieni do obozów białoruskich, niektóre zostały dołączamy do listu. Nie jesteśmy w stanie im pomóc, jako że Pańska decyzja nie jest nam znana, i z powodu ograniczenia naszej działalności, ponieważ jesteśmy instytucją nieoficjalną.

Dotychczasowe zasady organizacji obozów nie odpowiadają żadnym wymogami obecnego czasu, zwłaszcza w przypadku Białorusinów z następujących względów:

a) Białorusini w wyniku dawnego podziału politycznego ich ojczyzny należeli do różnych państw, tzn. do Polski, Litwy, Łotwy itd., według miejsc zamieszkania w 1939 r.
b) Białorusini, podobnie jak inne narodowości, należą do różnych wyznań: prawosławnych, katolików, baptystów itd., i dlatego ewentualne zgromadzenie w obozach według przynależności do poszczególnych społeczności religijnych nie zadowalałoby ich.
c) Ci, którzy są zmuszani do życia w obozach innych narodowości, cierpią z powodu krzywdy moralnej i materialnej, w rezultacie czego rodzą się liczne, lecz niepotrzebne antagonizmy, czasem przeradzające się w przepychanki czy bunty, na co nie powinno być zgody zachodnich demokratycznych państw.

Przedstawione informacje pozwalają wnioskować, że mając na uwadze harmonię życia obozowego, najlepszym i najbardziej naturalnym sposobem jej zagwarantowania jest stworzenie obozów według narodowości, co przyczyniłoby się do wytworzenia wśród mieszkańców najsilniejszej więzi mentalnej z powodu wspólnego języka, wspólnych zwyczajów i zachowania.

Jest nam miło Pana poinformować, że zgodnie z zarządzeniem władz strefy amerykańskiej podobna migracja białoruskich dipisów do własnych obozów narodowych została tam zakończona.

Biorąc pod uwagę podane powyżej szczegółowe informacje, uprzejmie prosimy o przekazanie do głównej siedziby Komisji Kontroli w Niemczech następujących postulatów:

1. Zezwolić i umożliwić Białorusinom opuszczenie polskich, ukraińskich, bezpaństwowych i innych obozów;
2. Udostępnić im specjalne niezależne obozy;
3. Powołać Białoruską Radę Zaufania do spraw jeńców wojennych i dipisów, główną siedzibę Komisji Kontroli w Niemczech, która byłaby w stanie informować Pana o wszystkich potrzebach białoruskich dipisów, jak również zagwarantować wykonywanie rozporządzeń Pana i IRO;
4. Zezwolić na drukowanie i edycję białoruskiego periodyku w celu moralnego, kulturalnego i narodowego wsparcia białoruskich dipisów, jak również wydać zezwolenie na drukowanie podręczników dla szkół białoruskich.

Mamy nadzieję, że zaszczyci nas Pan szybką odpowiedzią, mamy zaszczyt być Panu posłuszni.

Podpisali: W. Sieńko (Sekretarz), M. Pańkow (Przewodniczący)

6
Protest Białorusinów z obozu Seedorf do Kwatery Głównej IRO, Strefa Brytyjska. 13 maja 1948 r.

My, Białorusini obozu w Seedorf, 12 maja 1948 roku dowiedzieliśmy się, że zgodnie z rozporządzeniem Centrali IRO w strefie brytyjskiej wszyscy Białorusini muszą mieć zmienioną narodowość białoruską w swoich legitymacjach DP na polską, ukraińską lub inną. To rozporządzenie wywołało oburzenie i zaskoczenie wszystkich Białorusinów.

Nie widzimy powodu, dla którego nie powinniśmy otwarcie deklarować narodowości narodu, do którego należy 20 milionów ludzi. Nie zważając na stałe ataki ze strony imperialistycznych zaborców, ze wschodu – Rosji, z zachodu – Polski, odnieśliśmy sukces w przeciwstawianiu się tym ich atakom honorem i przez wieki z godnością strzegliśmy naszej Narodowości i Życia Narodowego. Te wieki były najtrudniejszym okresem w naszej historii. Sądzimy, że to daje nam prawo do posiadania naszej własnej narodowości, tym bardziej że podczas tych walk wiele tysięcy naszych najlepszych i kochających wolność ludzi straciło życie.

Dlaczego dipisi litewscy, łotewscy i estońscy, należąc do mniej licznych narodowości, nie muszą rezygnować ze swojej narodowości i mają pozwolenie na pozostawienie jej w swoich dokumentach? Wydaje się nam, że jest to złe posunięcie i co najmniej wynik nieporozumienia, że zwłaszcza my, Białorusini, w Demokratycznej Europie Zachodniej nie mamy pozwolenia na wpisywanie naszej narodowości do naszych dokumentów. Ten zakaz przynosi korzyść dla wrogów Demokracji i przede wszystkim dla Sowietów, którzy wykorzystują każdą szansę, by agitować przeciwko Zachodniej Demokracji, co czynili wielokrotnie. Pozwalamy sobie zwrócić uwagę Centrali IRO, że nigdy nie zgodzimy się na zaakceptowanie żadnej innej narodowości oprócz białoruskiej. Nie chcemy być uważani za niepewnych, a jak się dowiedzieliśmy od naszych [alianckich] władz lokalnych, nasza narodowość nie jest wymieniana w żadnym wykazie. Pytamy, czy jest rozsądne być podporządkowanym biurokracji, czy też biurokracja powinna być podporządkowana zdrowemu rozsądkowi. Poinformowano nas, że są Białorusini w obozach DP w amerykańskiej strefie i że wychodzi tam legalnie białoruska gazeta i publikowane książki białoruskie. Wykorzystując nasze prawa demokratyczne, stanowczo protestujemy przeciwko wspomnianemu wyżej zarządzeniu i uprzejmie prosimy Centralę IRO Strefy Brytyjskiej o zbadanie i przeanalizowanie przepisu, który uwłacza naszej narodowej godności.

Ten protest został poparty przez ogólne zgromadzenie Białorusinów rezydujących w obozie Seedorf.

7
List zarządu Białoruskiego Komitetu Samopomocy w Brytyjskiej Strefie Niemiec, do G. Lamont-Watt, kierownika IRO na strefę brytyjską. 27 kwietnia 1948 r.

