

MARIA JANION

Polska w Europie

Granica

Starożytna opozycja „cywilizacji” i „barbarzyństwa” w świecie nowożytnym przełożyła się na opozycję „Zachodu” i „Wschodu”. Wprowadzając w ostatnich dziesięcioleciach nowe i doniosłe rozumienie kategorii orientalizmu, Said zauważył, że będzie się zajmował „zachodnimi koncepcjami i interpretacjami Obcego, ale także szczególnie ważną rolą kultury zachodniej w kształtowaniu tego, co Vico nazwał światem narodów” (Said, 1978, 1991, s. 53). W mitologii narodowych państw europejskich „wschodniość” zazwyczaj stawała się miarą „barbarzyńskość”, co znaczyło „gorszość”. Wybitny dziewiętnastowieczny historyk Leopold von Ranke uważał, że losy Europy to w istocie burzliwe dzieje inspirujących się wzajemnie narodów romańskich i germańskich, a „peryferyjne narody Europy Wschodniej” grają rolę przyglądających się z boku jedynie niemych statystów, oddzielonych linią kulturową od głównych postaci dramatu (por. Szabó, 1989, s. 112-113).

Położenie Polski na skrzyżowaniu Wschodu i Zachodu, niejako na granicy między nimi, stawiało ją nieraz w sytuacji dramatycznej. Miała zazwyczaj kłopoty ze swoją „zachodniością”, do której pretendowała, chociaż umiała się też przyznać do „wschodniości”. Teksty literackie, filozoficzne i naukowe mogą służyć nieocenioną pomocą przy odtwarzaniu tej „wschodnio-zachodniej” świadomości polskiej.

Pierre Chaunu utrzymuje, że południowo-wschodnia granica Europy zawsze była niejasna. „Europa Wschodnia nie ma takiej stabilności jak Europa Zachodnia” (s. 54). Wiąże się to w jego rozumieniu w dużym stopniu z gęstością zaludnienia i siecią komunikacyjną. Otóż im dalej na wschód, tym bardziej ona rzadnie. Na wschodzie kończy się „Europa dróg” (s. 59), rozciągają się niezmierzone bagna i błota, które nie wiedzieć gdzie się kończą. Można przytoczyć wiele relacji cudzoziemców, zadziwionych ogromem wód gromadzących się na polskiej ziemi na wiosnę i przerażonych surowością zim tu panujących. Bagna przeważnie osuszono, ale marność sieci komunikacyjnej pozostała. Poza tym Chaunu zwraca uwagę na istotną zmianę kulturową. Wiek XVII – pisze – odciął ostatecznie od Zachodu odgałęzienie słowiańskie. Słowiańszczyzna łacińska

– takie jest zdanie Chaunu – na swój sposób się do tego przyczyniła. Właśnie Słowianie o tradycji łacińskiej, zwracając się ku Zachodowi narzucili całkowite odosobnienie Słowianom wschodnim (s. 51) (Chaunu, 1971, 1989).

Trudno zgodzić się z tym zdaniem w całej rozciągłości, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę południowo-wschodnie doświadczenie Polski. Przyjrzyjmy się wyznawanemu przez członków wspólnoty etnicznej „kompleksowi mityczno-symbolicznemu” (określenie Anthony D. Smitha za Thompson, 2000, s. 13), zwanemu w literaturze polskiej Kresami. Były to początkowo stanowiska wojskowe rozsiane na wschodzie Rzeczypospolitej jako pierwsza linia obrony przed napadami Tatarów i Kozaków. Z czasem nazwą Kresów zaczęto oznaczać – aż do dzisiaj – ziemie wschodnie dawnej Rzeczypospolitej w granicach z 1772 roku. Podkreślano, że granica wschodnia Rzeczypospolitej szła raczej szerokim, nieokreślonym, bezpiecznym pasem, aniżeli ściśle wytkniętą linią. „Znaki były obyczajowe, problematyczne.” Piotr Grabowski w 1595 roku pisał, że „w samych rękach naszych, piersiach i gardłach naszych *munitia* nasza – to nasze góry, to nasze wody, to zamki, mury i wały Polski”. Pochodzący z Kresów wschodnich Melchior Wańkowicz, przytaczał te słowa w rozdziale o kraju lat dzieciennych zatytułowanym *Granica – niepojęta jak śmierć* (Wańkowicz, 1981, s. 7-9). Tchnęło to mistyczną cokolwiek i tajemniczą aurą *Pustyni Tatarów* Dino Buzzatięgo.

Kresy wschodnie było to typowe luźne pogranicze Polski i Ukrainy, na które napływało wielu ludzi zewsząd, stykały się i mieszały różne religie (przede wszystkim katolicyzm z prawosławiem) i różne kultury (ukraińska, polska, żydowska, rosyjska). Autor wydanych w XIX wieku szkiców z wędrówek po tych terenach, Zenon Fisz, kładzie nacisk na fakt, że w połowie XVIII wieku „Ukraina zaludniała się przybyszami z różnych stron Polski, często bez rodu i nazwiska” (Padalica, 1856, t. II, s. 74). Były to tajemnicze postacie, o których pochodzenie nie pytano. Mieszały się one z coraz to nowymi napływającymi zewsząd osobnikami, często uciekinierami. Henry Tyrrel utrzymuje, że trzon zamieszkującego tu, wyjątkowego ludu – Kozaków – stanowili dezertery. Ciągłe przybywało nowych wyrzutków, „których zbrodnie zmusiły do porzucenia cywilizowanego społeczeństwa. Tym sposobem przestali być zbiegami, a stali się narodem”. Ale na ich obyczajach odbijało się piętno pochodzenia (za Aschersonem, 1995, 2002, s. 101). Kategoria estetyczna *le pittoresque* miała zastosowanie szczególnie do Kozaków. „Kozacy byli «ludźmi wolnymi» (stąd ich nazwa – od tureckiego *qazaq*) [...] osiedlali się na tzw. Dzikich Polach, zakładając niezależne wspólnoty trudniące się głównie uprawą roli i najazdami łupieskimi na terytoria sąsiadów. Trzon wczesnej Kozaczyzny tworzyli ludzie szukający schronienia przed pańszczyzną lub prześladowaniami religijnymi, z biegiem czasu jednak flibustierski [piracki, rozbójniczy] styl życia Kozaków sam w sobie stał się siłą przyciągającą ludzi z zewnątrz” (Wilson, 2000, 2002, s. 58). „Wolność kozacka”, wprawdzie przekształcająca się niekiedy w anarchię, była

traktowana jako jedna z wielkich wartości zarówno w literaturze ukraińskiej, jak polskiej.

Step ukraiński uchodził za najbardziej malowniczy obszar życia i literatury i zyskał szczególnie wyeksponowane miejsce w wyobraźni romantycznej. Podobnie jak Kozacy – dla romantyków polskich kwintesencja ludu wolnego, śmiałego, wojowniczego, poetyckiego, wslawionego swymi pieśniami, uchodzącymi za artystyczne szczyty folkloru. O upodobaniach estetycznych szlachty polskiej może świadczyć jeden fakt, wybrany spośród setek podobnych; król Jan Sobieski – obok produkcji kapeli francuskich – z największą przyjemnością słuchał dum kozackich śpiewanych przez bandurzystę (Mańkowski, 1946, s. 105). W literaturze polskiej utrwalił się portret Kozaka – dzikiego, lecz pięknego – stworzony przez Sienkiewicza, autora najpopularniejszej powieści polskiej, *Trylogii*. Słusznie czarnym lustrem Sienkiewicza nazwano wcześniejszą o pół wieku opowieść Gogola *Taras Bulba*, przedstawiającą Kozaków przede wszystkim jako prawosławnych obrońców jedności Rosji, walczących z polskimi panami. Łączy te utwory literackie z obydwu stron barykady – utopiona zazwyczaj we krwi, zdradzie i zbrodni – szalona miłość Kozaka do „pięknej Laszki”, co bywało rozumiane jako metafora zwikłanych związków Polski i Ukrainy.

Swą mitologią w kulturze polskiej Kresy wschodnie przypominają żywo tę aurę romantyczną, która otaczała granicę na Zachodzie Ameryki. V. L. Parrington, opisując romantyczną rewolucję w Ameryce w latach 1800-1860, zwraca uwagę na barwny tłum osiedleńców, wśród których roiło się od rozbitków, bandytów i wyrzutków społeczeństwa. Terytorium to z jego niezmiernymi stepami i puszciami, siedzibami licznych plemion indiańskich, zostało wykorzystane przez pisarzy – bez najmniejszych skrupułów. Postąpili podobnie jak „ich towarzysze przygód, którzy zabierali się do eksploatacji zasobów materialnych” (Parrington, 1970, s. 252). Szczególnie popularny był – od lat 30. XIX wieku zresztą aż do naszych dni – James Fenimore Cooper, twórca postaci szlachetnych czerwonoskórych i apologeta ludzi natury. Wspomniany już Zenon Fisz dojrzał niezwykle pokrewieństwo okolic rozlewu rzeki Taśminy do krajobrazów opisywanych przez piewicę Dzikiego Zachodu: „Jakoś wkrótce przed pierwszym zwiedzeniem tej okolicy, przeczytałem po raz pierwszy powieści Coopera, i tak pokochałem tajemnicze lasy Ameryki, żem o nich marzył, do nich tęsknił, one mi ciągle wraz z *Sokolim Okiem* w żywej stały pamięci... Jakże nie miałem przyłgnąć z całą siłą młodzieńczego zachwytu do tych wybrzeży, kiedy znalazłem w nich tyle podobieństwa do pustynnych okolic Delawaru?” (Padalica, 1856, t. II. s. 47). Upojenia malowniczą naturą okolic i ludzi ogarnęły wcześniej romantyków, później Sienkiewicza i poszły dalej po literaturze polskiej.

