

Romantyzm środkowoeuropejski
w kontekście postkolonialnym
cz. II



seria
Projekty Komparatystyki
(Polskie Stowarzyszenie Komparatystyki Literackiej)

Komitet redakcyjny:

Andrzej Hejmej (przewodniczący),
Adam F. Kola, Michał Kuziak,
Marta Skwara, Ewa Szczęsna

W przygotowaniu:

- Łukasz Kołoczek, *Być czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*
- *Narodowe, regionalne, kontynentalne, światowe – literatury i dyskursy o literaturach*, red. M. Skwara

Romantyzm środkowoeuropejski
w kontekście postkolonialnym
cz. II

redakcja naukowa
Michał Kuziak, Bartosz Maciejewski

Projekty
Komparatystyki

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski
ze środków grantu NPRH *Romantyzm środkowoeuropejski
w kontekście postkolonialnym*, 12H 12 0058 81



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac
Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2016

ISBN 97883-242-3008-2
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzent
Prof. dr hab. Jarosław Ławski

Opracowanie redakcyjne
Pe eł

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Spis treści

Michał Kuziak , Komparatystyka i postkolonializm. Wprowadzenie	5
Maciej Michalski , Słowianofilstwo polskie pierwszej połowy XIX wieku o religii przodków. Rekonesans w dyskursie postkolonialnym	23
Daniel Kalinowski , Brodziński skolonizowany?	37
Damian Kubik , Dziewiętnastowieczna Słowiańszczyzna południowa wobec opozycji <i>Slavia – Europa</i>	55
Anna Marta Dworak , Polskość w mocy obcych żywiołów – o demontażu dyskursu okcydentalistycznego w pismach Edwarda Dembowskiego	69
Arent van Nieukerken , Przeznaczenie narodów zachodniosłowiańskich w oczach Aleksieja Chomiakowa. Perspektywa postkolonialna	83
Helena Markowska , Mendog w literaturze polskiej pierwszej połowy XIX wieku. Perspektywa postkolonialna	101
Magdalena Siwiec , Romantyczne arcykryle orientalne – <i>Sonet</i> krymskie i <i>Les Orientales</i>	115
Dirk Uffelmann , (Nad)kompensacja wymuszonej emigracji: <i>Księgi</i> Mickiewicza, czyli jeszcze raz o resentymentach antykolonialnym	131
Barbara Stelmaszczyk , Romantyzm polski między Wschodem a Zachodem Europy. Narracja Norwida w grze o tożsamość narodu . .	151
Sławomir Rzepczyński , Inteligencja polska w projekcie dekolonizacyjnym Norwida	171
Paweł Bukowiec , Powtórzenie w <i>Quidamie</i> Cypriana Norwida: perspektywa postkolonialna?	187

Iwona Węgrzyn , Nieoczywiste korzyści z teorii postkolonialnych w badaniach nad polskim wiekiem XIX. Przypadek Michała Grabowskiego	199
Mariya Bracka , Peryferyjne narracje kolonialne: <i>casus</i> pisarzy pogranicza polsko-ukraińskiego połowy XIX wieku	217
Elżbieta Dąbrowicz , Raporty o „stanie niewoli”. Z pism Adama Jerzego Czartoryskiego i Karola Boromeusza Hoffmana	233
Tomasz Ewertowski , Hybrydyczność a literackie obrazy poturczenia i rusyfikacji w romantyzmie serbskim i polskim	249
Wacław Forajter , O patriotach, włościanach i synach Szamila. Głosy do literatury „kaukaskiej”	267
Ewa Wojciechowska , Tyszyński, piękny negr i uniwersalność	287
Paulina Abriszewska , Inny jako maska? <i>Pioska Murzyna</i> Teofila Nowosielskiego – studium przypadku	301
Maciej Junkiert , <i>Black Athena</i> po polsku – wokół dziewiętnastowiecznych sporów starożytnicznych	315
Eliza Kącka , „Obywatel świata” czy „człowiek prowincji”? Samoświadomość kultury polskiej w wypowiedziach Stanisława Brzozowskiego a dyskurs postkolonialny	333
Grzegorz Marzec , Logika spóźnionego postkolonializmu. Przypadek Jarosława Marka Rymkiewicza	349
Wojciech Hamerski , <i>Why so serious?</i> O <i>Dziadach</i> Radosława Rychcika ...	373
Agnieszka Korniejenko , Propagandowe oblicza Tarasa Szewczenki ...	385
Dorota Kołodziejczyk , Naród, wyobrażenia, produkcja: materializm kulturowy w ujęciu postkolonialnym	397
Indeks nazwisk	419

Maciej Michalski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Słowianofilstwo polskie pierwszej połowy XIX wieku o religii przodków. Rekonesans w dyskursie postkolonialnym

Dziewiętnastowieczne zainteresowanie średniowieczną przeszłością Słowian jest fenomenem kulturowym, który nie tylko fascynuje, lecz także prowokuje szereg pytań. Zrodziły się one z refleksji medialistycznej, a dotyczą m.in. relacji między wyobrażonym kształtem przeszłości a jej historycznym czy, precyzyjniej mówiąc, źródłowym obrazem. Rozbieżności między tymi dwoma sposobami postrzegania przeszłości były obecne od początku refleksji historycznej, ale przypuszczalnie po raz pierwszy zostały skodyfikowane w dziewiętnastowiecznym historyzmie. W tym kontekście słowianofilstwo nie było odosobnionym nurtem intelektualnym. W Europie od schyłku wieku XVIII po koniec wieku XIX można mówić – przyjmując dużą dozę uogólnienia – o swoistej etnofilii, występującej w różnych postaciach i w różnym natężeniu w Niemczech, Wielkiej Brytanii, Francji, Rosji, na południu Europy, ale również na Bałkanach. Zrodzone na bazie oświeceniowych idei zainteresowanie początkami etnosów i narodów europejskich przerodziło się w drugiej połowie XIX wieku w ruchy narodowe i nacjonalistyczne, które wielokrotnie zmagaly się z – niekiedy trudnymi do zaakceptowania – rozbieżnościami pomiędzy wyobrażonymi początkami wspólnoty a źródłowymi (historycznymi) przekazami o nich¹.