Temat: Białoruska Rada Zaufania i obozy białoruskie DP

Szanowny Panie,

Białoruski Komitet Samopomocy apelował do Państwa już wielokrotnie o podjęcie decyzji w dwóch sprawach, które są dla nas najważniejsze:

1. Powołanie Białoruskiej Rady Zaufania i
2. Zezwolenie białoruskim dipisom rozproszonym obecnie po obozach innych narodowości na zorganizowanie własnych obozów.

Te dwie rzeczy są warunkiem zorganizowania kulturalnego i społecznego życia ludzi białoruskich. Prosimy po raz kolejny o konkretną odpowiedź i o wydanie pozwolenia na założenie zarówno naszej własnej Rady Zaufania, jak i osobnych obozów białoruskich.

Z poważaniem,
B. Komorowski (sekretarz), M. Pańkow (przewodniczący)

8
Petycja zarządu Białoruskiego Komitetu Samopomocy w Brytyjskiej Strefie Niemiec, do G. Lamont-Watt, kierownika IRO na strefę brytyjską. 27 kwietnia 1948 r.

Temat: Białoruska gazeta

Szanowny Panie,

Wcześniej zwróciliśmy się do Pana z prośbą o licencję na drukowanie gazety w celu zaspokojenia oczekiwań białoruskich dipisów w Brytyjskiej Strefie Niemiec.

Pozwalamy sobie ponownie prosić o decyzję w tej sprawie tak szybko, jak to możliwe, i o przekazanie licencji przewodniczącemu Białoruskiego Komitetu Samopomocy w Brytyjskiej Strefie Niemiec, Mikołajowi Pańkowowi, (23) Oldenburg i. Old., Ohmstede-Rennplatz, DP-Camp 224-F.

Czasopismo będzie nosiło nazwę „Biełaruski Hołas" („Whiteruthenian Voice").

Będzie się ukazywało co tydzień w nakładzie 5000 egz.

Z wyrazami szacunku,
B. Komorowski (sekretarz), M. Pańkow (przewodniczący)

9
Petycja zarządu Centralnego Przedstawicielstwa Emigracji Białoruskiej na Niemcy do: PW & DP Division

Zonal Executive Offices,
CCG Lemgo
66 H.Q. CCG
B.A.O.R. 15
8 września 1948 r.

Temat: Białoruska Rada Zaufania

Rejestracja białoruskich dipisów Brytyjskiej Strefy Niemiec została zakończona w sierpniu 1948 roku.

Ta rejestracja ujawnia średnią liczbę białoruskich dipisów w Brytyjskiej Strefie w Niemczech.

Niniejszym prosimy Centralę PW & DP Division o podjęcie kolejnych kroków w celu wyjaśnienia kwestii białoruskiej i o zgodę na powstanie naszej własnej Rady Zaufania, tak jak mają wszystkie inne narodowości, która by się zajmowała sprawami białoruskich dipisów w Brytyjskiej Strefie Niemiec.

Jednocześnie prosimy o zapisywanie Białorusinów jako odrębnej narodowości we wszystkich statystykach, i dowodach tożsamości, niezależnie od tego, obywatelami którego kraju są.

Sekretarz (podpis nieczytelny) Przewodniczący (podpis nieczytelny)

10
Petycja zarządu Centralnego Przedstawicielstwa Emigracji Białoruskiej na Niemcy do F. Patersona – Morgana, reprezentanta Światowej Rady Kościołów w Wydziale Uchodźców IRO. 9 kwietnia 1949 r.

Na soborze wiernych i wszystkich biskupów Prawosławnej Cerkwi Białorusi w 1942 roku został proklamowany Białoruski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, który istniał w takiej formie do roku 1946. Następnie w roku 1946 biskupi Białoruskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, prawie wszyscy pochodzący z Rosji, zmienili zdanie i postanowili przyłączyć się do Rosyjskiego Prawosławnego Kościoła za Granicą, rezygnując z ich duchownego przywództwa. Tak jak białoruscy wierni, również wielu księży nie pogodziło się z takim krokiem biskupów i zdecydowało się pozostać wiernymi Białoruskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, na czele którego stoi Jego Ekscelencja Biskup Sergiusz.

W tych miejscach Niemiec Zachodnich, gdzie są białoruscy emigranci, zostały założone parafie i jeśli są nasi księża, zorganizowano cerkwie. Na przykład taka parafia i cerkiew została założona przez ks. Anatola Kuncewicza w obozie DP Lyssenko, w pobliżu Hanoweru.

Uprzejmie prosimy Pana o wsparcie dla ks. Anatola Kuncewicza w jego pracy, co umożliwi naszym wiernym modlenie się do Boga Wszechmogącego w ich własnej cerkwi i w ich rodzimym języku.

Jesteśmy przekonani, że naszą świętą powinnością jest przekazanie Panu naszej petycji w nadziei, że Pan nas zrozumie i wesprze naszych wiernych.

Z poważaniem,
Wital Każan (sekretarz) Wasyl Tomaszczyk (przewodniczący)

RECENZJE

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Justyna Szlachta-Misztal
Uniwersytet Warszawski
j.szlachta-misztal@uw.edu.pl

Słów kilka o rewolucji tkaczy śląskich po projekcji niemego filmu *Die Weber*

Dnia 25 listopada 2016 roku w Szybie Maciej w Zabrzu, obiekcie utrzymanym w industrialnym klimacie, w którym pokopalniane konstrukcje i czerwona cegła łączą się z nowoczesnym designem, odbył się pokaz niemieckiego filmu niemego z 1927 roku w reżyserii Friedricha Zelnika „Tkacze" („Die Weber"). Film bazował na sztuce śląskiego noblisty Gerharta Hauptmanna o tym samym tytule[1]. Niema akcja została okraszona nowoczesnymi dźwiękami muzyki wykonywanej na żywo przez berliński zespół Western Jazz Kombo Bordel Western, w skład którego wchodzą basista Tomãs Peralta, perkusista Florian Albiez oraz gitarzysta Paul Audoynaud.