Zachwycając się poematem Wincentego Pola *Mohort* (1855) o kresowym pobożnym rycerzu dożgonnie strzegącym granicy, utrzymywał Sienkiewicz, że „Mohort jest posą-

giem tego, co w tradycji było dobrym, a posągiem tak wspaniałym, że trudno oderwać od niego oczu” (Sienkiewicz, 1950, s. 195). Podobne pochlebstwa były formułowane w czasie, gdy pozytywiści zaczęli krytykować romantyczną idealizację przeszłości. Sam Pol traktował Kresy wschodnie jako ostoję szlacheckiej cnoty (tu zresztą najdłużej utrzymywał się normatywny charakter rycerstwa) i twierdził, że „na pograniczu stepowej Ukrainy wyrabiały się odrębne charaktery” (Pol, 1963, s. 291). Cechować je miało upodobanie do prostego żołnierskiego życia, surowe poczucie obowiązku, wierna służba na ordynansie Rzeczypospolitej aż do śmierci.

Trzeba jednak pamiętać, że szczególne charaktery wyrabiały się też w toku kolonizacji tych terenów. Bogumił Jasinowski, skądinąd autor świetnej i zapoznanej książki *Wschodnie chrześcijaństwo i Rosja* (Wilno 1933), opublikował w roku 1936 w „Pamiętniku Literackim” studium pod dobitnym tytułem *Podstawowe znaczenie kresów południowo-wschodnich w budowie polskiej psychiki i świadomości narodowej*. Opiewał tutaj wiekowy proces dziejowej ekspansji Polski ku Wschodowi oraz charakter polskiego żywiołu panującego, co miało się stać ważnym składnikiem dumy narodowej, zdolnej z czasem do przeciwstawienia się uciskowi zaborców i niwelowania jego skutków. Słowem, kolonizowani w XIX wieku przez zaborców mogliśmy być dumni z tego, że kiedyś byliśmy kolonizatorami. Daniel Beauvois trafnie zauważył, że badania kresowych mitów narodowych ujawniają drastyczny rozdział między tym, co wyobrażone a tym, co historyczne i konkretne. „Frustracja rodzi tutaj schizofrenię, którą trzeba dobrze rozpoznać jako stały czynnik historii polskiej” (Beauvois, 1988, s. 8). Panujący „dobrodzieje” byli z reguły wyzyskiwaczami, a bojownicy o niepodległość Polski nie uznawali na ogół narodowych dążeń Ukraińców czy Białorusinów. Ze szlachty kresowej – obok ascetycznych rycerzy – rekrutowała się największa ilość tzw. dziwaków, a często po prostu tyranów i okrutników, panów na wielkich lityfundiach, nie znających żadnych granic dla swych bezecnych „facecji”. W oczach Witkacego cała ta mitologia narodowo-kresowa nie była warta funta kłaków. W dziełku *Niemyte dusze* (były to polskie dusze, które autor chciał przemyć za pomocą psychoanalizy) pisał, że Kresy wschodnie to „stale otwarta rana państwa polskiego”. Kresowość dla niego nie była „instytucją zbyt moralną, bo stwarzała ze szlachty ciemniejszych chłopów wyższego jeszcze rzędu niż wewnątrz kraju, a z chłopów ujarzmionych tubylców kolonialnych” (St. I. Witkiewicz, 1975, s. 266). Powtarzające się bunty kozactwa i chłopstwa ukraińskiego przeciwko Lachom należą także do historii Polski. Ostatni wybuch nienawiści i rzezi datowany jest późno: „Wołyń 1943”, a jego pogłosy dają się donośnie słyszeć do dzisiaj.

Pisząc o ciemniejszych „wyższego rzędu” na tych terenach, Witkacy miał na myśli to, że panów od chłopów dzieliła nie tylko różnica etniczna, lecz i różnica wiary: katolicyzmu i prawosławia, które nieraz na tych terenach wchodziły w zaciekle spór. Długo utrzymywała się mitologia Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. Janusz Tazbir

dowodzi, że bywała to nie tylko obrona przed islamem, lecz również przed prawosławnymi, nie uznawanymi za chrześcijan. „Uznanie zwolenników kościoła wschodniego za wyznawców tej samej religii stawiałoby zresztą pod znakiem zapytania sensowność koncepcji polskiego przedmurza jako granicy oddzielającej chrześcijan od niechrześcijan.” Polska leży na krańcach świata chrześcijańskiego – „dalej Bogu czci nie oddaje nikt” – chlubiono się. Chroni całą Europę przed naporem narodów barbarzyńskich, niechrześcijańskich (Tazbir, 1971, s. 64-65).

Jesteśmy jednak w stanie inaczej spojrzeć na pogranicze. Zależy to od przewartości poglądów na „barbarzyńców”, które się dokonuje we współczesnej historiografii. Podstawowe dla Herodota pojęcie „barbarzyńcy” zostało przez François Hartoga przedstawione jako „dyskurs inności”. Ateńczycy w wojnach z Persami musieli zadać sobie pytanie o to, co ich oddziela od wrogów, co „ich” przeciwstawia „im” – okazało się, że właśnie ich osiadła „wyższość” nad nieustannie wędrującymi „barbarzyńcami” (Hartog, 1980, *passim*). Ale „barbarzyńcy” jako wschodni „inni” ujawnili również swoje umysłowe zalety i swoje umiejętności, które stały się częścią cywilizacji europejskiej. Polska szlachta mianowała plemię naddunajskich Sarmatów – irańskich koczowników – swoimi przodkami. Tak zrodził się etnogenetyczny mit Polski jako „Sarmacji Europejskiej”. Maciej z Miechowa na początku XVI wieku czyni ciekawe rozróżnienie: „do Sarmacji Europejskiej zalicza monarchię jagiellońską i Moskwę, do Azjatyckiej zaś tereny zamieszkałe przez Tatarów” (*Słownik sarmatyzmu*, 2001, s. 173).

Tadeusz Sulimirski podjął przekonującą polemikę z dość rozpowszechnionym przekonaniem, że sarmatyzm polskiej szlachty był efektem fikcji historycznej, przykładem fantastycznej kariery terminu w kronikach piętnasto- i szesnastowiecznych, który przekształcił się w sugestywny mit historyczny. Sulimirski uzasadniał jednak połączenie polskiego sarmatyzmu z rzeczywistymi Sarmatami. „Odegrali oni poważną, aczkolwiek na ogół nie docenianą rolę w dziejach naszego kontynentu u schyłku czasów starożytnych i w okresie wędrówek ludów, szczególnie zaś w dziejach niemal wszystkich narodów słowiańskich. Odcisnęli przy tym mniej lub bardziej wyraźne piętno na duchowej kulturze tych narodów, o czym często zupełnie zapomniano lub czemu wprost zaprzeczano”. Polskie tradycje sarmackie początkami swymi tkwią w okresie wędrówki ludów, to znaczy co najmniej około 500 roku n.e. Sulimirski utrzymuje, że życie religijno-obrzędowo-etyczne Prасłowian zdecydowanie nawiązywało do irańskiego wschodu, a prasłowiański obszar językowy dawał możliwość komunikowania się za pomocą jednego języka (por. Lehr-Spławiński, 1958). Okres wpływów irańskich na Słowian zamyka się w granicach od II-III wieku do końca VI wieku n.e. Następową wówczas asymilacja Sarmatów przez ludność miejscową, słowiańską, a jednocześnie kontakt był dostatecznie ścisły i silny, by spora ilość ważnych elementów kulturowych została przejęta (Sulimirski, 1979, 1970, s. 188, 190, 203, 204).

Pojęcie ściśle odgradzającej granicy rozmywa się na rzecz pogranicza. Oznacza ono transkulturację, przenikanie się kultur, ich kontaminację, hybrydyczność i niejednoznaczność tworu, który wskutek tych procesów powstaje. W tym sensie zachodnia wschodniość czy wschodnia zachodniość cechuje nie tylko kulturę Kresów, lecz całą kulturę polską. Można przytoczyć wiele przykładów, ale zatrzymajmy się w tej chwili na jednym: związków sarmatyzmu z orientalizmem.

Wielokrotnie zwracano uwagę na fakt, że szlachcic-Sarmata nosił długi i obszerny ubiór wschodni, walczył za pomocą tureckiej szabli („w przeciwieństwie do europejskiego miecza, szabla jest produktem koczowniczej cywilizacji euroazjatyckiego stepu”, *Słownik sarmatyzmu*, s. 191), w swoim dworze rozkoszował się bogactwem perskich dywanów i makat oraz wyrobów orientalnego rzemiosła. Używanie wschodniego uzbrojenia tłumaczono koniecznością dostosowania się do walk z Tatarami. Przyczyny jednak były o wiele głębsze, sięgały poczucia bliskiego związku z kulturą Wschodu. Nie można sarmackich strojów traktować jako maskarady.

W bitwie pod Wiedniem, w której Sobieski zadał imperium osmańskiemu druzgoczącą klęskę, „polskie oddziały tak bardzo przypominały wroga, że musiały ozdobić hełmy słomianymi grzebieniami, aby habsburscy sojusznicy nie wzięli ich za Turków” (Ascherson, 1995, 2002, s. 245). Neal Ascherson – po przytoczeniu tego spektakularnego przykładu przenikania kultur – konkluduje: „Polska obcuje dzisiaj przy swej «europejskiej», zachodniej przynależności, opartej nie tylko na katolicyzmie, ale również na starannie pielęgnowanych zachodnich instytucjach i upodobaniach. Z dawnego orientalizującego stylu pozornie nic nie zostało. A jednak przenikliwe oko dostrzeże, że Polska jest znacznie bardziej wschodnią kulturą niż Rosja” (s. 245). To zaskakujące – na pierwszy rzut oka – stwierdzenie Ascherson opiera na przekonaniu, że kiedy Moskale skryli się przed Mongołami w swoich północnych lasach, Polacy byli już otwarci na wpływy z czarnomorskich stepów. Orientalny styl życia szlachty polskiej byłby na to świetnym dowodem. Ascherson posuwa się nawet do przypuszczenia, że idea demokracji szlacheckiej pochodziła nie od republiki rzymskiej, lecz od kurułtaju, „zgromadzenia mongolsko-tatarskiej szlachty i naczelników klanów, które wybierało nowego chana”, a zostało zapożyczony od Tatarów krymskich (s. 57).