¹ Zob. m.in. A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wrocław 1999 (zwł. rozdział II).

W kontekście tak zarysowanych procesów tożsamościowych, słowianofilstwo było częścią szerszej refleksji nad początkami wspólnot etnicznych. Podobnie też jak w przypadku innych etnofilii w słowianofilstwie mamy do czynienia z manifestowanym zainteresowaniem religią przodków, w tym wypadku natywnymi, etnicznymi czy, jak niektórzy wolą, rodzimymi wierzeniami wspólnot słowiańskich².

Dziewiętnastowieczni słowianofile dostrzegali większość problemów, które i dziś nękają historyków religii Słowian. Narzekano na szczupłość przekazów źródłowych i ich jednorodność. Wskazywano na brak jakichkolwiek informacji na temat religii przodków, które pochodziłyby od samych Słowian. Obsesyjnie chwytało się zatem każdego przekazu, który mógłby w jakikolwiek sposób uzupełnić informacje na temat mitologii słowiańskiej, kultu czy doktrynalnego ujęcia religii pogańskiej. Pomimo tej mizerii materiałów źródłowych i – zaznaczę to od razu – koncepcji religioznawczych próbujących opracować te przekazy, to właśnie refleksja nad natywną religią Słowian stała się jednym z ważniejszych elementów wyróżniających tożsamość słowiańską w refleksji pierwszej połowy XIX wieku³.

W poniższym tekście chciałbym podjąć próbę sprawdzenia, w jaki sposób refleksja polskich słowianofilów na temat religii Słowian wpisuje się w dyskurs postkolonialny, a rozwijając ten problem, poszukając odpowiedzi na pytanie, czy aplikacja teorii postkolonialnych do rozważań nad polskim słowianofilstwem wnosi nowe elementy do zrozumienia i wyjaśnienia tego nurtu życia intelektualnego pierwszych dziesięcioleci XIX wieku.

Do dobrze ugruntowanych teorii postkolonialnych należy koncepcja orientalizmu Edwarda Saïda⁴. Była ona już wykorzystywana w kontekście słowianofilskim przez Marię Janion⁵ i częściowo przez Monikę

² Warto przy tym dodać, że pojawiające się niekiedy współcześnie określenie religii słowiańskich jako wierzeń pogańskich ma najczęściej charakter deskryptywny, odróżniający od chrześcijaństwa, choć w przeszłości posiadało ono przede wszystkim ładunek wartościujący.

³ Na ten temat w kontekście polskich słowianofilów zob. J. Kurczak, *Historiozofia nadziei. Romantyczne słowianofilstwo polskie*, Łódź 2000, s. 70–78; zob. też M. Michalski, *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej*, Poznań 2013, s. 162–173.

⁴ Zob. E. Saïd, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

⁵ Zob. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006; M. Rudaś-Grodzka, *Sfinks słowiański i mumia polska*, Warszawa 2013.

Rudaś-Grodzką. Wśród wielu wątków poruszanych przez Saida pojawia się kwestia reprezentacji Wschodu w kulturze Zachodu. Zakładając spory margines uproszczenia, należy podkreślić, że w odniesieniu do reprezentacji mówimy nie o „Wschodzie”, ale o „obrazie Wschodu”, czyli o Oriencie właśnie. Rzecz jasna, koncepcja orientalizmu wykracza daleko poza pojęcie reprezentacji. Można też przyjąć, że kategoria ta wiąże się z inną koncepcją odnoszącą się do słowianofilskiej refleksji nad natywną religią Słowian, a mianowicie z medievalizmem. W rozważaniach z tego obszaru badań nad kulturą, kwestia „obrazu wieków średnich” jest kluczowa. Instrumentalne i instytucjonalne uwarunkowania obydwu nurtów refleksji – orientalizmu i medievalizmu – wydają się jeśli nie tożsame, to przynajmniej znacząco podobne. Odnosi się to do częstej obecności orientalizmu i medievalizmu w praktyce uniwersyteckiej, instytucjach kultury, nurtach sztuki i literatury⁶.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowych kwestii, warto wspomnieć o kilku generaliach. Powstające w wieku XIX opisy religii Słowian traktowały ją jako monolityczny i dość homogeniczny zespół wierzeń i praktyk. Nawet jeśli zwracano uwagę na różnice, tłumaczono je lokalnymi odrębnościami kulturowymi i antropologicznymi; nie traktowano tych odmienności jako dowodu na istnienie różnych typów religii. Warto pamiętać także, że przekazy (historycy powiedzieliby „źródła historyczne”), z których korzystano podczas konstruowania obrazów religii pogańskich Słowian, powstały pomiędzy VI a XII wiekiem, a geograficznie pochodzą z obszarów rozciągających się od środkowego Dunaju po Bałtyk i od Łaby po dolny Dniepr. Nawet tak rozległy chronologiczno-geograficzny horyzont informacji źródłowych nie skłaniał słowianofilów do rezygnacji z dogmatycznego przekonania o jednorodnym charakterze religii słowiańskich. Pogląd ten bowiem nie wynikał z analizy materiału źródłowego, ale – jak pisała Justyna Kurczak – był przedmiotem wiary⁷.