Niewątpliwie projekcja filmu skłania do refleksji nad samym utworem. *Tkacze t*o utwór, który funkcjonuje w kulturze polskiej. Warto przypomnieć, że istnieją cztery tłumaczenia na język polski. Pierwsze tłumaczenie to przekład G.B.[2], wydane nakładem i drukiem Wilhelma Zukerkandla w Lwowie–Złoczowie w 1893 roku. Drugiego dokonał

[1] Zob. M. Borek, *Powstanie tkaczy śląskich: historia i literacka wizja Gerharta Hauptmanna*, [w:] E. Białek, J. Pacholski, P. Niemiec (red.), *Carl i Gerhart Hauptmann – dzieło i modele jego odbioru*, Wrocław 2012, s. 265–274.

[2] Według zapisu na karcie tytułowej.

z upoważnienia samego autora tekstu Wiktor Tusza, a tłumaczenie wydał w drukarni Związku Zagranicznego Socyalistów Polskich w Londynie w 1898. Utwór otwiera dedykacja tłumacza: „Polskiemu proletaryatowi przekład ten poświęcam. Wiktor Tusza". Następny jest przekład Edmunda Libańskiego, wydany w Drukarni Narodowej w Krakowie w 1907 roku. Do utworu dołączono nuty *Pieśni tkaczy* (*Krwawy sąd*)[3], która niewątpliwie jest motywem przewodnim bohaterów dramatu. Ostatnie tłumaczenie to przekład Wilhelma Szewczyka, wydany przez Państwowy Instytut Wydawniczy w Warszawie w 1955 roku.

Od samego początku był to utwór kontrowersyjny, wzbudzający wiele emocji, zarówno jako utwór w postaci książki, jak i sceniczny. Hauptmann skończył pisać *Tkaczy* w 1889 roku, a 12 marca tego samego roku policja berlińska zakazała wystawiania sztuki. Motywowała to w następujący sposób: „Cechy te wskazują wyraziście, że dramat pokazuje nie nieczułość pojedynczych posiadaczy i ich narzędzi, ale wszyscy występujący w sztuce posiadacze przedstawieni są jako wyzyskiwacze robotników, a ponieważ według sztuki organy państwa i Kościoła odrzucały uprawnione skargi wyzyskiwanych, cały porządek państwowy i społeczny w czasie, gdy odbywa się akcja, przedstawiony został jako bezwartościowy. Dlatego zbrojne powstanie uciskanych robotników wygląda jako nieunikniony skutek złego stanu społecznego, a udział w powstaniu podany jako obowiązek porządnego człowieka"[4]. Dopiero kilka lat później zezwolono na druk utworu. „Wolno więc było wydać *Tkaczy* drukiem w r. 1892, co już zresztą także wywołało ataki pism reakcyjnych, wolno było zorganizować zamknięte przedstawienie związku »Wolna Scena« w dniu 26 lutego 1893 r., ale nie wolno było

[3] Słowa pieśni zamieszczone w utworze:
„Straszniejszy tutaj mamy sąd,
Niż ten co dusił skrycie,
Wyroku tu nie głoszą nam,
Gdy idą zabrać życie".

[4] A. Galos, *Walka o wystawienie „Tkaczy" Hauptmanna*, „Zeszyty Wrocławskie", 2/1952, s. 61.

wprowadzić sztuki na jakąkolwiek otwartą scenę”[5]. Po uzyskaniu zgody na wystawienie sztuki przedstawienie cieszyło się dużą popularnością. „Dopiero wyrok Najwyższego Trybunału Administracyjnego, wydany 2 października 1893 r., umożliwił wystawienie *Tkaczy* w Teatrze Niemieckim w Berlinie od 25 września 1894 r., gdzie w ciągu 3 lat sztuka ukazała się ponad 200 razy”[6]. Wiele zabiegów wymagało też wystawienie sztuki we Wrocławiu. „Niemal jednocześnie z berlińskim przedstawieniem *Tkaczy* odbyła się także premiera we wrocławskim Lobe-Theater (29 września 1894 r.) Walka o wystawienie sztuki Hauptmanna we Wrocławiu trwała jednak długo i przybierała chwilami bardzo ostre formy”[7]. Niewątpliwie sztuka Hauptmanna od samego początku w środowisku niemieckim budziła wiele emocji.

W czasach PRL utwór oraz jego adaptacje filmowe czy teatralne rozpatrywane były jedynie z robotniczego, proletariackiego punktu widzenia. Józef Kozłowski w swym artykule z lat siedemdziesiątych XX wieku stwierdza: „Widz polski głęboko przeżywał ów »dramat z lat czterdziestych«: rewolta tkaczy śląskich kojarzyła się z aktualnymi problemami świata pracy, jego wyzwoleńczą walką klasową, bohaterowie dramatu bliscy byli polskim robotnikom i radykalnej inteligencji”[8]. Nieco inne zdanie ma na ten temat wcześniej wspomniany Adam Galos, który stwierdza, że „Niewątpliwie *Tkacze* nie była to sztuka socjalistyczna, a jedynie drobnomieszczańsko-inteligencka, i ludzie, którzy opowiadali się za jej wystawieniem, rekrutowali się spośród postępowej inteligencji”[9].

Niewątpliwie projekcja filmu skłania do ponownej refleksji nad wydźwiękiem tego zapomnianego dzieła. Wydaje mi się, że warto pochylić się powtórnie nad tym utworem. Dramat z 1892 roku bazuje na praw-

[5] Tamże, s. 61.

[6] Tamże, s. 61–62.

[7] Tamże, s. 63.

[8] J. Kozłowski, *„Tkacze” Hauptmanna w polskiej kulturze robotniczej. Przegląd materiałów źródłowych do roku 1914*, „Pamiętnik Literacki”, 2(LXIX)/1978, s. 227.