Nie trzeba bynajmniej przyjmować tych twierdzeń i przypuszczeń w całej rozciągłości. Mówiąc o nich, chcę jedynie wskazać na możliwość **alternatywnego** myślenia o naszym miejscu w Europie. Bynajmniej nie musi być ono określane za pomocą przeprowadzania nieprzekraczalnej linii granicznej między Wschodem a Zachodem. Myślenie to musi odrzucić również rozpowszechnione „przekonanie o organicznej niedoskonałości narodów niezachodnich” (Leela Gandhi za Thompson, 2000, s. 9). Upada wówczas ciągle podejmowany wysiłek upodobnienia się za wszelką cenę do Zachodu.

Między Wschodem a Zachodem

Polska przedchrześcijańska czy Polska chrześcijańska w obrządku słowiańskim? Rok 966 wyznacza początek przyjęcia chrześcijaństwa w obrządku łacińskim, ale może wcześniej, być może około roku 870, na ziemiach polskich istniało chrześcijaństwo w obrządku słowiańskim?

Możliwość chrystianizacji Polski w duchu misji Cyryla i Metodego przed rokiem 966 była przedmiotem wielu domysłów i rozrządzeń historycznych (por. Rechowicz, 1966). Autor obszernego opracowania popularnego, poświęconego misji Konstantyna i Metodego, Michał Miniąt, określił temat jako „nienowowy, znany, a jednocześnie wciąż otwarty i w wielu punktach kontrowersyjny”. W polskiej historiografii status tego tematu zaznacza się w sposób szczególnie jaskrawy. Brak obiektywizmu wśród polskich historyków w traktowaniu obrządku metodiańskiego Miniąt tłumaczy albo rzymsko-łacińską obawą przed reformacyjnymi nawiązaniem do Kościoła narodowego (a widziano – niesłusznie – jego wzór w działalności braci sołuńskich) albo obroną przed carskim panslawizmem, posługującym się metodianizmem w celu przeciągnięcia katolików na stronę prawosławia. „W takiej sytuacji wyrosło kilka pokoleń polskich historyków” (Miniąt, 1971, s. 3, 278-279).

Wśród przeciwników tezy o istnieniu w Polsce obrządku słowiańskiego w naszych czasach wyróżniał się Tadeusz Lehr-Spławiński, który – w gromadzącej jego studia książce wydanej w specjalnej serii PAX-u ku czci tysiąclecia chrztu Polski 966-1966 – uważał pogląd o istnieniu liturgii cyrylo-metodejskiej w dawnej Polsce za kompletnie naukowo nieuzasadniony, nie znajdujący żadnych realnych podstaw w jakichkolwiek faktach. Prawdopodobieństwo istnienia liturgii słowiańskiej u naszych protoplastów, Wiślan, nie mogło być dłuższe niż pięć lat (tj. między rokiem 880 a 885). Nie była więc ona długotrwała i nie mogła zapaść nad Wisłą głębokich korzeni. Wniosek brzmiał: nie istniała w Polsce X-XI wieku liturgia słowiańska i nie odegrała żadnej roli w dziejach kultury polskiej (Lehr-Spławiński, 1961, s. 42-81).

Bardziej jednak przemawia mi do przekonania stanowisko Jerzego Klintera, który – po rzetelnym przeglądzie faktów i hipotez stwierdza, iż warto podkreślić, że „polskie chrześcijaństwo ma znacznie bogatsze źródła niż jedna tradycja kulturalno-kościelna, jaką stanowił obrządek łaciński”. Przemilczanie innej tradycji chrześcijańskiej przyczynia się do zubożenia kultury polskiej. Klinter cytuje też ostre zdanie J. Sobieskiego: „Dziś wiemy, że prześladowanie i zniesienie Kościoła słowiańskiego w Europie Środkowej w IX wieku nie było legendą, [...] lecz było prawdą i że wygnanie tego Kościoła ze społeczności rzymsko-katolickiej miało bardzo ciężkie następstwa. Współcześni historycy specjalizujący się w omawianym zagadnieniu coraz bardziej skłaniają się do wniosku, że zniszczenie Kościoła słowiańskiego oznaczało zniszczenie więzów między Wschodem i Zachodem” (Klinter, 1967, s. 410, 413-414). Adolf Stender-Petersen był

podobnego zdania. Uważał, że w IX, X, XI wieku istniała wspólnota kulturowa między Morawami-Czechami a Polską, rozwijająca się pod znakiem starocerkiewnego języka, liturgii, terminologii. Jeszcze na początku XI aż do XII wieku kwitła w Polsce tradycja cyrylo-metodiańska. Zarysowała się w ten sposób inna droga dla Słowian. Posługiwano się językiem lokalnie zrozumiałym bezpośrednio dla wszystkich i konkurującym skutecznie z łaciną (Stender-Petersen, 1964, s. 440-448). Bardzo zdecydowanie swój pogląd na przenikanie z Czech do Polski kultury cerkiewno-słowiańskiej wyraził Roman Jakobson. Zgromadził na to wiele dowodów. W kwestii często przytaczanego fragmentu z Galla Anonima, podającego, że wszyscy w Polsce opłakiwali zgon Bolesława Chrobrego – „latinorum et slavorum, quotque estis incolae”, Jakobson zajmuje stanowisko jednoznaczne: „Dla każdego, kto jest obznajomiony z czesko-łacińskimi zabytkami wczesnego średniowiecza i z ich terminologią, jest rzeczą bezsporną”, że słowa te oznaczają łacinników i wyznawców słowiańskiego obrządku (Jakobson, 1953, s. 30).

Mimo zgłaszanych przez badaczy zastrzeżeń posłużę się sądami księdza Józefa Umińskiego, poświęconymi obrządkowi słowiańskiemu w Polsce IX-X wieku. Autor charakteryzuje obrządek metodiański pod koniec IX wieku w środkowej, południowej i wschodniej Słowiańszczyźnie w następujący sposób – „był on jurysdykcyjnie rzymskim, językowo słowiańskim, a liturgicznie stanowił zlepek bizantyńsko-rzymsko-słowiański”. Na pytanie, czy istniał obrządek słowiański w Polsce, ks. Umiński odpowiada, że „nie tylko **istniał**, ale jak gdzie indziej, tak i u nas do pewnego stopnia i przez pewien okres czasu **pomyślnie się rozwijał**”. Chrześcijaństwo bowiem rozrastało się i w Czechach, i w Polsce, do której z Czech przyszło, „**zgodnie, ale dwutorowo**”. Ksiądz Umiński podkreśla, że jeżeli porządek metodiański „trafiał na terytoriach słowiańskich na jakiegokolwiek radykalniejsze sprzeciwy, to tylko ze strony duchownych przybywających z Niemiec i ze strony zazdrosnej o swe wpływy hierarchii niemieckiej” (Umiński, 1953, s. 5, 10-11 z podkreśleniami autora, 15, 20).

Dotykamy tutaj bardzo drażliwej i istotnej kwestii. Wielu badaczy zwracało uwagę na silny konflikt niemiecko-słowiański i na budzący opór niemiecki aspekt latynizacji Słowiańszczyzny. Omawiając chrystianizację Słowian połabskich, Łowmiański podaje, że Bruno z Kwerfurtu określał dwuetapowy mechanizm nawrócenia biblijnym zwrotem: *compellere intrare*, to znaczy: zmusić do **dobrowolnego** przyjęcia nowej wiary. O dobrowolności niewiele wiemy, natomiast „dobrze znane są tylko fakty podboju oraz fakty zakładania biskupstw, które według trafnego wyrażenia K. Tymienieckiego «były tworzone nie dla Słowian, lecz dla niemieckich biskupów»” (Łowmiański, 1979, s. 261). Pierwotna dwutorowość polskiego chrześcijaństwa – słowiańskiego oraz łacińskiego – znikła na rzecz uniwersalizmu łaciny, wypierającej „błędny obrządek słowiański”. Argument europejskiej jedności na fundamencie łaciny nieraz bywa wysuwany na pierwszy plan. Stender-Petersen jednak sądził, że u podstaw latynizacji Słowiańszczyzny

tkwił zamysł podporządkowania chrystianizowanych ludów słowiańskich tendencjom niemiecko-rzymskiej duchowości oraz imperialnym ambicjom odnowionego cesarstwa rzymsko-niemieckiego, leżącego w sąsiedztwie i dobrze zorganizowanego (Stender-Petersen, 1964, s. 440-442). Wszak pisano o tym, że kler niemiecki oparł się o „najsilniejszą organizację, która na świecie istniała”, o Kościół rzymski, będący „spadkobiercą dawnej organizacji światowładnego rzymskiego imperium” (Potkański, 1905). Zdaniem Stendera-Petersena ogólnie zrozumiały język starosłowiański mógł się stać jednoczącą więzią polityczną i w ten sposób zagrozić cesarstwu niemieckiemu (Stender-Petersen, 1964, s. 441).