Refleksja nad pogańską religią Słowian prowadzona była przez polskich słowianofilów w omawianym okresie zasadniczo w trzech nur-

⁶ Zob. E. Said, *op. cit.*, s. 29–33. Na temat medievalizmu i jego kulturowej roli zob. w języku polskim *Oblicza medievalizmu*, red. A. Dąbrowka, M. Michalski, Poznań 2013 (zwłaszcza *Wstęp*, w którym znajdują się liczne odwołania do literatury przedmiotu). Zob. też. K. Biddick, *The Shock of Medievalism*, Durham–London 1998, s. 1–4.

⁷ Badaczka nazywa polskich słowianofilów pierwszej połowy XIX wieku „gorliwymi wyznawcami Słowiańszczyzny”. J. Kurczak, *op. cit.*, s. 73.

tach. Pierwszy i, jak się wydaje, najpowszechniej występujący przedstawiał ją w retoryce opisu etnograficznego. Wywodził się on z oświeceniowego sposobu przedstawiania ludów, a w polskiej historiografii jako pierwszy zastosował go Adam Naruszewicz w *Historii narodu polskiego*⁸. W wydanym po śmierci autora pierwszym tomie tego dzieła znalazł się opis religii Słowian wraz z katalogiem bóstw oraz opisem praktyk kultowych⁹. W tej narracji dominowało przekonanie, że religia była elementem krajobrazu kulturowego przodków i, podobnie jak – przykładowo – specyficzny sposób budowania domostw czy specyficzna organizacja społeczna, wraz z kilkoma innymi swoistymi elementami życia Słowian, stanowiła składnik ich kultury. Klasyczny obraz tego typu stworzył Ignacy Benedykt Rakowiecki, który we wstępie do wydania *Prawdy ruskiej* z 1820 roku zamieścił obszerny rys obyczajów ludów słowiańskich, w którym jeden z rozdziałów został poświęcony religii z opisem bóstw, miejsc kultu i obrzędów religijnych¹⁰. Podobną narrację przedstawił też Wawrzyniec Surowiecki w rozprawie *Śledzenie początku narodów słowiańskich*, czytanej na posiedzeniu Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w 1824 roku, opublikowanej w „Rocznikach” Towarzystwa, a następnie samodzielnie¹¹. Można zaryzykować stwierdzenie, że te dwa opisy stanowiły wzorzec, powielany wielokrotnie, niekiedy skracany i parafrazowany, ale stale obecny w piśmarstwie tego okresu. Etnograficzny, czy jak dziś można by go chyba precyzyjniej określić, antropologiczny obraz religii Słowian charakteryzował się silnym osadzeniem w przekazach źródłowych,

⁸ Pierwszy tom *Historii narodu polskiego* A. Naruszewicza został wydany w Warszawie w 1824 roku, a następnie w zmienionej edycji w Lipsku w 1836 roku. W niniejszym artykule korzystam z wydania warszawskiego.

⁹ Zob. A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. 1, cz. 2, Warszawa 1824, s. 313–495.

¹⁰ Zob. I.B. Rakowiecki, *Prawda ruska czyli Prawa Wielkiego Xięcia Jarosława Władymirowicza tudzież [...] poprzedza Rys historyczny zwyczajów, obyczajów, religij, praw y języka dawnych słowiańskich i słowiańsko-ruskich narodów*, t. 1, Warszawa 1820, s. 21–45.

¹¹ Zob. W. Surowiecki, *Śledzenie początku narodów słowiańskich. Rosprawa czytana na publicznem posiedzeniu Królewsko-Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w dniu 24 stycznia r. 1824 [...]*, „Roczniki Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk” 1824, t. 17, s. 165–357; to samo oddzielnie z nową paginacją, Warszawa 1824; przedruk fotooffsetowy, Warszawa 1964. W niniejszym artykule korzystam z wydania samodzielnie. Opis religii Słowian znajduje się na s. 128–149.

dążeniem do obiektywizmu i unikaniem ocen etycznych czy moralnych, odnoszących się do religii przodków. Całościowy obraz kultury Słowian miał jednakże silnie idealizujący koloryt.

Drugi nurt opowieści o religii pogańskich Słowian skupiał się głównie na momencie chrystianizacji. Instruktażowym przykładem jest w tym wypadku artykuł Józefa Jaroszewicza, opublikowany anonimowo w „Dzienniku Warszawskim” w 1826 roku pt. *O wpływie religii chrześcijańskiej na cywilizację Słowian*¹². Czasy przedchrześcijańskie zostały zarysowane przez autora jako okres, w którym panowały zaborony, a społeczności pozostawały w stanie „zaciemnienia” moralnego i intelektualnego. Religia chrześcijańska zyskała w takim opisie status uniwersalnego dostarczyciela powszechnej szczęśliwości, a rozwój ludzkości wszystkimi torami zmierzał do przełomowego zdarzenia, jakim, według autora, był chrzest. W takim ujęciu okres przedchrześcijański stanowił swego rodzaju przygotowanie do przyjęcia chrześcijaństwa. Stąd też sam akt konwersji przebiegał w tych opisach bezkonfliktowo, a szczęśliwi poganie z wdzięcznością przyjmowali nową, doskonalszą pod każdym względem religię. Jaroszewicz pisał życzeniowo: „nauka chrześcijańska czyniła zadość wszelkim głównym potrzebom duszy człowieka. Dlaczegoż Słowianie nie mieli przyjąć z łatwością tej nowej wiary, która zarazem do ludzkiego serca i rozumu przemawiała?”¹³.