[9] A. Galos, *Walka*..., s. 63.

dziwych wydarzeniach, które miały miejsce w 1844 w Galicji. „Einmal gestaltete der Autor darin einen Stoff aus der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Er erinnnerte an den schlesischen Weberaufstand von 1844 und brachte – nach gewissenhaften Quellen – und Lokalstudien – mit dokumentarischer Treue die Not, Ausbeutung und wachsende Unzufriedenheit der Textilheimarbeiter im Eulengebirge auf die Bühne und schließlich deren Rebellion und Sturm auf die Fabrikantenvilla”[10]. Sam Hauptmann napisał w dedykacji dla ojca: „Jeśli Ci, kochany Ojcze, przypisuję ten dramat, to wypływa to z uczuć, które znasz i których na tym miejscu nie ma potrzeby analizować. Twoja opowieść o dziadku, który w młodych latach jako biedny tkacz siedział za krosnami, jak ci, tutaj opisani, stała się zawiązkiem mojego utworu; bez względu na to, czy utwór ten jest pełen życia, czy też zbutwiały wewnętrznie, pomieściłem w nim to najlepsze, co »biedny człek, jakim jest Hamlet« dać może”[11]. Opowieści o powstaniu tkaczy śląskich oraz wspomnienia ojca stały się dla autora inspiracją do stworzenia utworu opisującego w literacki sposób możliwy przebieg zrywu tkaczy.

Utwór Hauptmanna to przede wszystkim niezwykła charakterystyka społeczeństwa oraz relacji między poszczególnymi stanami społecznymi. Na pierwszy plan wysuwa się kontrast pomiędzy biednymi tkaczami a przedsiębiorcami. Głodni, mieszkający w wynajmowanych od chłopów chatach, pracujący za marne grosze tkacze są zestawieni z warstwą przedsiębiorców, mieszkających w przepychu w wykwintnie urządzonych domach. Już didaskalia szczegółowo opisują zarówno wystrój pokoju przedsiębiorcy Dreissigera, jak i izbę tkaczy. „Pieszyce. – Mieszkanie prywatne fabrykanta barchanu Dreissigera. Pokój urządzony luksusowo w nieco sztywnym stylu pierwszej połowy XIX wieku. Sufit, piec i drzwi białe […] Mahoniowe meble, wyścielane czerwonym ma-

[10] E. Hilscher, *Was bleibt von Gerhart Hauptmann*?, [w:] tegoż, *Neue poetische Weltbilder. Essays*, Berlin 1992, s. 10.

[11] G. Hauptmann, *Tkacze. Sztuka z lat czterdziestych XIX wieku*, przeł. W. Szewczyk, Warszawa 1955.

teriałem, mają bogate zdobienia i inkrustacje. Szafy i krzesła, w tych samych kolorach […] Wszystkie ściany pokryte są kiepskimi obrazkami w złoconych ramach. Nad sofą wisi lustro w suto złoconej, rokokowej ramie”[12]. Z kolei izba tkaczy to istne przeciwieństwo: „W ciasnej izdebce, która, od zniszczonej podłogi po sczerniały od dymu pułap, nie ma nawet sześciu stóp wysokości […] Przez dwa małe okienka po lewej, zaklejone częściowo papierem i zatkane słomą, sączy się nikłe, różowe światło zachodu. […] Światło pada również na część prawej ściany z piecem i ławą pod piecem, z barłogiem oraz długim rzędem świętych obrazków w jaskrawych kolorach. Na poręczy od pieca suszą się jakieś szmaty, za piecem nagromadzone stare, bezużyteczne graty. Na ławie przed piecem stoją stare garnki i naczynia kuchenne, na papierze suszą się obierzyny z kartofli. Z belek pułapu zwisają nici i czesanka. Obok krosien koszyczki ze szpulkami. […] O ścianę oparta wiązka łoziny. Przy drzwiach stoją dziurawe ćwierćcetnarowe kosze”[13].

Didaskalia wskazują również na wygląd bohaterów. Mowa głównie o tkaczach, którzy zostali pokazani jako wynędzniali ludzie, wymęczeni pracą za głodowe wynagrodzenie. „Światło pada na twarz, szyję i piersi staruszki. Jest to twarz szkieletu, pełna fałdów i zmarszczek, bez kropli krwi, z zapadłymi oczyma, które od bawełnianego pyłu, dymu i pracy przy świetle łojówek są zaczerwienione i łzawiące. Szyja z wolem, pełna fałdów i żył, zapadła pierś, okryta wypłowiałymi chustami i szmatami”[14].

Tkacze, niedożywieni, często głodni, pracują z nadzieją na lepszą płacę lub choćby zaliczkę. Jednak bogaty przedsiębiorca oraz jego ludzie są przekonani, że tkacze będą pracować za każdą kwotę, nawet za połowę pensji. Te przeciwstawne racje widać szczególnie dobrze w akcie pierwszym, w scenie oddawania zwojów materiału przez tkaczy oraz zapłatę. Ekspedient Pfeifer wymyśla najróżniejsze wady, aby tylko nie

[12] Tamże, s. 89.
[13] Tamże, s. 34.
[14] Tamże.

zapłacić biedakom: „Ile razy wam to już mówiłem? Musicie lepiej czyścić. Co to za partactwo? Kłaki na palec, słoma i śmiecie”[15]. Jest głuchy na argumenty dotyczące przemęczenia, chorób, braku pożywienia, odrabiania na pańskim czy wadliwych materiałów. Jeden z tkaczy, Heiber stwierdza: „W zeszłym tygodniu aż dwa dni straciłem na pańskim. Do tego moja stara leży chora w domu…”[16] Mówi też o chorej córce: „Widzisz, córkę mam chorą w domu. Przydałyby się jakieś lekarstwa”[17]. Inna tkaczka: „Już ja tam na pewno nie jestem leniwa, ale dłużej nie dam rady. Dwa razy miałam ten wypadek. Mąż ledwo zipie […] Pracujemy, ile tylko możemy. Już tyle tygodni, jak nie zmrużyłam oka”[18], a tkacz Reimann wspomina: „Zdałaby się nowa igła”[19]. Niezwykle pesymistycznie brzmią słowa tkacza Bäckera: „Wszystko jedno, gdzie człowiek zdechnie z głodu, przy krosnach czy w przykopie”[20]. Wymowna jest również scena omdlenia głodnego chłopca, który również oczekuje z innymi na swą zapłatę. Tkacze znają rodzinę chłopca: „Marnie im się wiedzie. – Chałupa im przecieka. – Kobieta nawet dwóch koszul nie ma dla tych dziewięciorga dzieci”[21]. Przedsiębiorca nie dostrzega swojej winy, głuchy na ciche jęki chłopca, proszącego o jedzenie, przyczynę omdlenia upatruje w rodzicach chłopca, którzy rzekomo wykorzystują go do pracy. „To nic poważnego. Chłopak już przyszedł do siebie. Ale chodzi o sprawę ważniejszą, o ten brak sumienia. Dziecko jest wątłe jak słomka, wystarczy chuchnąć, a już po nim. Po prostu trudno pojąć, jak ludzi… jak rodzice mogą być tak nierozsądni. Pakują dziecku na plecy dwie kopy barchanu i każą mu to dźwigać półtorej mili. Naprawdę nie do wiary”[22]. W rozmowie z pastorem Kittelhausem zadufany