Wraz z wiarą wyznawaną po łacinie przychodziła też nowa organizacja społeczna – feudalizm i państwo chrześcijańskie. Po wiekach na ten splot zależności uczulili się nasi romantycy. Korzystając z inspiracji historyka, Joachima Lelewela, zaczęli kwestionować łacińsko-germańsko-feudalny ład, który miał podkopać dawne społeczne instytucje słowiańskie i zniszczyć – jak np. mniemał Ryszard Berwiński, autor stylizowanego starosłowiańskiego poematu *Bogunka na Gople* – rodzimą, dawną, ludową „literaturę słowiańsko-polską”. Odezwiała się tęsknota za zniszczoną, wypartą rodzimością. Uzyskiwała ona rozmaite wymiary, obejmowała powrót do poganizmu, do prasłowiańskości. Antylatynistyczna rebelia romantyków polskich dążyła do odzyskania słowiańskiej tożsamości.

Zdaniem patrona romantyków, zbieracza starożytności słowiańskich, Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, tożsamości swej Słowiańszczyzna została pozbawiona przez chrzest, który zmył cechy rodzime. To, co niechrześcijańskie, odmienne, inne od przyjętego z zewnątrz wzoru, musiało być usunięte i zniszczone na zawsze. Nad odcięciem od „swojności” biadał Zorian w rozprawie z 1818 roku *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* następującymi, znamionymi słowami: „Ogniwa nowej wiary wcielały niepodobnych nas do reszty Europy”. Zgodnie z logiką kolonizacji, krucjaty, misji cywilizacyjnej: byliśmy niepodobni – i dlatego gorsi. I stało się coś strasznego: „Kształcąc się na wzór obcy, staliśmy się sobie samym cudzymi” (Zorian Dołęga Chodakowski, 1967, s. 19).

Wyparta Słowiańszczyzna mogła się pojawiać u romantyków pod postacią tajnego, ukrytego przed panem i księdzem obrzędu obcowania ludu z umarłymi (jak w *Dziadach* Mickiewicza); w formie utopii dawności – idyllicznej i okrutnej zarazem, czerpiącej z piastowskiej sielanki, ale i z *Historii Rosji* Karamzina, a zwłaszcza jego wizji Iwana Groźnego (jak w *Królu-Duchu* Słowackiego); jako figura obcej niesamowitości (jak u młodego Krasieńskiego, który pod rodzimą Opinogórą umieścił wzorowaną na transylwańskiej hrabinie Słowiankę-wampirzycę) czy też jako obrazy niejasnej klęski, ruiny i zniszczenia w powieściach Kraszewskiego. Niesamowita Słowiańszczyzna w romantyzmie jest znakiem rozdartej tożsamości. Jakaś katastrofa, która wydarzyła się w przeszłości, eksplodowała frenetycznymi obrazami, burzącymi narzucony ład i wy-

dobytymi na powierzchnię coś obcego i bliskiego zarazem. Ostatnią, tak porywającą wizję swojskiej i demonicznej jednocześnie Słowiańszczyzny stworzył w swych „królewskich” dramatach Stanisław Wyspiański.

Niezagojona rana podziału Słowiańszczyzny na dwa Kościoły: wschodni i zachodni ukazała się znów przed nami wskutek wysiłków „słowiańskiego Papieża”. W roku 1985 Jan Paweł II wydał encyklikę *Slavorum Apostoli*, poświęconą misji świętych apostołów i nauczycieli Słowiańszczyzny, Cyryla i Metodego. Widoczne jest tutaj stanowisko metodologiczne, wyrobione po II Soborze Watykańskim. Zaleca ono głoszenie i katechezę w zgodności z odwiecznymi prawdami, ale równocześnie dostosowanie ich do konkretnej sytuacji historycznej. Palącym problemem pozostaje „inkulturacja” – to znaczy wcielanie ewangelii w rodzime kultury z uznaniem ich odrębności, zgodnie z mentalnością ewangelizowanych i z uwzględnieniem konkretnych warunków. Na tym tle nowatorsko rysuje się ocena misji Cyryla i Metodego. W encyklice Papież mówi o tym, że apostołowie ci nie narzucali języka greckiego, w którym byli wychowani, lecz tworzyli w języku słowiańskim „bogate, piękne teksty”. Język staro-cerkiewno-słowiański uznany został za równy łacinie. Papież podkreślił też, że „ludy słowiańskie broniły własnej odrębności przed naporem militarnym i kulturowym nowego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego oraz usiłowały odrzucać obce im formy życia”. W tym kontekście Państwo Wielkomorawskie, określone jako miejsce krzyżowania się wzajemnych wpływów Wschodu i Zachodu, mogło pełnić istotną misję chrystianizacji ludu w rodzimym języku.

Encyklika podaje, że nie jest historycznie udowodnione ustanowienie na ziemiach polskich organizacji kościelnej w obrządku słowiańskim. „Niemniej pozostaje faktem, że o dzieło Braci z dalekiego Sołunia otarły się także początki chrześcijaństwa w Polsce”. Uznanie owego „otarcia” jest wielkim triumfem tych, którzy mówili o dwutorowości chrześcijaństwa w Polsce. Pod koniec Papież podkreśla, że obie tradycje: wschodnia i zachodnia powstawały w łonie jednego Kościoła i wyraża wielką tęsknotę za zjednoczeniem i jednością między dwoma Kościołami (*Cyryl i Metody...*, 1991, s. 167-188).

Papież mówił o tych Siostrach – za Władysławem Iwanowem – jako „dwóch płucach” Kościoła, a także „dwóch płucach Europy”. Opublikowany w 1995 roku list pasterski *Światło ze Wschodu (Orientale lumen)*, wykwit „teologii słowiańskiego eklezjologii Jana Pawła II”, zawiera „wspaniały opis prawosławnej duchowości” (Przebinda, 2003, s. 229-230). Jednak, jak mówi Andrzej Walicki, autor znakomitej książki *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, „w ostatnich latach w dialogu katolicko-prawosławnym nastąpił, niestety, duży regres”. Joseph Ratzinger ogłosił w roku 2000 dokument, uważający instytucjonalną przynależność do Kościoła Rzymskiego za jedyną drogę do zbawienia. Sobór Biskupi w Moskwie uznał zaś katolików za schizmatyków, z którymi nie należy wchodzić w kompromisy (Walicki, 2003).

Rana podziału i wzajemnej wrogości znów się otworzyła. W tej sytuacji może warto wracać do *Bogurodzicy, carmen patrium*, która stanowi niezapomniane świadectwo naszej słowiańskości wschodnio-zachodniej.

Wspaniały tekst pierwszych dwóch zwrotek *Bogurodzicy* stał się przedmiotem ciągnącego się przez sto lat, bogatego w publikacje sporu filologicznego i teologicznego o rozwiązanie zagadki połączenia w nich Chrystusa, Marii i Jana Chrzciciela. Tu warto wspomnieć stanowisko Józefa Birkenmajera, który wydobywał grecko-bizantyński rodowód *Bogurodzicy*, odwołując się do Deesis w chrześcijaństwie wschodnim, greckiego typu ikonograficznego, łączącego trzy święte osoby: Bogurodzicy, Syna-Gospodzina i Krzciciela. Wskazywał również na bliskie związki z hymnografią grecką. „Wpływu ujednostajnionej na Zachodzie liturgii rzymskiej, zapoczątkowanej przez reformy Grzegorza VII z końcem XI wieku, na próżno szukać w naszej pieśni. Są natomiast w *Bogurodzicy* znamiona **kompromisu liturgicznego wschodnio-zachodniego**, jaki widywało się w X wieku i pierwszej połowie XI w. w niejednym kraju” (Birkenmajer, 1937, s. 109 – podr. moje M.J.). Również Stender-Petersen zwracał uwagę na związek Maryi i Jana Chrzciciela w czeskiej tradycji cyrylo-metodiańskiej i omawiał figurę Deesis jako argument za bizantyńsko-słowiańskim pochodzeniem pieśni. Na zakończenie autor ośmieszał próby traktowania archaicznych zwrotów pierwszej części *Bogurodzicy* jako „rusycyzmów” i przedstawiania ich jako tworu rosyjskiego. Przed bitwą pod Grunwaldem pieśń miała być śpiewana nie przez katolickie wojska polskie, lecz przez litewsko-ruskie pułki pomocnicze. Stender-Petersen podkreślał, że twórca tej hipotezy nie był w stanie przyjąć do wiadomości bizantyńsko-cerkiewnosłowiańskiego pochodzenia pieśni. (Stender-Petersen, 1964, s. 469). Sumował przekonania wielu badaczy Stanisław Urbańczyk, kiedy kładł nacisk na to, że *Bogurodzica* jest związana z językiem czeskim i czeską kulturą literacką (co lekcewał Birkenmajer). Podkreślał, iż na Morawach i w Czechach rozwinęła się bogata literatura w języku staro-cerkiewno-słowiańskim i że pozostało tam wiele śladów liturgii słowiańskiej. Nie można więc przeoczyć roli, jaką odegrała literatura w języku staro-cerkiewno-słowiańskim wśród Słowian zachodnich (Urbańczyk, 1978, s. 38-40). Antoni Czyż starał się uwiarygodnić zarówno zachodnią, jak i wschodnią hipotezę genealogii *Bogurodzicy* (Czyż, 1995, s. 3-29).