W opisie tym tkwiła jednakże wyraźna niekonsekwencja. Owo ewolucyjne, poprzedzone długimi przygotowaniem, przejście od pogaństwa do chrześcijaństwa było jednocześnie głębokim przełomem, przeobrażającym sposób życia, świadomość, symbolikę, a generalnie kulturę, społeczności, których dotyczyło. Ten głęboki przełom spotykał się w tekstach omawianego typu z przekonaniem o „naturalnym” przejściu ze świata pogańskiego do chrześcijańskiego. W pewnym sensie pogląd taki głosił również Adam Mickiewicz, który w wykładach paryskich wskazał, że Słowianie mieli w gruncie rzeczy chrześcijańską duszę, więc ich konwersja przebiegała bezproblemowo.

Mickiewicz, opisując relację między ludami słowiańskimi a chrześcijaństwem, widział ją jako symbiotyczną. Dzieje Słowian były w jego oczach dziejami długotrwałej chrystianizacji, zarówno w historycznych kategoriach decyzji o konwersji, jak i w kategoriach symbolicznych,

¹² Zob. [J. Jaroszewicz], *O wpływie religii chrześcijańskiej na cywilizację Słowian*, „Dziennik Warszawski” 1826, t. 6, nr 18, s. 97–135.

¹³ *Ibidem*, s. 111.

organizowania słowiańskiego ducha. Przykładowo, wypowiadając się na temat Dacji, bajecznej, ale i historycznej krainy, mówił: „chrześcijaństwo miało przekroczyć tę zaporę [tj. linię Dunaju – przyp. M.M.] i opanować wszystkie te ludy, tak odległe i tak mało znane. Chrześcijaństwo, postawiwszy stopę na tym gruncie, szerząc swój wpływ z jednej strony ku Dunajowi i Donowi, a z drugiej ku Wiśle, zdołało stopniowo podbić i zorganizować całą niezliczoną ludność słowiańską. Tutaj więc zaczyna się historia rodu słowiańskiego, tu jest kolebka [jego] chrześcijaństwa”¹⁴. Wyraźnie można dostrzec w tych słowach myśl, według której chrześcijaństwo porządkowało niezorganizowane pogaństwo słowiańskie. Inaczej mówiąc: bez chrześcijaństwa niemożliwe byłoby zaistnienie Słowian na arenie dziejowej.

Trzeci wreszcie pogląd opisywał konwersję z pogaństwa na chrześcijaństwo jako zasadniczą i głęboką zmianę. Świat pogański i chrześcijański miały być sobie wyraziście przeciwne, a sam moment przyjęcia chrztu miał mieć charakter gwałtowny i zgubny dla Słowian. Taki pogląd ogłosił w 1818 roku Zorian Dołęga Chodakowski, w wielokrotnie przywoływanej rozprawie *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*¹⁵. Realna i symboliczna przemoc związana z wprowadzaniem nowej religii miała według Dołęgi Chodakowskiego doprowadzić kulturę Słowian do zagłady, a do upadku ich religię, obyczaje, język, i przede wszystkim – pierwotną tożsamość, aż, jak pisał w często wykorzystywanym cytacie, „staliśmy się na koniec sami sobie cudzymi”¹⁶. Ta efektowna fraza oddaje sens całego wyводу Dołęgi Chodakowskiego. Chrześcijaństwo miało charakter opresyjny wobec zastanej religii natywnej oraz wrogi wobec kultury słowiańskiej. Z takiej postawy wynikały świadome i przemyślane działania podejmowane przez ewangelizatorów, zmierzające do zatarcia pierwotnego charakteru kultury dawnych Słowian. Autor *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*

¹⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, przeł. L. Płoszewski, w: *idem, Dzieła* [Wydanie Jubileuszowe], t. 8, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1955, s. 42.

¹⁵ Zob. Z. Dołęga Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed Chrześcijaństwem*, „Ćwiczenia Naukowe: Oddział Literatury” 1818, t. 2, s. 3–32, przedruk z poprawkami: „Pamiętnik Lwowski” 1819, r. 4, t. 1, s. 17–48; wyd. osobne wraz z recenzją W. Surowieckiego, Kraków 1835; wydanie współczesne, Z. Dołęga Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1967, s. 19–38. Rozprawa ta była wielokrotnie omawiana i przywoływana w opracowaniach naukowych.

¹⁶ *Ibidem*, s. 19.

podkreślał, że uderzenie w religię Słowian było początkiem końca rodzimej kultury. Dołęga Chodakowski intuicyjnie chyba postrzegał obecność *sacrum* we wszelkich aspektach życia dawnych Słowian, uznawał zatem, że uderzenie w religię było w gruncie rzeczy ciosem śmiertelnym dla całej kultury słowiańskiej. Pogląd ten był jak na pierwszą połowę wieku XIX dość odosobniony. Antychrześcijańskie nastawienie Dołęgi Chodakowskiego wpłynęło walnie na kłopoty, jakie spadły na niego ze strony wileńskich akademików, a także na niechęć wyrażaną wprost przez część ówczesnych intelektualistów¹⁷.