[15] Tamże, s. 14.
[16] Tamże, s. 15.
[17] Tamże, s. 19.
[18] Tamże, s. 17.
[19] Tamże, s. 14.
[20] Tamże, s. 24.
[21] Tamże, s. 26.
[22] Tamże, s. 29.

przedsiębiorca stwierdza, że kiedyś tkacze byli podatni na możliwość kierowania nimi. Nie dostrzega w tym wyzysku. Uważa, że była to sytuacja bardzo korzystna dla przedsiębiorców. O rodzący się bunt tkaczy oskarża towarzystwa i komitety, które uświadomiły tkaczom im położenie. „Oczywiście, że dawniej można było nimi kierować, byli cierpliwi, przyzwoici i porządni. Byli nimi tak długo, dopóki nie zaczęli się tkaczami zajmować różni bałamutni humanitaryści. Ileż to się napracowali, by przekonać tkaczy, że nędza ich jest okropna. Niech pan sobie przypomni działalność owych różnych towarzystw i komitetów pomocy dla ulżenia nędzy tkaczy. W końcu i tkacz w to wierzy, i już ma swojego konika. Niech teraz ktoś spróbuje tu przyjść i uporządkuje mu w głowie. Już jest w ruchu! Już mruczy bez ustanku! Już nie odpowiada mu to i tamto! Chciałby teraz wszystko zmienić i przemalować!”[23]

Przedsiębiorca zarzuca tkaczom, że marnują pieniądze na wystawne pogrzeby, na które ich nie stać. Nie rozumie, że godny pochówek rodziców jest dla tkaczy ważny, że okazują tym swój szacunek dla rodzicieli. „Za pozwoleniem pańskim – oni sobie wyobrażają, że nieboszczykom należy się cześć i powinność. Jeżeli na przykład umiera któreś z rodziców, to wtedy – taki tu jest przesąd – najbliżsi potomkowie i spadkobiercy wyciągają wszystko z domu, aby tylko starczyło na pogrzeb, a czego dzieci nie dadzą, to się pożycza od najbliższego bogacza. A potem długi rosną po uszy. Zadłużeni są u wielebnego pastora, u organisty i innych, zadłużeni są za picie i jedzenie, i podobne rzeczy. Bardzo mi się podoba miłość ojcowska u dzieci, ale nie żeby potem musiały przez cale życie dźwigać zobowiązania”[24]. Wspomniany przykład to tylko jeden z elementów okazywanej rodzicom czci. Szczególnie wśród biedoty szacunek ten utożsamiono wręcz z obowiązkiem. Członkowie wspólnoty wymagali od młodych dozgonnego szacunku wobec starszych, młodzi nie kwestionowali tego stanu, przyjmując go bez skargi za swoją powinność.

[23] Tamże, s. 103.
[24] Tamże, s. 63.

Interesującą relacją przedstawioną w utworze jest stosunek między chłopami i tkaczami. Mogłoby się wydawać, że ich los jest porównywalnie trudny, jednak sytuacja tkaczy okazuje się zdecydowanie gorsza. Jak stwierdza jeden ze starych tkaczy, „To już tak jest: chłop i pan w jednym dyszlu idą. Kiedy tkacz szuka pomieszczenia, to mu chłop mówi: dam ci tę maleńką dziurę, zapłacisz porządne komorne i pomożesz mi przy sianokosach i żniwach, a jak ci się nie podoba, to idź, skądeś przyszedł. Pójdziesz do drugiego chłopa, usłyszysz to samo”[25]. Chłopi nie rozumieją sytuacji tkaczy, nie potrafią dostrzec, że każdy z nich ma inne odrębne obowiązki. Oceniają tkaczy przez pryzmat własnych umiejętności. „Och, wy zgłodniałe ścierwa, a do czego wy się nadajecie? Umiecie ziemię zaorać? Pociągnięcie równo plug? Naładujecie owsem wóz? Próżnować i wylegiwać się przy babach – w to wam graj, gówniarze! Nie ma z was pożytku żadnego…”[26]

Według mnie współczesnym słowem-kluczem utworu staje się hasło „rewolucja”. Nie pada ono często w utworze, pojawia się właściwie dwa razy. Pastor Kittelhaus na wieść o pobiciu komisarza oraz poturbowaniu i przegnaniu żandarma przez tkaczy stwierdza: „To byłaby rewolucja”[27]. Chirurg Schmidt w trakcie odwiedzin u ojca Hilsego tak opisuje zachowanie zbuntowanych tkaczy: „Co tych ludzi, do diabła, tak opętało, ojcze Hilse? Szaleją jak stado wilków! Robią rewolucję, rebelię, buntują się, rabują, plądrują… Milcia!”[28] Pomimo że termin pojawia się sporadycznie na kartach utworu, sztuka przesycona jest tematem rewolucji: niezadowoleni, zbuntowani tkacze, próbujący wymierzyć własną sprawiedliwość, ich nasycone emocjami rozmowy. Ma się nieodparte wrażenie, że utwór to spójny i wyrafinowany opis rewolucji. Odbiorca poznaje jej przyczyny, wraz z tkaczami dojrzewa do jej przeprowadzenia, słyszy argumenty zarówno pokrzywdzonych, jak i krzywdzacych.

[25] Tamże, s. 73.
[26] Tamże.
[27] Tamże, s. 105.
[28] Tamże, s. 125.