Roman Mazurkiewicz, twórca, jak dotąd, ostatniego słowa na interesujący nas temat, twierdzi, że *Bogurodzica* może stanowić świadectwo wspólnego bizantyńsko-słowiańskiego i zachodnio-łacińskiego dziedzictwa. Autor dochodzi do konkluzji, że pierwsza nasza pieśń narodowa była „najgłębszym »oddechem« naszego chrześcijaństwa, zaczerpniętym obydwoma równocześnie płucami tysiącletniej tradycji: wschodniej i zachodniej” (Mazurkiewicz, 2002, s. 298). Skąd zatem tak liczne nieporozumienia? Skąd zadziwiający fakt, że wielki znawca dawnej kultury polskiej, Aleksander Brückner,

już nie wiedział, jakie było pochodzenie Jana Chrzciciela w tekście *Bogurodzicy*? Znaczący Deesis, Roman Mazurkiewicz, uważa, że „ukształtowany w polskim katolicyzmie potrydenckim typ religijności i duchowości chrystologiczno-maryjnej” zapoznawał starożytny kult Jana Chrzciciela jako najbliższego Chrystusowi Poprzednika i Pośrednika (Mazurkiewicz, s. 237-238). „Okres gotyku ostatecznie »zokcydentalizował« naszą religijność”. Deesis utraciła swoją czytelność (s. 324). Trzeba też dodać, że polska pobożność potrydencka wrogo nastawiona była do wszelkich schizmatyków, wśród nich prawosławni nieraz budzili szczególną niechęć, co tłumaczyło się nieprzejednaną postawą prawowiernych szlachciców, a potem – „Polaków-katolików”.

Dziś czytanie i słuchanie *Bogurodzicy* wymaga pewnego wysiłku intelektualnego i emocjonalnego. Ale on się opłaca: pozwala ożywić w naszej wyobraźni „obydwa płuca” dawnej kultury polskiej.

Niemcy i Rosjanie

Polska została usunięta przez trzech zaborców: Rosję, Prusy i Austrię z mapy Europy pod koniec XVIII wieku. Miało to oczywiście decydujące konsekwencje dla naszej świadomości. Odegrało też wielką rolę w ciągle ponawianym poszukiwaniu swego miejsca w Europie przez **naród bez państwa**. Stosunek Polaków do Europy w tym czasie można określić jako bardzo drażliwy, wręcz neurotyczny. Romantykom zwłaszcza przypadła rola bezustannego przypominania o Polsce, wychwalania jej zasług dla Europy, szukania sojuszników w Europie dla sprawy polskiej wolności, historyczno-fizycznego uzasadniania tezy o niemożności uzyskania równowagi politycznej w Europie bez niepodległej Polski.

Na tej glebie powstawały rozmaite odmiany mesjanizmu, wśród nich – Mickiewiczowska idea mesjanizmu słowiańsko-francuskiego pod znakiem „idei Napoleońskiej” (por. A. Walicki, 1970, s. 280-282). Zygmunt Krasiński pisywał listy skierowane do mocarzy ducha (jak Pius IX) czy mocarzy polityki (jak Napoleon III) z prośbami o pomoc dla uciskanej narodowości polskiej. Wedle koncepcji Krasińskiego „Kościół ludzki powszechny” składa się z narodów, będących całościami duchowymi i przenikniętych duchem Bożym. „Stąd wynika świętość i nietykalność narodowości” (Krasiński, 1999, s. 31). Zaborcy Polski, a w szczególności już Rosja, pogwałcili te święte zasady. Polska stanowić ma „dziejowy pierwowzór nieśmiertelności planetarnej”(s. 47). Dusza tego wielkiego narodu uzna (i inni też to uznają), że „pomimo grzechy i błędy najbielszą ma kartę w dziejach europejskich, najmniej skalaną zbrodniami, najściślej Chrystusową, a to szczególnie dlatego, że najmniej myślała o sobie, że ciągle pomoc i ratunek niosła drugim i dla nich się poświęcała” (s. 46). Nic dziwnego, że ten przepysny duch zajmuje też szczególne miejsce wśród ludów słowiańskich – jako uosobienie Chrystusowości. Megalomańskie enuncjacje Krasińskiego nie odbiegały tonem od wypowiedzi innych

polских mesjanistów – i równie jak one nie robiły większego wrażenia na europejskich, piastujących władzę adresatach. Europa, zwłaszcza po pogromie Napoleona, w czym decydującą rolę odegrała Rosja, Europa spojona Świętym Przymierzem, trzymała się w XIX wieku całkiem dobrze bez niepodległej Polski.

W czasach romantycznych i postromantycznych triumfowała alegoria Polski jako Polonii – uosobienie kobiety dumnej, nieszczęśliwej, prześladowanej, zakuwanej w dyby, spychanej do grobu, z nieugiętym obliczem potrzęsającej kajdanami. To wyobrażenie Polski pasuje dokładnie do tego, co Simone de Beauvoir pisała o roli kobiet w dziejach. W ich rękach nigdy nie spoczywał ster świata. „Uciskani mają zawsze prawo do męczeństwa: podczas prześladowania chrześcijan, po klęskach społecznych lub narodowych kobiety odgrywają właśnie rolę przykładu i świadka. Ale męczeństwo nie zmienia oblicza świata” (Beauvoir, 1972, t. I, s. 208). Tak właśnie też działo się z Polską-Polonią.

Walka o odzyskanie niepodległości w XIX wieku – za pomocą spisków, powstań, ale i intryg dyplomatycznych – w sposób zasadniczy musiała określać stosunek Polaków do zaborców – Niemiec i Rosji oraz rzutowała również na wiek XX, tym więcej, że niemal do jego schyłku górował w Polsce romantyczny paradygmat kultury. Określał on wszystkie dziedziny życia polskiego, kształtując osobliwą „religię patriotyzmu”. Romantycy bowiem stworzyli swoją mesjanistyczno-patriotyczną „herezję”, potępioną przez wielu, również przez Miłosza, za utożsamianie absolutu z ojczyzną. Po omówieniu występującej w III części *Dziadów* Mickiewicza podwójnej tożsamości polskiego Mesjasza: jako wskrzesiciela jednego plemienia oraz jako ukrzyżowanej Polski, Miłosz narzeka: „No nie. [...] Kto posługuje się religią Boga-Człowieka, czyli religią Wcielenia po to, żeby wprowadzić kolektywnego Mesjasza, traci wszelki sens proporcji i wszystkiego już można się po nim spodziewać” (Miłosz, 1992, s. 88).

Mało który romantyk wy dobył się z oparów mesjanistycznych złudzeń, można je było tylko odpowiednio modyfikować i starać się czynić je bardziej uniwersalnymi, jak to usiłował zrobić Krasiński. Dwa krótkie cytaty oddają napięcie tej swoistej „religii”. Konrad na zakończenie Wielkiej Improwizacji z III części *Dziadów* Mickiewicza grozi Bogu: „Krzyknę, żeś ty nie ojcem świata, ale... *Głos diabła* Carem!” Kordian podczas wizyty w Watykanie słyszy od Papieża: „Na pobitych Polaków pierwszy klątwę rzucę” (jest to aluzja do potępienia powstania listopadowego przez Grzegorza XVI w encyklice z 1832 roku *Cum primum*, wzywającej do posłuszeństwa wobec „wspaniałomyślnego cesarza” – cara Mikołaja I). Rozumiemy, że nie było dla Polski miejsca między carem a papieżem i dlatego romantycy ofiarowali jej schronienie w patriotycznym absolutie. Przecież nie obywało się czasem bez potępień przez Kościół, który sądził, że ziemską ojczyzna nadto już wybujała ponad niebieską.

Rozpatrzmy, czym w polskiej świadomości miała być Polska w stosunku do Niemiec, a czym – do Rosji.

W Polsce na ogół bardzo silnie łączono poznanie z moralnością. Pęd do poznania przekraczającego wszelkie granice, zwłaszcza ustanowione przez Boga, mógł być uznany za niemoralny, a więc szerzący zło. Z tego punktu widzenia interesująco przedstawia się recepcja *Fausta* w Polsce. Np. Stanisław Szczepanowski w rozprawie o „idei polskiej” pochodzącej z 1897 roku podkreślał, że istnieje zasadnicza różnica między odrębnymi stylami narodowej filozofii i literatury, co widoczne się staje w zestawieniu II części *Fausta* z III częścią *Dziadów* Mickiewicza, która ukazała się w tym samym, 1832 roku. Polak ma elementarny pociąg do sprawiedliwości, tak jak Niemiec ma go do „Erkenntnis”, poznania wszechrzeczy. Tu nie idzie tylko o powierzchowną, nieraz wyrażaną polską niechęć do niemieckiego mędrkowania. Sprawa jest znacznie głębsza – i właśnie *Dziady* pozwalają tę istotną różnicę zrozumieć.

Przedstawiają one bowiem zupełnie inny świat – „to, co w *Fauście* jest na pierwszym miejscu: nienasycona żądza wiedzy i rozkoszy, wprost potępione. To, czego w *Fauście* nie ma: wiara i sumienie, postawione na pierwszym miejscu” (Szczepanowski 1987, s. 325). Szczepanowski sądził, że pisząc *Fausta* Goethe miał przed oczyma *Księgę Hioba* jako wstrząsającą opowieść o człowieku zadającym pytania o Boga, zło i sprawiedliwość. Ale umyślnie od tego pierwowзору odstąpił. „To, co w *Hiobie* jest kwestią serca i sprawiedliwości, w *Fauście* jest kwestią rozumu, wyobraźni i wiedzy” (s. 318). Goethe dokonał zatem szczególnej wymiany: **problem intelektualnej wiedzy** postawił na miejsce **problemu moralnego sprawiedliwości**. A ona właśnie znalazła się w centrum III części *Dziadów*. Podstawowy brak moralnej zasady sprawiedliwości przekreśla w oczach Polaków, tak sądził Szczepanowski, faustyczne wartości dążenia do poznania i samego poznania. Człowiek faustyczny ustępuje więc miejsca moralnemu człowiekowi polskiemu.