Obok tych trzech sposobów ujęcia religii Słowian przez polskich słowianofilów pierwszej połowy XIX wieku należy wziąć pod uwagę ich rozważania na temat genezy religii plemiennej. Wśród kilku poglądów na ten temat najbardziej rozpowszechnione było przekonanie o jej indyjskim pochodzeniu. Powszechnie poszukiwano analogii wizerunków, imion i opisów bogów słowiańskich do bogów z panteonu hinduistycznego. Starano się także uzasadnić indyjski kierunek zapożyczeń religijnych wywodzeniem plemienia z północnej części Dekanu, oraz poprzez poszukiwania językowych podobieństw między językami słowiańskimi a sanskrytem. Najbardziej kompetentnie na temat pochodzenia religii słowiańskich przodków z Indii wypowiadał się w szeregu drobniejszych prac, a najpełniej w drukowanej w 1855 roku książce *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*¹⁸ – Joachim Lelewel.

Jak zatem rysują się opisy religii Słowian w kontekście kategorii wypracowanych w dyskursie postkolonialnym? W dwóch pierwszych narracjach na ten temat wyraźnie dostrzegalne były dwie kwestie: położenie nacisku na bliskość dogmatyczną religii pogańskich Słowian

¹⁷ Zob. S. Pigoń, *Dyletant osobliwy przed sądem uczonych*, w: *idem, Z dawnego Wilna. Szkice obyczajowe i literackie*, Wilno 1929, s. 1–22; M. Michalski, *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku*, *op. cit.*, s. 69–88, 163–164.

¹⁸ Pierwsze informacje na temat indyjskiego pochodzenia Słowian i ich religii pojawiły się już w 1807 roku w liście W. Surowieckiego zamieszczonym w zbiorze *Korrespondencya w materyach obraz kraiu i narodu polskiego rozśniewających*, cz. 1, Warszawa 1807, s. 201; a najpełniej zostały rozpowszechnione w licznych pismach W. Skorochoda Majewskiego. Zob. np. W. Skorochód Majewski, *O Sławianach i ich pobratymcach część Isza. Obejmująca czytane na Posiedzeniach Działowych 1813, 1814 i 1815 tudzież na Posiedzeniu Publicznem Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk dnia 30 kwietnia 1816 r. Rozprawy o języku sanskryckim [...]*, Warszawa 1816. Zob. J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, Poznań 1855 (1857); *idem, Dzieje starożytne Indji ze szczególnem zastanowieniem się nad wpływem jaki mieć mogła na strony zachodnie*, Warszawa 1820.

i chrześcijaństwa¹⁹ oraz na wskazanie na wynikającą z dogmatycznego przekonania o jedności kulturowej dawnej Słowiańszczyzny jednolitość wierzeń pogańskich.

Obydwie kwestie wynikały z zaakceptowania konkretnej wizji pierwotnej kultury Słowian, która z jednej strony miała być niezbyt odległa cywilizacyjnie od zaawansowanego kulturowo Zachodu, a z drugiej – utrzymać od niego odrębność²⁰. Nie zauważano przy tym, że obraz pogańskich Słowian, żyjących w wiekach VII–XII, został wykreowany przez autorów, którzy postrzegali Słowian z perspektywy chrześcijańskiej, czyli zachodniej²¹.

Podobnie działo się w odniesieniu do poświeceniowych i romantycznych twórców. Truizmem jest wskazanie, że to Herderowski opis narzucił wizję ludów słowiańskich zarówno odbiorcom z Zachodu, jak i ze Wschodu²². Dziewiętnastowieczni słowianofile zostali skolonizowani stworzoną przez niemieckiego filozofa wizją własnej przeszłości. Dotyczyło to zwłaszcza przedstawicieli pierwszej i drugiej z przedstawionych powyżej narracji. W tym specyficznym obrazie przeszłość i historia plemienia podlegały weryfikacji na osi cywilizacja – barbarzyństwo. Wprawdzie Herder nie zawarł w swojej kreacji zbyt wielu

¹⁹ Z reguły podkreślano, wywodzoną z obowiązujących wówczas pojęć religii, „naturalną” ludzką potrzebę wiary w bóstwo oraz w byt, określane jako Istota Najwyższa. Można w tym wypadku dostrzec wyraźne nawiązania do monoteizmu. Zob. np. I.B. Rakowiecki, *op. cit.*, s. 21–22; J. Leleweł, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, *op. cit.*, s. 7, 14–15. Zob. ponadto M. Michalski, *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku*, *op. cit.*, s. 166–168.

²⁰ Kwestie te obecne są np. w opisach religii Słowian, które porównują ją z wierzeniami Greków i Rzymian, podkreślając z jednej strony wspólne korzenie idei religijnej, a z drugiej strony wskazując na zasadnicze różnice, które w niektórych opisach ukazywały religię Słowian jako bardziej zaawansowaną. Zob. W. Surowiecki, *Śledzenie początku narodów słowiańskich*, *op. cit.*, s. 73–78.

²¹ Dotyczy to zwłaszcza opisów religii Słowian połabskich sporządzanych przez Helmolda czy Thietmara.

²² Zob. A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki...*, Warszawa 1972, s. 40–46. Tekst J.G. Herdera dostępny był w tłumaczeniach polskich we fragmentach już od 1807 roku. Kluczową rolę odegrało tłumaczenie K. Brodzińskiego, *Listy o Polskiej Literaturze. II*, „Pamiętnik Warszawski” 1820, r. 6, t. 16, s. 212–213; współczesne wydanie zob. K. Brodziński, *Listy o literaturze polskiej*, [List] II, w: *idem, Pisma estetyczno-krytyczne*, t. 1, oprac. Z.J. Nowak, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, s. 81–86. Pełny przekład dzieła J.G. Herdera w tłum. J. Bychowca ukazał się w Wilnie w 1838 pt. *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*. Współczesne tłum. J. Gałęckiego: J.G. Herder, *Mysli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962.