Rewolucja w tym przypadku „jest […] heroiczną walką nowego ze starym, zmaganiem […] idei ze starym porządkiem”[29]. Tkacze pragną zmiany, nowego ładu. Swój zryw postrzegają jako zapowiedź (możliwość) przełomu w życiu. „rozszerzona metafora rewolucji powstaje w wyniku połączenia jakobińsko-bolszewickiego mitu rewolucji z koncepcją linearnego postępu – otrzymujemy w efekcie tezę o przełomowości rewolucji”[30].

Sami tkacze postrzegają udział w zrywie jako przejaw odwagi lubjako obowiązek. Ojciec chrzestny Gottlieba, Baumert, namawia go do udziału w zrywie, tłumacząc to wspólnym interesem: „Chrzestny Baumert także był. Powiedział mi: »Weź kawał drąga w garść, boś taki sam głodomór jak wszyscy«. Mówił mi nawet tak: »Powiedz swojemu ojcu…« Mam wam powiedzieć, ojcze, żebyśmy do nich przyszli, i pomogli im ukarać fabrykantów za te zdzierstwa. »Idą teraz inne czasy – powiedział – teraz będzie z nami, tkaczami całkiem inaczej! Musimy wszyscy pójść razem i pomagać! Co niedzielę będziemy teraz mieli z pół funcika mięsa, a w każde święto jeszcze kiszkę z kapustą. Wszystko się teraz zmieni« – powiedział mi jeszcze”[31]. Podobne stanowisko przedstawia żona Gottlieba, która wręcz nazywa męża od tchórzem. „Jesteście tchórze! Szmaty, nie mężczyźni! Ślimaki takie, splunąć tylko na was! Niedołęgi, uciekacie przed dziecinną grzechotką. Trzy razy dziękujecie za porcję batów! Tak wam już wyschło w żyłach, że nie umiecie się już nawet rumienić ze wstydu. Trzeba by wziąć bata, wysmagać was, to by wam trochę krzepy weszło w zgniłe kości!”[32] Widząc zaangażowanie żony i obawiając się o jej życie, Gottlieb decyduje się wziąć udział w rebelii.

Wersja książkowa nie ukazuje samego przebiegu rewolucji. Odbiorca jest świadomy, że tkacze wyszli na ulicę, że plądrują domy

[29] W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 47.

[30] Tamże, s. 50.

[31] G. Hauptmann, *Tkacze*…, s. 127.

[32] Tamże, s. 129.

przedsiębiorców. Nie widać jednak konkretnych czynów, o wszystkim czytelnik dowiaduje się z relacji bohaterów (tkaczy), którzy emocjonalnie opowiadają, co się wydarzyło. Wspomniany niemy film pokazuje jej możliwy scenariusz. Odbiorca widzi rozwścieczony tłum tkaczy niszczących mienie przedsiębiorców. Każdy z robotników stara się coś robić, nikt nie stoi bezczynnie. Czytając dramat czytelnik nie zawsze jest w stanie wyobrazić sobie, jaki wymiar mogłaby mieć rebelia. Dopiero wizja reżysera umożliwia odzwierciedlenie takiej sytuacji.

Projekcja filmu w zabrzańskim Szybie Maciej stała się pretekstem, aby spojrzeć na utwór Hauptmanna z nowej, współczesnej perspektywy. Niewątpliwie jego odczytanie z perspektywy ruchu robotniczego należy już do przeszłości. Dziś powinno się go rozpatrywać inaczej. Wydaje się, że spojrzenie na *Tkaczy* przez pryzmat rewolucji jest ważną interpretacją tego trochę zapomnianego utworu. Warto przy tym zastanowić się nad samą kwestią rewolucji, nad tym, jakie czynniki mogą ją wywołać, jakie może przynieść konsekwencje oraz jak nie dopuścić do jej wybuchu. Bo jak powiada Arystoteles, „Rewolucje walczą o wielkie sprawy, ale wynikają z drobiazgów".

Bibliografia

Białek E., J. Pacholski, P. Niemiec (red.), *Carl i Gerhart Hauptmann – dzieło i modele jego odbioru*, Wrocław 2012.

Borek M., *Powstanie tkaczy śląskich: historia i literacka wizja Gerharta Hauptmanna*, [w:] E. Białek, J. Pacholski, P. Niemiec (red.), *Carl i Gerhart Hauptmann – dzieło i modele jego odbioru*, Wrocław 2012, s. 265–274.

Drewniak B., *Jubileusz Gerharta Hauptmanna*, [w:] *Kultura w cieniu swastyki*, Poznań 1969, s. 261–279.

Galos A., *Walka o wystawienie „Tkaczy" Hauptmanna*, „Zeszyty Wrocławskie", 2/1952, s. 61–67.

Hauptmann G., *Tkacze. Sztuka z lat czterdziestych XIX wieku*, przeł. W. Szewczyk, Warszawa 1955.

Hilscher E., *Was bleibt von Gerhart Hauptmann*?, [w:] tegoż, *Neue poetische Weltbilder. Essays*, Berlin 1992, s. 7–27.

Honsza N., *Gerhart Hauptmann. Mity i rzeczywistość*, [w:] *W kręgu literatury niemieckiej*, Katowice 1968, s. 181–195.

Honsza N., K. A. Kuczyński, A. Stroka (red.), *Gerhart Hauptmann w krytyce polskiej 1945–1990*, Wrocław 1992.

Koczy K., *Hauptmanniana*, Katowice 1971.

Koprowski J., *Kłopoty z Gerhartem Hauptmannem*, [w:] tegoż, *Z południa i północy*, Katowice 1963, s. 95–104.

Kozłowski J., *„Tkacze" Hauptmanna w polskiej kulturze robotniczej. Przegląd materiałów źródłowych do roku 1914*, „Pamiętnik Literacki", 2(LXIX)/1978, s. 227–242.

Mann T., *Gerhart Hauptmann*, [w:] tegoż, *Eseje*, Warszawa 1964, s. 459–471.

Szewczyk W., *Gerhart Hauptmann w świetle i mrokach*, [w:] tegoż, *Dramaturgia niemiecka*, Warszawa 1954, s. 7–75.

Szewczyk W., *Gerharta Hauptmanna droga przez ciemności*, [w:] tegoż, *Literatura niemiecka w XX wieku*, Katowice 1964, s. 261–280.