Mickiewicz w latach czterdziestych XIX wieku polemizował z przekonaniem, że każdy człowiek potężny jest niereligijny, że wszelka potęga wywodzi się z szatana. Obalając przeświadczenia o diabolicznym początku każdej mocy, zwłaszcza mocy i władzy politycznej, Mickiewicz – przeciwnie – ukazywał to, co uznawał za moralnie słuszne: połączenie religii i czynu w imię miłości. Czynu wedle tych przekonań nie można uznawać za coś niestosownego, nieczystego, brukającego, zaprzeczającego wzniosłym zamiarom, w czynie bowiem objawia się aktywna natura człowieka, dążącego do urzeczywistnienia ideału. Mickiewicz, jak i inni romantycy, jak i wszyscy, którzy czerpali z ich inspiracji, jak Piłsudski na przykład, nie mógł traktować polityki jako czegoś brudnego i pozostającego wstydliwie na marginesie prawdziwie wzniosłego życia. Dla niego bowiem „polityka” najściślej sprzęgła się z „duchem”, czyli z moralnością.

Świetnie ten stan świadomości określił nowoczesny myśliciel katolicki, Karol Ludwik Koniński w swoich notatkach-aforyzmach: „*Religia Polaków*: Religia nowożytnego sumienia, sumienia, które nawiązuje do religii starych filozofów, tych najlepszych między tzw. poganami – i dlatego religia Krasińskich i Słowackich, i Mickiewiczów, i Orzeszkowych, i Prusów i tylu innych – jest herezją. Ale może to właśnie była herezja Ewangelii? [...] Ostatecznie najlepszą jest ta i tylko ta religia, która wyzwała największą ilość szlachetnej pracy, pracy twórczej i swobodnej” (Koniński, 1962, s. 122).

Czyn polski nie nurza się w „grzechu niemieckim”, to znaczy programowym oddzieleniu polityki od ducha. Tomasz Mann w odczycie *Niemcy i naród niemiecki* z roku 1945, zaraz po zakończeniu wojny, ale również i w *Doktorze Faustusie* charakteryzował to, co nazwał „losem niemieckim”. Muzykę niemiecką i stosunek Niemców do muzyki pisarz traktował jako wielkość, ale i jako zagrożenie, ponieważ ujawnia się w nich w sposób ostateczny oderwanie ducha od życia. Już Luter, zdaniem Manna, nie rozumiał wolności, odłączając wolność chrześcijanina od obywatelskiej wolności politycznej, czyli popełniając ciągle ten sam „błąd niemiecki”: oddzielenia pierwiastka spekulatywnej energii ludzkiej od pierwiastka społeczno-politycznego i oddania absolutnej przewagi temu pierwszemu. Fałszywe rozumienie wolności przez Niemców, oddzielenie polityki od ducha, zakończyło się faszyzmem. Nastawiony wyłącznie na czynniki duchowe Niemiec, traktując politykę jako zło, „staje się szatanem”, gdyż uważa, że polityka to nic innego niż kłamstwo, mord, oszustwo i gwałt (Mann, 1981, s. 19-38).

Stanisław Szczepanowski krytycznie odnosił się do Schillerowskiej teorii rozdziału ideału i rzeczywistości. Sądził, że umożliwia ona „zjawisko tak typowe dla Niemców, człowieka osobiście szlachetnego, służącego złej sprawie. Schiller tym ludziom z góry dał rozgrzeszenie, bo czyż każdy z nich nie zachował swoich ideałów, których cechą przecie jest to, że są niemożliwe do urzeczywistnienia!” (Szczepanowski, 1987, s. 330). Na tym tle widać, że Polak ma się odznaczać próbami pogodzenia ideału i rzeczywistości, połączenia „ducha” i „życia”, moralności i polityki. **Umoralnienie polityki**, to naczelne hasło polskich ruchów niepodległościowych, które też zresztą niosło w sobie niebezpieczeństwo naginania moralności do polityki, a nie polityki do moralności.

Umoralnianie polityki przez Polskę stosowało się do wszystkich państw zaborczych, w wielkim stopniu do Rosji. Romantycy ujmowali Rosję i Polskę jako dwie wrogie sobie potęgi w Słowiańszczyźnie, kierujące się przeciwstawnymi zasadami: „wolności” i „despotyzmu”. Rosja była zawsze „Wschodem”, wyposażonym w cechy właściwe krajom „zorientalizowanym” przez europejski Zachód: bezwładna, nieruchoma, zapóźniona, zacofana, irracjonalna i tyrańska. Poczynając od romantyzmu, a kończąc na dniach dzisiejszych, widzimy, jak bardzo Polska przypisywała sobie prawo do najostrzejszej krytyki Rosji. Uznawała się za największą znawczynię wszystkich nieprawości Rosji, zarówno Rosji carskiej, jak i Rosji sowieckiej. Stale kładła nacisk na to, że Rosja nie

należy do Europy (o czym też bywali przekonani niektórzy rosyjscy myśliciele – od Czaadajewa do Wiktora Jerofiejewa).

Zygmunt Krasiński nienawidził Rosji z całych sił – jako uosobienia azjatyckiego barbarzyństwa i mongolskiego okrucieństwa. Krasiński też uparcie powtarzał myśl, która potem zostanie podjęta na płaszczyźnie historycznej i historiozoficznej przez Jana Kucharzewskiego, autora *Od białego caratu do czerwonego*. Jest to koncept utożsamiający carat z rewolucją – jako potęgami stosującymi tę samą przemoc. Romantyczny obraz Rosji jako złowrogiej siły zagrażającej całej Europie od Wschodu trwał przez cały wiek XIX i nasilił się w propagandzie roku 1920, podczas wojny polsko-bolszewickiej. Ewa Pogonowska doskonale zestawiała całe serie rozpowszechnionych, stereotypowych wyobrażeń, wedle których Polak-Europejczyk musi zmagać się ze wzgardzonym Azjata-Moskalem-barbarzyńcą z dzikiego Wschodu. Trzon wizerunku wroga „stanowi podstawowa opozycja binarna rzutowana na cały świat wartości i wiodąca do domyślnych uzupełnień: Europa – kultura, cywilizacja oraz Rosja – brak kultury, antycywilizacja, chamstwo, dzikość, zbójectwo”. Autostereotyp polski cechuje poczucie wyższości kulturowej wobec Moskala, wynikające z przynależności Polski do cywilizacji Zachodu, do zachodniej wspólnoty katolickiej (por. Pogonowska, 2002, s. 93-132). W obfitej poezji antybolszewickiej w sposób modelowy zarysowuje się przeciwstawienie „Europy” i „Azji”, „Zachodu” i „Wschodu”. Wzajemne obwinianie się o zdradę – wyrażające się w oskarżeniach typu: Polska – Judaszem Słowiańszczyzny, Rosja – zdradzona siostra, wskazują jednak na istnienie jakiegoś emocjonalnego, głęboko sięgającego związku, opartego ma słowiańskim pokrewieństwie.

Szczególną rolę w polskim przeciwstawianiu się Rosji odgrywała religia katolicka z centralną postacią „Polaka-katolika”. Katolicyzm traktowany był przede wszystkim jako pociecha i ucieczka. Rozwinął się powszechny kult Matki Boskiej – pocieszycielki strapionych. Modlitwa, rozpoczynająca się od słów „Pod Twoją obronę uciekamy się, Święta Boża Rodzicielko”, należy do najpopularniejszych. Konsolacyjna rola religii ogłaćcała z odczucia i przeżycia pierwiastka nadprzyrodzonego. Miłosz, opracowując wybór pism Simone Weil (która uważała, że „religia jako źródło pociechy jest przeszkodą do prawdziwej wiary”), chciał stworzyć szczególną protezę dla zrozumienia tego, czym jest w prawdziwej wierze pierwiastek nadprzyrodzony, nie zanieczyszczony jakimiś „interesami”, choćby nawet najwznioślejszymi, powiedzmy, narodowymi.

W Polsce tych „interesów do Boga” było zawsze bardzo dużo, interesów konkretnych i natarczywie wypowiedzianych. Teodycei leibnizowskiej towarzyszy szczególna odmiana: polska teodycea narodowa. Chodzi tu o uzasadnienie Boga w złej, usianej nieszczęściami i prześladowaniami historii Polski. Mesjanizm tłumaczył, że, owszem, Polska została narażona na szczególne cierpienia i krzywdy, na wyjątkowy ucisk przez zło, ale to dlatego, że została wybrana przez Boga na ofiarę – za inne grzeszne narody.

Aż nadto zroszowała staję się wówczas **angelizacja** Polski, bardzo wyraźna na tle innych narodów, grzesznych i złych, jak zwłaszcza Rosjanie i Niemcy.

Mesjanizm szukał w historii śladów obecności Boga, pozostawionych przez niego znaków, specjalnie przeznaczonych dla „umęczonego narodu polskiego”. Taki mesjanizm, zarówno wśród ludu, jak wśród elit był rozpowszechniony nie tylko w wieku XIX, ale i w wielkich opresjach narodowych podczas II wojny światowej i jeszcze podczas stanu wojennego w latach osiemdziesiątych XX wieku. Adoracja Polski jako niewinnej ofiary musiała prowadzić do **satanizacji** jej prześladowców. W XIX wieku to Rosja, przede wszystkim, stała się wcieleniem szatana, szatana politycznego, jak mawiał Mickiewicz; przeświadczenie to miała potwierdzać Rosja bolszewicka. Niedaleko te wyobrażenia odbiegały od Reaganowskiego „imperium zła”.

Tradycyjne polskie poglądy na Rosję i dzisiaj nie tracą na znaczeniu. Trzeba pamiętać, że wschodnia granica Unii Europejskiej będzie przebiegała właśnie na linii oddzielającej Polskę od Rosji (choć obecnie Polska z nią nie graniczy bezpośrednio).