uwag na temat religii Słowian, jednakże w recepcji myśli niemieckiego filozofa religia i dzieje plemienia pojawiały się w kontekście opozycji pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem. Stąd też zapewne tak silna potrzeba udowodnienia, że religia pogańskich Słowian była w gruncie rzeczy tylko odmianą chrześcijaństwa. Rakowiecki, Surowiecki i Lelewel przekonywali, że dawni Słowianie wierzyli w jednego boga. Badacze nie posunęli się wprawdzie do stwierdzenia, że religia dawnych plemienników miała charakter monoteistyczny, ale wyraźnie podkreślano te elementy, które dały pogodzić się z doktryną chrześcijańską. Przekonanie o wierze w jednego boga nie przeszkadzało jednocześnie podawać informacji o innych, licznych bóstwach słowiańskich, co tłumaczono w ten sposób, że dawni Słowianie nie chcieli niepokoić tego najważniejszego boga, stąd swoje prośby i modlitwy kierowali do tych pomniejszych²³.

Uznawano także, że religia Słowian miała pierwotnie (czyli „w momencie objawienia”) charakter monoteistyczny, jednakże na skutek kontaktów z innymi plemionami u Słowian rozwinęły się politeistyczne zwyczaje religijne²⁴. Dodatkowe argumenty mające wspierać tezę o bliskości doktrynalnej chrześcijaństwa i słowiańskiego pogaństwa odnosiły się do nieśmiertelności duszy, kwestii wolnej woli czy podobieństw formalnych niektórych świąt. Mamy zatem do czynienia z klasyczną kreacją reprezentacji, w której przedstawiany obraz powinien odpowiadać konkretnym założeniom, a nie korespondować z tzw. realiami historycznymi.

Charakter obrazu kreowanego przez przedstawicieli tych opcji słowianofilów upodabniał zatem słowiańskie, barbarzyńskie pogaństwo do zachodniego, cywilizowanego chrześcijaństwa. Skrajne wartości skali cywilizacja – barbarzyństwo oraz chrześcijaństwo – pogaństwo zostały znacząco złagodzone; obraz religii słowiańskiej mógł w ten sposób ludzi chrześcijańskie umysły zachodnie co do swego cywilizacyjnego charakteru. Mamy zatem do czynienia z podwójnymi obrazami poddanych chrystianizacyjnej kategoryzacji pogan i zbarbaryzowanych chrześcijan. Była to cena, jaką trzeba było zapłacić za akceptację takiej wersji reprezentacji. Jeśli spojrzeć na projekt kultury zachodnioeuropejskiej jako na koncept ufundowany na tożsamości religijnej, to

²³ Zob. I.B. Rakowiecki, *op. cit.*, s. 25.

²⁴ Zob. J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski, op. cit.*, s. 7, 14–15.

zasadniczym celem opisanych wyżej zabiegów było włączenie świata słowiańskiego do świata zachodniego.

Te same wątki można także odczytać w kategorii mimikry zaproponowanej przez Homiego Bhabhę²⁵. Chodzi o moment, kiedy to skolonizowany podmiot stara się upodobnić do swego kolonizatora, stając się w efekcie jego karykaturą. Podstawą mimikry jest dwuznaczność podobieństw i różnic. Skolonizowany podmiot jest jednocześnie podobny i odmienny. W interesującym mnie przypadku: monoteistyczny i politeistyczny. Powinien wierzyć w predestynację i wolną wolę, czcić wyłącznie hierofanie i budować kontyny oraz stawiać posągi. Dwuznaczność sytuacji religijnych w opisach słowianofilów ociera się o karykaturę, gdyż nadrzędny cel uczynienia słowiańskich przodków podobnych chrześcijańskim ewangelizatorom jest aż nadto czytelny. Potrzeba odnalezienia choćby ułamka podobieństw jest wyraźna i jednoznaczna. Mimikra zmienia też kolonizatora, który w wypadku relacji pogaństwo – chrześcijaństwo włączał do swego kalendarza liturgicznego szereg świąt pogańskich (np. dziady, sobótki), co w konsekwencji stało się dla niego zagrożeniem. Z kolei mimikra w postaci *interpretatio christiana* czy *interpretatio antiqua* religii pogańskiej odnosiła się w pierwszej połowie wieku XIX nie tylko do opisów religii²⁶, lecz także do wizualnej wersji reprezentacji religii pogańskiej²⁷. Stąd też przedstawienia bogów słowiańskich budowane były z reguły w wyrażnie antycznej estetyce, co określane jest jako klasycyzacja. Sytuacja ta uległa zmianie dopiero w połowie XIX wieku, po odkryciu posągu tzw. Światowida ze Zbrucza, kiedy to imaginariusz ludów słowiańskich wypełnił przekonujący autonomiczny wizerunek plastyczny.

Zabiegi te można też wpisać w narrację wspomnianego wyżej romantycznego medializmu. W tym kontekście pojawia się interesujące zestawienie medializm – orientalizm, które rysuje wektor poszukiwań nie na linii Wschód – Zachód, ale na linii teraźniejszość – przeszłość (konkretnie wieki średnie). W takiej perspektywie średniowieczna przeszłość staje się symbolicznym Wschodem, w który

²⁵ Zob. H.K. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2, s. 184–195.

²⁶ Na ten temat szeroko S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław 2000; J. Kurczak, *op. cit.*, s. 72–75.