Wrzosek W., *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

Żygulski Z., *Gerhart Hauptmann – człowiek i twórca*, Łódź 1968.

KRONIKA NAUKOWA

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Jerzy Grzybowski
Uniwersytet Warszawski
jgrzybowski@uw.edu.pl

Międzynarodowa konferencja naukowa *Narody Europy Środkowo-Wschodniej wobec wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej latem 1941 roku*

Warszawa 11 października 2016

11 października 2016 roku w Warszawie odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Narody Europy Środkowo-Wschodniej wobec wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej latem 1941 roku". Organizatorami były Instytut Pamięci Narodowej i Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk. W sympozjum wzięli udział badacze z Polski i Ukrainy zajmujący się problemami drugiej wojny światowej. Konferencja była znakomitą okazją do poruszenia wielu dotąd mało znanych i niezbadanych epizodów z historii narodów Europy Środkowo-Wschodniej w przededniu wybuchu oraz w początkowej fazie wojny między dwoma totalitaryzmami – niemieckim i sowieckim.

Poruszane przez prelegentów zagadnienia podzielono na cztery bloki tematyczne. Pierwszą sesję poświęcono ofiarom zbrodni niemieckich i sowieckich. Ihor Derevyannyy z Muzeum Pamięci Narodowej „Więzienie przy Łąckiej" zaprezentował referat na temat masowych egzekucji więźniów we Lwowie 22–28 czerwca 1941 roku w świetle dokumentów sowieckich służb bezpieczeństwa. Michał Butkiewicz pokazał zbrodnię NKWD na więźniach w Oszmianie jako przykład eksterminacji

ludności cywilnej na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej. Hubert Kuberski z Instytutu Studiów Politycznych PAN przedstawił kwestie związane z niemiecką koncepcją „akcji samooczyszczających". Natomiast Grzegorz Berendt z Instytutu Pamięci Narodowej omówił udział kawalerii SS w akcjach przeciwko ludności cywilnej na Polesiu latem 1941 roku.

Druga sesja była poświęcona aspiracjom niepodległościowym narodów Europy Środkowo-Wschodniej w czasie wojny niemiecko-sowieckiej. Podczas tej sesji zaprezentowano trzy referaty: Jerzego Grzybowskiego (Uniwersytet Warszawski) „Postawy działaczy białoruskiego ruchu narodowego wobec wybuchu wojny między III Rzeszą a Związkiem Sowieckim w czerwcu 1941 r."; Pawła Stefanka (Uniwersytet Marii Curie-Składowskiej w Lublinie) „Estończycy wobec III Rzeszy i ZSRS"; Marty Haryshko (Narodowa Akademia Nauk Ukrainy) „Doświadczenia kobiet w grupach ekspedycyjnych OUN w 1941 r."

Tematem sesji trzeciej była propaganda i postawy społeczne mieszkańców regionu. Sebastian Piątkowski z Instytutu Pamięci Narodowej omówił kwestie propagandowego obrazu Związku Sowieckiego w polskojęzycznej prasie niemieckiej na terenie Generalnego Gubernatorstwa w pierwszym półroczu działań na froncie wschodnim. Referat Marcina Przegiętki (Instytut Pamięci Narodowej) był poświęcony przełomowi 1941 roku w sprawozdaniach sytuacyjnych gestapo w rejencji ciechanowskiej. Maria Ferenc-Piotrowska z Uniwersytetu Warszawskiego poruszyła w swoim referacie temat reakcji mieszkańców getta warszawskiego na wybuch wojny niemiecko-sowieckiej. Karolina Panc z Uniwersytetu Warszawskiego przedstawiła temat migracji „bieżeńców" żydowskich po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej.

Ostatnia, czwarta, sesja dotyczyła stosunków między narodami regionu w latach 1941–1945. W trakcie sesji poruszono następujące tematy: Paweł Rokicki (Instytut Studiów Politycznych PAN) omówił polsko-litewsko-białoruską rywalizację o przejęcie lokalnej administracji na terenach północno-wschodniej Polski w początkach okupacji niemieckiej. Zbigniew Palski (Instytut Studiów Politycznych PAN)

zaprezentował kwestię postaw ludności ukraińskiej po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej. Referat Michała Urbana (Uniwersytet Jagielloński) dotyczył wydarzeń lata 1941 w dzisiejszej współczesnej pamięci zbiorowej Ukraińców ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu kulturowego i polityki pamięci.

Konferencja umożliwiła świeże spojrzenie na kwestie, które mimo upływu czasu nie przestają budzić zainteresowania zarówno specjalistów, jak i zwykłych miłośników historii. Do tych zagadnień należą m.in.: zbrodnie niemieckie i sowieckie na ludności cywilnej, stosunki narodowościowe i postawy elit politycznych i społeczeństw w regionie na początku wojny między III Rzeszą a Związkiem Sowieckim. Wygłoszone referaty wywołały żywą dyskusję uczestników. Niewątpliwie konferencja nie wyczerpała wszystkich zagadnień związanych z problematyką, której była poświęcona. Należy więc żywić nadzieję, iż w kolejnych latach spotkania naukowe poświęcone tej tematyce będą kontynuowane.

Przegląd Środkowo-Wschodni, 2, 2017
ISSN 2543-618X

Вячаслаў Швед
Uniwersytet Warszawski
Cronon56@gmail.com

Міжнародная навуковая канферэнцыя *Францішак Скарына і традыцыі беларускай асветы*

Варшава, 18 лістапада 2016 г.

У 1517 г. у Празе бацька беларускай пісьменнасці, гуманіст і друкар Францішак Скарына выдаў у асабістым перакладзе адну з кніг Старога Тэстамента – псалтыр. А таму ў наступным годзе будзе адзначацца 500- годдзе беларускага друку, асветніцтва і будзе нагода яшчэ раз успомніць пра вялікага чалавека. ІІ канферэнцыя Цэнтра Беларускіх Студый (ЦБС) пры Цэнтр па даследаваннях Усходняй Еўропы Варшаўскага ўніверсітэта, якая прайшла 18 лістапада 2016 г. пад назвай "Францішак Скарына і традыцыі беларускай асветы", была, відаць, першай у чарзе юбілейных канферэнцый.