Alain Besançon w artykule z roku 1995 poświęconym wschodniej granicy Europy – podobnie jak polscy romantycy i ich epigoni – podkreślał, że wyrazistość europejskiej granicy bywała rozmywana przez Rosję, która „ustami swych władców – Piotra, Katarzyny czy Aleksandra” – chciała się europeizować, ale nigdy w końcu nie było to dążenie autentyczne i wnoszące do społeczeństwa istotne przemiany w duchu zachodnim. Szło tylko o ekspansję mocarstwową. Nie bierze się tu oczywiście pod uwagę faktu, że, jak utrzymuje Martin Malia, cesarstwo rosyjskie nie różniło się z natury niczym od kolonialnego imperium francuskiego, holenderskiego, belgijskiego czy portugalskiego. „Na przekór wszelkim dowodom empirycznym Europa często odmawiała racjonalnego traktowania postawy Rosji w imię stałego przesądu: despotyzm rosyjski miał być sam w sobie szczególnie groźny” (Malia, 1999, 2003). Besançon naturalnie zwraca też uwagę na cechy łączące Rosję carów z Rosją komisarzy – jest to przede wszystkim państwo występujące w funkcji „armii w podbitym kraju”. Trzeba ostrzegać Europę przed Rosją, snującą stale swe mocarstwowe mrzonki, utrzymuje Besançon. Trzeba strzec granicy między „nami” a „nimi”, bo możemy stracić swoją absolutną tożsamość. „Powinniśmy też pamiętać, że powiększenie Europy o Rosję pociągnęłoby za sobą nie tylko ostateczne rozmycie granic naszego świata, ale uwikłałoby nas w nierozwiązywalny problem granic Rosji, która powstała i przez wiele wieków funkcjonowała jako imperium, nie ma więc wyznaczonych na zasadach etnicznych granic” (Besançon, 1996, 1995, s. 94). Groza sytuacji jest więc oczywista.

Wydaje się jednak, że poglądy tego rodzaju powinny i w Polsce ulec rewizji. Przyczynić się do tego mogą sami Rosjanie. Michaił Ryklin zwraca uwagę, że autorem pojęcia „Wieczna Rosja”, całkowicie przeciwnego również „Wiecznej Europie” jest twórca wydanego w roku 1843 obszernego dzieła *Rosja w 1839 roku* markiz de Custine,

któremu zresztą wiele uwagi poświęcił Besançon (por. *Présent soviétique et passé russe*, 1980) i który stworzył swoisty topos: podróżnika-cudzoziemca w Rosji. Lecz granicę między „Wieczną Rosją” a „Wieczną Europą” Custine ustalał dowolnie i rozmaicie, co dowodziło, że „jakakolwiek **nazwana** różnica ma charakter tymczasowy i jest do podważenia”. Nie może być podstawą niczego wiecznego, w tym również czy to Europy, czy Rosji. W rzeczy samej „istota” Rosji jest określana – wbrew pozorom – nie jako „istota sama w sobie”, lecz poprzez lustrzane przeciwstawienie Europie. To, co w Europie „dobre”, w Rosji przemienia się w „złe” i na odwrót. „Nie istnieje żaden rosyjski szibbole*, ani z jednej, ani z drugiej strony, a nazywane różnice są od dawna różnicami do przewidzenia, różnicami w odbiciu lustrzanym” (Ryklin, 2003, s. 60-65).

„Orientalizacja” Rosji przez Europę posługuje się stale tymi samymi, bliźniaczymi, lustrzanymi odbiciami. Niejednokrotnie podlegały one dekonstrukcji, która jednak jakoś nie docierała do polskiej świadomości. Ostatnio w niezwykle ciekawy sposób dokonał tego Wiktor Jerofiejew. Dekonstrukcję tak popularnego na Zachodzie pojęcia „duszy rosyjskiej” i jej tajemnicy Jerofiejew przeprowadził za pomocą formy fragmentarycznej, która już swą nielinearnością kwestionuje zasadę „lustrzanego odbicia”. Ze znakomitą nie-dialektyczną ironią zarysowuje swój dylemat we fragmencie zatytułowanym *Rosyjski Europejczyk*: „Ofrancuziłem Rosję i zruszczyłem Paryż. Tego, co w sobie noszę, w rzeczy samej nie ma. Wymyśliłem oba światy. Skrzyżowałem je w sobie. Najprawdopodobniej jestem właśnie tym rosyjskim Europejczykiem, który nie jest ani Europejczykiem, ani Rosjaninem.

Uzyskałem to, czego się nie uzyskuje. Czy można mnie zaliczyć do udanych hybryd? Utraciłem poczucie kryteriów absolutnych. Ponieważ te dwa światy nie pokrywają się ze sobą, odczuwam niestabilność moralności.

Tamtych odbieram jako swoich i radzę sobie z nimi, ale i Rosjan odbieram jako swoich i też (choć gorzej) radzę sobie z nimi. Na skrzyżowaniu Montparnasse i Raspail jestem swój, tylko nie wiadomo dla kogo. Chcę mieszkać w obu domach. W jednym świecie jest mi za ciasno. Potrzebuję ich przynajmniej po kolei, lepiej – razem, a najlepiej – jednocześnie” (Jerofiejew, 2003, 1999, s. 89). Właśnie: nie ma kryteriów absolutnych, a jednoczesność Europy i Rosji zlikwidowałaby lustrzaną przeciwstawność. Ale dotychczasowa recepcja książki Jerofiejewa w Polsce nie wskazuje na zrozumienie tej nowej optyki. W dalszym ciągu recenzenci posługują się binarnymi opozycjami, nie są w stanie pomyśleć swobodniej o tej skamieniałej, „wiecznej” granicy między Europą a Rosją.

* Pojęcie używane przez Celana i Derridę w książce o Celanie. W Starym Testamencie mówi się o tym, że Efraimici nie umieli prawidłowo wymówić tego słowa, w ten sposób zdradzali swoje pochodzenie i skazywali się na śmierć.

„U nas, w Auschwitzu...”

Jednak najwybitniejsze polskie utwory poświęcone doświadczeniu obozów koncentracyjnych, utwory zajmujące poczesne miejsce w literaturze światowej – opowiadania Tadeusza Borowskiego i *Inny świat* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego – nie podzielają poglądów na polską wrodzoną wyższość moralną i nieskalanie przez żadne zło oraz na równie wrodzone, całkowite bestialstwo rosyjskich i niemieckich prześladowców Polski.

Herling-Grudziński, więzień, który napisał jedną z najlepszych książek o Gułagu, odrzucił tak rozpowszechnioną w literaturze polskiej, zwłaszcza pamiętnikarskiej, metodę demonizowania czerwonych oprawców. Stoczył zwycięską walkę o własny styl opowieści. Nie przyjął żadnego ze stereotypów podsuwanych przez obfitą polską legendę martyrologiczną. On, który ośmielił się zarzucić Conradowi jako autorowi *W oczach Zachodu* stronnaczy stosunek do Rosji. Zdaniem Herlinga-Grudzińskiego nie udało się Conradowi – konieczna przy temacie rosyjskim podejmowanym przez Polaka – sztuka dystansu.

Autor *Innego świata* przyswoił sobie lekcję wyniesioną z *Dziennika roku zarazy* (1772) Daniela Defoe. Polegała ona na tym, że „pewne rozdziały »czarnej« historii ludzkości – kataklizmy, zarazy, eksterminacje, barbarzyńskie podboje, ludobójstwa – może odtworzyć tylko kronikarz anonimowy [...] absolutnie bezosobisty [...] skrupulatny, a nawet drobnostkowy, jednostajny do tego stopnia, że wydaje się nie człowiekiem z krwi i kości, lecz ręką poruszaną przez tłum bez twarzy, igłą w sejsmografie” (Herling-Grudziński, 1998, s. 324). Zwracał uwagę zwłaszcza na opis anonimowości masowych śmierci, która może prowadzić do znużonej obojętności. Dlatego uważał, że metoda Defoe „jest po dziś dzień niezastąpiona, jeśli chodzi o wydobycie napięcia dramatycznego z procesu umierania anonimowych mas ludzkich, którym zawsze grozi, że przekroczą granicę, gdzie kończy się suma jednostek ludzkich, a zaczyna suma cyfr” (s. 231).

W nieco podobny sposób próbował napisać swój *Inny świat* – jednak z większym naciskiem na estetyzację, z nieraz widocznym (zwłaszcza w biografiiach więźniów rosyjskich) rysem chłodnego stendhalizmu i szukaniem równowagi w przeciwieństwie grozy i piękna (jak o tym napisał Miłosz). W najsłabszych sytuacjach, przebywając na dnie i to, co podkreślał, „bez pociechy religijnej”, dostrzegał zawsze obecność „czegoś swoiście ludzkiego”. Rozumienie tragiczności kondycji ludzkiej zbliża Herlinga-Grudzińskiego do Camusa i do egzystencjalistycznego heroizmu, ale zarazem nie odbiera mu w żadnym wypadku jego – okupionej własnym doświadczeniem – oryginalności zarówno w literaturze polskiej, jak europejskiej.

Własne doświadczenie więźnia niemieckiego obozu koncentracyjnego legło również u podstaw *Pożegnania z Marią* Borowskiego. W mającym formę listu opowiadaniu

z 1946 roku pod prowokacyjnym tytułem *Unas, w Auschwitzu...* (nazwa Oświęcimia jest urzędowo niemczona, ale jednocześnie podana w polskiej odmianie rzeczownikowej) Borowski dostrzegł zjawiska, o których ani wcześniej, ani później w taki sposób nie pisano. Do tego celu stworzył postać narratora, związanego z odbiorcą w bardzo przewrotny sposób – czytelnik żyje w horyzoncie wartości, narrator zaś – nie. Rodzi się napięcie tragiczno-ironicznej prowokacji.