²⁷ Zob. np. rycinę *Zburzenie bałwanów przez Mieczysława*, „Przyjaciel Ludu” 1834, r. 1, t. 1, nr 12, s. 89.

można wpisać niezbędne w danych realiach kulturowe oraz społeczno-polityczne treści²⁸. Odwołania do pogańskiej przeszłości jako do okresu świetności, jedności, rozkwitu kultury, a przede wszystkim epoki narodzin czystego, prawdziwego ducha plemienia, etnosu czy później narodu, wyposażały pogańskich Słowian w aktualnie pożądane atrybuty. Reprezentowali oni te cechy i te elementy, których brak doskwierał we współczesności piszących.

Najpełniej jest to widoczne w ostatnim z przedstawionych typów opisu religii (Zoriana Dołęgi Chodakowskiego), gdzie pozytywnie waloryzowana epoka przedchrześcijańska została przeciwstawiona negatywnym wpływom chrześcijaństwa. Wizja zamachu na rodzimą kulturę i poszukiwania jej szczątków w mgliście zarysowanym celu odnalezienia zaginionej tożsamości jest podobna do często przywoływanego fragmentu *Wzorów kultury* Ruth Benedict, w którym przedstawiciel skolonizowanych i wyzutych z tożsamości plemion indiańskich rozpaczal nad utratą własnej kultury²⁹. Takie postawienie kwestii, a mianowicie potrzeba odkrycia utraconej, ukrytej tożsamości, sytuuje chrześcijaństwo, religię doktrynalnie prowadzącą kolonizację ewangelizacyjną, w pozycji oskarżonego. Chrześcijańscy duchowni oraz chrześcijańscy pisarze mieli z rozmysłem i premedytacją rugować ze swego otoczenia relikty słowiańskości, a ze szczególną pieczołowitością niszczyć pozostałości dawnej religii, mitologii i kosmogonii³⁰. Przedstawiane przez Dołęgę Chodakowskiego podskórne istnienie pierwotnej kultury słowiańskiej w postaci mitycznej „księgi ziemi” buduje postkolonialne peryferie kultury, nieobecne w oficjalnym obiegu,

²⁸ Zob. np. w odniesieniu do kultury brytyjskiej J.M. Ganim, *Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture and Cultural Identity*, New York–Basingstoke 2005.

²⁹ Na ten temat szerzej M. Michalski, *O kilku sposobach przywoływania słowiańskiej przeszłości Polaków w pierwszej połowie XIX wieku*, w: *Oblicza mediewalizmu*, *op. cit.*, s. 85.

³⁰ Zob. liczne zarzuty Z. Dołęgi Chodakowskiego w stosunku do chrześcijańskich misjonarzy i kronikarzy w *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* oraz w *[Memoriale do Uniwersytetu Wileńskiego]*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma*, *op. cit.*, s. 39. Stwierdzenia te przyczyniły się do obwołania autora pisarzem antychrześcijańskim, ale i na poziomie krytyki narracji odzywały się głosy przeciwne, zarzucające mu stronniczość. Zob. np. W. Surowiecki, *Zdanie o piśmie P.Z.D. Chodakowskiego umieszczeniem w Nrze 5. Ćwiczeń Naukowych r. 1818 pod tytułem „O Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej”*, „Pamiętnik Warszawski” 1819, maj, r. 5, t. 14, s. 45–46.

istniejące na marginesach, wykluczone, bo niezrozumiałe dla kolonizatorów. Ich działanie jest niedostrzegalne, gdyż nie zagraża głównemu nurtowi procesów kulturowych, a zbudowany na tej podstawie wektor centrum i peryferie sytuuje jednocześnie zaginioną/odbudowaną kulturę Słowian na marginesach zachodniego chrześcijaństwa.

Wątek Dołęgi Chodakowskiego i gwałtu na kulturze słowiańskiej prowadzi też, rzecz jasna, do *Niesamowitej Słowiańszczyzny* Marii Janion³¹. Przedstawiona w tej książce konstrukcja utraconej tożsamości oparta została przecież na sugestywnych myślach „osobliwego dyletanta”, jak określano Dołęgę Chodakowskiego. W wypowiedziach krytyków, którzy recenzowali pracę Janion, można dostrzec sprzeciw wobec przenoszenia dziewiętnastowiecznych konceptów w wieki średnie³². Niewątpliwie można się zgodzić, że poszukiwania źródeł rozbitej tożsamości w historycznych wiekach średnich nie są udanym pomysłem i trudno je obronić w konfrontacji z ustaleniami współczesnej mediewistyki. Jednakże, jeśli pozostaniemy na gruncie dziewiętnastowiecznego mediewalizmu, budującego zrewoltowane (w porównaniu z oświeceniowymi konstrukcjami) obrazy średniowiecza, niezabliźniona rana po bolesnej konwersji nadal będzie krwawić, konstrukt współczesnej polskiej tożsamości nie powstawał bowiem w wiekach średnich, ale właśnie w wieku XIX. Doskonale jest to widoczne w ideologicznych odwołaniach niektórych ruchów rodzimowierczych, które, sięgając do średniowiecznej Słowiańszczyzny, czynią to za pośrednictwem dziewiętnastowiecznych tekstów i dziewiętnastowiecznych symboli³³.

³¹ Zob. M. Janion, *op. cit.*

³² Zob. S. Rosik, *Slavia universa? O współczesnym oglądzie kultury duchowej dawnych Słowian i jego mitologizacji (w nawiązaniu do eseistyki Marii Janion)*, „Przegląd Humanistyczny” 2009, t. 53, nr 4, s. 1–17; D. Skórczewski, *Trudności z tożsamością. Na marginesie „Niesamowitej Słowiańszczyzny”*, „Porównania” 2008, nr 5, s. 1–15 (paginacja według wydania internetowego).