З зацікаўленасцю слухалі ўдзельнікі канферэнцыі запрошаных мінскіх гасцей – кандыдата філасоўскіх навук Алеся Жлутку і кандыдата культуралогіі, намесніка дырэктара НББ Алеся Сушу. Першы раскрыў "Дацкі след у біяграфіі Францішка Скарыны", а другі прадставіў "Спадчыну Скарыны ў свеце: час збіраць камяні". Аказваецца, што з 520 асобнікаў скарынаўскай спадчыны ў Беларусі знаходзяцца толькі 10 (5 з іх – у Нацыянальнай бібліятэцы Рэспублікі Беларусь). Астатнія трэба шукаць у Расіі, Украіне і Германіі.

Ад Кафедры міжкультурных даследаванняў Цэнтральнай і Усходняй Еўропы Факультэта прыкладной лінгвістыкі Варшаўскага ўніверсітэта выступілі прафесар, доктар гістарычных навук Вячаслаў Швед і др габ. Юры Грыбоўскі. Швед распавёў пра гродзенскую каралеўскую друкарню і яе выданні ў 1775–1795 гг., успомніўшы А. Тызенгаўза, М. Пачобута-Адляніцкага (як друкара), кіраўнікоў друкарні і яе прадукцыю (газеты, гаспадарскі каляндар і мастацкія кнігі). Грыбоўскі ў дакладзе "Беларуская культурніцка-асветніцкая дзейнасць у Генеральнай крузе Латвія (1941–1944 гг.)" асвятліў праблемы звязаныя з малавядомымі старонкамі з гісторыі беларусаў Латвіі падчас нямецка-фашысцкай акупацыі.

Большасць выступоўцаў прадстаўляла Цэнтр беларускіх студый. "Сацыя-культурную прастору Полацка, канец 15 – сярэдзіна 16 ст." апісаў з паказам слайдаў Генадзь Семянчук. Усе шукалі "дзе гэтая вуліца, дзе гэты дом", у якім жылі Скарыны, а потым разам з доктарам гістарычных навук Святланай Куль-Сяльверставай займаліся "Лічэннем часу ў эпоху Скарыны". Як заўсёды арыгінальна выступіў па тэме "Міфалагізацыя Скарыны ў беларускім нацыянальным і афіцыёзным гісторыяпісанні" кандыдат гістарычных навук Генадзь Сагановіч. З ім падыскутавалі пра стварэнне міфаў і легендаў у айчыннай гісторыі на розных этапах жыцця грамадства.

Са сваёй любімай праблемай выступіла кандыдат гістарычных навук Інна Соркіна – "Навучальныя ўстановы ў мястэчках Беларусі ў паўсядзённым жыцці іх жыхароў (канец XVIII – пачатак XX ст.". Паказаныя слайды паглыбілі веды прысутных па названай тэме. Кандыдат гістарычных навук Сяргей Токць прадставіў "Беларускамоўную кнігу для сялянства ў XIX – пачатку XX ст.". Два наступных даклады былі з аднаго часовага перыяду: доктар гістарычных навук Алесь Смалянчук пазнаёміў з "Пытаннямі асветы і адукацыі ў дзейнасці Беларускага Нацыянальнага камітэту (сакавік – ліпень 1917 г.)", а Андрэй Чарнякевіч гаварыў пра выдавецкую дзейнасць БНР. Апошнія два даклады былі прысвечаны наступным пытанням:

“Удзел беларускай дзяржавы ў кнігадруку на польскай мове і польскім школьніцтве ў Беларусі” (кандыдат гіст. навук Тадэвуш Гавін) і “Біблія ў штодзённым жыцці евангельскіх хрысціян-баптыстаў у БССР” (магістр Таццяна Касатая).

Мадэратарамі канфрэнцыі былі доктар гістарычных навук кіраўнік ЦБС Алесь Краўцэвіч і Сяргей Токць. Удзельнікі канферэнцыі адзначылі добрую якасць прадстаўленых рэфератаў і іх тэматыку, якая хаця храналагічна ахапіла час ад сярэднявечча да сёняшняга дня, але лагічна была звязана паміж сабой. Прысутнічаючыя выкладчыкі і студэнты ВУ актыўна ўдзельнічалі ў дыскусіях. Сябры ЦБС выказвалі погляд аб лепшым узроўні II канферэнцыі Цэнтра Беларускіх Студый у параўнанні з першай, якая, праўда, мела меньш навуковы характар, бо мэтай яе было прадставіць навуковую зацікаўленасць сяброў Цэнтра. Усе, каго зацікавілі прачытаныя рэфераты змогуць даведацца больш пасля іх публікацый у штогадавіку ЦБС.

Projekt okładki
Paweł Patelski

Ilustracja na okładce
autor nieznany, miniatura z ewangeliarza Ottona III, ok. 1000 r.

Realizacja wydawnicza
Akant (akant@home.pl)

Wydawca
Uniwersytet Warszawski
Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej
ul. Szturmowa 4, 02-678 Warszawa

© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors, 2017

ISSN 2543-618X

Adres redakcji
Uniwersytet Warszawski
Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej
ul. Szturmowa 4, 02-678 Warszawa
psw@uw.edu.pl
www.psw.uw.edu.pl

Wszystkie artykuły są recenzowane.
Wersja pierwotna czasopisma: papierowa
Nakład: 105 egz.

W następnym numerze m.in.:

Leszek Szaruga, *Tożsamość Międzymorza – Zachód*

Ryszard Derdziński, *O pruskich korzeniach J.R.R. Tolkiena*

Viktar Korbut, *Postać Franciszka Skaryny i innych drukarzy z Wielkiego Księstwa Litewskiego na łamach prasy białoruskiej w latach 1906–1919*

Marcin Niemojewski, Katechizm *Martynasa Mažvydasa – narodziny litewskiego słowa drukowanego*

Magdalena Dąbrowska, *Pankratija Sumarokowa wkład w rozwój czasopiśmiennictwa rosyjskiego*

Monika Grącka, *Wokół podmiotów politycznej socjalizacji związanej z rosyjskim ruchem narodnickim*

ISSN 2543-618X