³³ Przykładem może tutaj być Rodzimy Kościół Polski, który w oficjalnych deklaracjach powołuje się na pisma Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, a z posągu tzw. Światowida ze Zbrucza czyni symbol religijny. Zob. *Rodzimy Kościół Polski. Statut. Historia – założenia programowe – kult – etyka – obrzędy*, [b.m.] 2013. Podobne idee widoczne są też w deklaracjach związku Rodzima Wiara. Przegląd kościołów i rodzimowierczych związków wyznaniowych w Polsce na przeł. XX i XXI w. zob. L.J. Pełka, *Współczesne neopogaństwo słowiańskie (rodowody – doktryna – kult)*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3–4, s. 115–132; w nieco odmiennej perspektywie zob. S. Simpson, *Polish Rodzimowierstwo: Strategies for (Re)Constructing*

Brak przekazów o rodzimej mitologii miał, według Janion, położyć się cieniem na procesach budowania tożsamości, sytuując nas w pozycji podrzędnej wobec potomków Germanów czy Celtów, a sama mitologia słowiańska urosła do figury wielkiego nieobecnego kultury polskiej³⁴. I znów należy rozróżnić dwa porządki: reprezentacji kreowanej przez dziewiętnastowiecznych słowianofilów oraz refleksji mediewistyki na temat rodzimych religii. Nie da się pogodzić tych ujęć, stąd sięganie po argumenty historyczne, mające uzasadnić romantyczne wizje Słowiańszczyzny jest przedsięwzięciem ryzykownym. Już dziewiętnastowieczni komentatorzy Dołęgi Chodakowskiego, także ci życzliwi, wskazywali, że jego krytyka chrześcijańskich pisarzy i kronikarzy jest w takim zakresie nieuzasadniona. Należy pamiętać, że Słowianie nie pozostawili tekstów zapisanych w okresie przedchrześcijańskim³⁵. Nawet jednak jeśli sięgniemy po mitologie germańskie czy celtyckie, okaże się, że przekazy o nich powstały najczęściej między XII a XIV wiekiem, a spisane zostały w przeważającej mierze przez chrześcijańskich autorów. Być może zatem wina za nieprzekazanie słowiańskiej mitologii w szerszym niż znany dotąd zakresie nie leży wyłącznie po stronie antysłowiańsko, czy raczej antypogańsko, nastawionych ewangelizatorów.

Dołęga Chodakowski przedstawił bodaj pierwszą w historii piśmiennictwa polskiego totalną krytykę dziejowej roli chrześcijaństwa. Wcześniej, kierując się chrześcijańskim sposobem rozumowania, odróżniano grzeszne czyny ewangelizatorów od idei chrześcijaństwa. Dołęga Chodakowski skrytykował samą ideę za jej ewangelizacyjny reżim. Niewątpliwie rysuje to kolejny wektor postkolonialnej refleksji, rozpiętej tym razem między pogaństwem a teologią, albo – precyzyjniej – chrześcijańskim dogmatem. Cywilizowany, kulturalny i wykształcony ponownie zostaje postawiony pod pręgierzem jako oskarżony. Demaskacja reprezentacji jest wyraźnie widoczna, nawet jeśli dostrzeżemy, że natura nie znosi próżni i na miejsce właśnie zde-maskowanej rodzi się kolejna reprezentacja.

a Movement, w: *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, red. K. Aitamurto, S. Simpson, Durham 2013, s. 112–122.

³⁴ Zob. M. Janion, *op. cit.*, s. 12–20.

³⁵ Stąd silne dziewiętnastowieczne dążenie do odkrycia słowiańskiego pisma runicznego, które poprzedzałoby wykorzystanie przez Słowian alfabetu łacińskiego czy greckiego. Zob. M. Michalski, *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku*, *op. cit.*, s. 150–161.

Przedstawione powyżej trzy wersje refleksji nad natywną religią Słowian noszą wyraźne piętno kolonialnego dziedzictwa, którego źródłem była albo teza o młodszości cywilizacyjnej słowiańskiego Wschodu i gwałtowna potrzeba niezgody na tak sformułowaną ocenę, albo przekonanie o gwałcie kulturowym dokonany przez chrześcijańskich ewangelizatorów. Pierwsza opcja zawiera w kontekście rozważań postkolonialnych dwa warianty, z których jeden odnosi się do wiary, że „zacofanie” kulturowe nie dotyczyło Słowian, a drugi do stwierdzenia, że wprowadzenie chrześcijaństwa było naturalną konsekwencją obiektywnego procesu dziejowego i jego ukoronowaniem. W kontekście rozważań tożsamościowych żadna z powyższych opcji nie jest łatwa do zaakceptowania.

Przedstawione przykłady odnoszą się do najważniejszych ujęć religii pogańskich Słowian sformułowanych w pierwszej połowie XIX wieku wśród polskich słowianofilów. Obok nich istniało kilka pomniejszych niuansowych odmian. Już na podstawie tych pobieżnych analiz można dostrzec, że kategorie krytyki postkolonialnej są użytecznymi narzędziami analizy słowianofilskich koncepcji religii. Kategorie te pozwalają wyraźnie rozpoznać reprezentację i nakreślić jej charakter. Poza tym dają możliwość dostrzeżenia paradoksów refleksji nad dziewiętnastowiecznymi konceptami. Już na tak drobnym przykładzie można dostrzec, że kategorie z obszaru krytyki postkolonialnej znacząco rozszerzają możliwości interpretacyjne, rysują nowe obszary skojarzeń i nawiązań, co przesądza o przydatności języka krytyki postkolonialnej.