W relacji o sposobie zabijania dziesiątków tysięcy ludzi Borowski kładzie nacisk na bezgraniczną trywialność procederu: „A tu patrz: najpierw jedna wiejska stodoła pomalowana na biało i – duszą w niej ludzi. Bez czarów, bez trucizn, bez hipnozy. Paru ludzi kierujących ruchem, żeby tłoku nie było i ludzie płyną jak woda z kranu za odkręceniem kurka. Dzieje się to wśród anemicznych drzew zadymionego lasu. Zwykle ciężarowe samochody podwożą ludzi, wracają jak na taśmie i znów podwożą. Bez czarów, bez trucizn, bez hipnozy” (Borowski, 1991, s. 90). Styl Borowskiego – również **bez czarów, bez trucizn, bez hipnozy** – jest genialnym odpowiednikiem tak zobaczonej oddemonizowanej rzeczywistości – taśmowego gazowania w Brzezince-Birkenau przywożonych w zwykłych ciężarówkach Żydów w chłopskiej stodole, w anemicznym lasu... Co oznacza podobnie pokazany spektakl masowego, automatycznego zabijania? Niektórzy widzieli w tym dowód na to, że u Borowskiego nie ma współczucia, wrażliwości na cierpienie. Dlatego nawet nazywano go nihilistą. Ale, jak się wydaje, rzecz dotyczy czego innego.

Wolfgang Sofsky podkreśla, że „namiętność przemocy nie jest nieprzytomnym szaleństwem, ekstatycznym przeniesieniem się w całkiem inny świat, w którym człowiek już zapomniał, kim naprawdę jest. Dokładnie wie, co czyni. [...] Zdobywa nowy teren, teren wolności absolutnej” (Sofsky, 1999, s. 58). Czym ona jest? W pierwszym rzędzie oznacza **wolność od śmierci**. „Śmierć to czysta przemoc, siła absolutna. Kto ma udział w działaniu tej siły, temu daje ona niezwykłą satysfakcję [...]. Kto zabija kogoś drugiego, sam jest wolny od śmierci. Co więcej – uzależnił od siebie tę najpotężniejszą ze wszystkich mocy, sam uczynił siebie panem nad śmiercią. Teraz już nie wszyscy są sobie równi [wobec śmierci]. Tylko władca decyduje o śmierci. Może ją w każdej chwili przywołać, jak często zechce” (s. 59). Kiedy dalej narrator Borowskiego mówi: „Oto jest dziwne opętanie człowieka przez człowieka” (Borowski, 1991, s. 91), to właśnie ma na myśli: praktykowanie przez esesmanów wolności absolutnej od śmierci.

W opowiadaniach znajdują się opisy jeszcze jednego stadium praktykowania wolności absolutnej. Egzekwowana ona jest na więźniu całkowicie już zniszczonym fizycznie i duchowo, gotowym do krematorium, izolowanym i otoczonym pogardą innych więźniów, ale jeszcze wlokącym swój nędzny żywot. Zwano go w gwarze obozowej „muzułmanem” czy „muzułmaninem”. Mimo swej marności, a właściwie dzięki niej jest to postać centralna w obozie koncentracyjnym. Sofsky uważa, że władza tworzy tutaj

„trzecie królestwo usytuowane między życiem a śmiercią. Muzułmanina, podobnie jak górę trupów, charakteryzuje doskonały triumf nad bytem ludzkim. Chociaż trwa jeszcze przy życiu, pozostaje figurą bez imienia” (cyt. za: Agamben 1998, 1999, s. 57). Dlatego dla Bettelheima „muzułman” oznaczał ruchomy próg, na którym człowiek przeslizguje się w nie-człowieka. Inaczej widział to Primo Levi, który zadawał gorzko ironiczne pytanie: *Czy to jest człowiek?* (tytuł jego słynnej książki o Oświęcimiu). Opisywał „muzułmanów” jako „dziwnych osobników”, „nędzne i brudne marionetki”, „widma”, potępionych jak w *Piekle* Dantego, ale też chciał złożyć świadectwo za nich – „nieświadczalnych”, pochłoniętych, zatopionych. Byli oni dla niego „świadkami integralnymi” – ci, którzy utracili zdolność obserwowania, wspomnienia, wyrażania się. „Muzułman” staje się miejscem eksperymentu, wskutek którego zostają opatrzone znakiem zapytania sama moralność, sama człowieczość (Agamben, 1999, s. 78). Levi więc świadczy spełnionej dehumanizacji – podobnie jak Borowski.

Borowski rzucił potworne oskarżenie pod adresem całej cywilizacji europejskiej. Dopiero w niemieckim obozie koncentracyjnym, jak sądził, rozpoznał bieg dziejów i ujrzał ich cenę. Już starożytność nazwał „olbrzymim koncentracyjnym obozem”, w którym jedni, to znaczy większość – byli skazani na katorżniczą pracę niewolników, a drudzy – pisali dialogi i dramaty, robili historię, byli estetyczni i wzniosli... Piękno, dobro, prawda – te pojęcia zostały zbudowane na przemilczanej, krwawej, okrutnej krzywdzie człowieka. Borowski widział ściśle podobieństwo pomiędzy tak pojmovaną starożytnością a „jakąś nową potworną cywilizacją”, wznoszoną przez niewolników Niemiec. Kiedy Niemcy zwyciężą, wymordują wszystkich. „Nikt o nas wiedzieć nic nie będzie. Zakrzyczą nas poeci, adwokaci, filozofowie, księża. Stworzą piękno, dobro i prawdę. Stworzą religię” (Borowski, 1991, s. 110-111).

Borowski jako oskarżyciel Europy, która wydała z siebie zbrodnię totalitaryzmu, uznał Platona za kłamcę, a „piękno, dobro i prawdę” za pozór, przesłaniający rzeczywistość Zagłady. Jego okrutna wobec siebie i innych postawa tkwi jak nieusuwalny cień w naszym myśleniu o Europie. Auschwitz leży „u nas” i w Europie.

Uczyńmy z tego faktu rdzeń empatycznej tragedii nowożytnej, która nie może jednak – jak starożytna – dokonać definitywnego oczyszczenia. Każę żyć w nadmiarze bólu, w poczuciu nieodwołalnej straty. Podobne odczucia budzi film Romana Polańskiego *Pianista* – po obejrzeniu go młodzi ludzie w Polsce gorzko i długo płakali. Podzielali tym samym żalobę Polańskiego, który zawsze płacze, gdy przypomina sobie swoją matkę. Będąc w szóstym miesiącu ciąży, została zamordowana w komorze gazowej Auschwitz. Długo jeszcze Polański miał nadzieję, że to nieprawda i matka wróci (Polański, 1989, 1984, s. 49-50).

Tu nie obowiązuje tradycja żałoby trwającej nie dłużej niż rok. Ta żałoba nigdy nie może się skończyć.

Bibliografia zawiera tylko pozycje przytoczone w tekście

- Agamben Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, Paris 1999 (*Quel che resta di Auschwitz*, 1998).
- Ascherson Neal, *Morze Czarne*. Przetłumaczył Tomasz Bieroń, Poznań 2002 (*Black Sea*, 1995).
- Beauvoir de Simone, *Druga płeć*, t. I, *Fakty i mity*. Przetłumaczyła Gabriela Mycielska, Kraków 1972. (*Le deuxième sexe*, 1949).
- Beauvois Daniel, *Avant-propos de l'éditeur*, [w:] *Les confins de l'ancienne Pologne. Ukraine – Lituanie – Biélorussie XVIe-XX siècles*. Ed. Daniel Beauvois. Lille 1988.
- Besançon Alain, *Wschodnia granica Europy*, „Eurazja” 1996, R. III, nr 1 (jest to skrócona wersja artykułu *Les frontières orientales de l'Europe. Le cas russe*, „Commentaire” nr 71, automne 1995).
- Birkenmajer Józef, *Bogurodzica dziewica. Analiza tekstu, treści i formy*, Lwów 1937.
- Borowski Tadeusz, *Utwory wybrane*. Opracował Andrzej Werner, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
- Chaunu Pierre, *Cywilizacja wieku Oświecenia*. Przetłumaczyła Eligja Bąkowska, Warszawa 1989 (*La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris 1971).
- Cyryl i Metody, *Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*. Część 2: *Dokumenty*. Pod redakcją Jana Sergiusza Gajka i Leonarda Górki, Lublin 1991.
- Czyż Antoni, „Bogurodzica” – między Wschodem a Zachodem. *Kilka myśli o duchowej jedności Europy*, [w:] jego książce *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995.
- Hartog François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.
- Herling-Grudziński Gustaw, *Wyjście z milczenia. Szkice*, Warszawa 1998.
- Jakobson Roman, *Polska literatura średniowieczna a Czesi*, „Kultura” (Paryż) 1953, nr 6 (jest to przeredagowana i uzupełniona wersja dwóch prac, które ukazały się w roku 1939 w wydanej w Pradze książce zbiorowej).
- Jerofiejew Wiktor, *Encyklopedia duszy rosyjskiej. Romans z encyklopedią*. Przetłumaczyli posłowiem opatrzył Andrzej de Lazari, Warszawa 2003 (*Encikłopedija ruskkoj duszi. Roman s encikłopedijej*, 1999).
- Klinger Jerzy, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego* (1967), [w:] jego książce *O istocie prawosławia. Wybór pism*. Do druku przygotowali M. Klinger, H. Paprocki. Wprowadzenie: W. Hryniewicz, Warszawa 1983.
- Koniński Karol Ludwik, *Ex labyrintho*, Warszawa 1962.
- Kraśiński Zygmunt, *Pisma filozoficzne i społeczne*. Wybrał i notami opatrzył Paweł Hertz, Warszawa 1999.
- Lehr-Spławiński Tadeusz, *Od piętnastu wieków. Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961.
- Lehr-Spławiński Tadeusz, *Szkic dziejów języka prasłowiańskiego*, [w:] *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, t. 3, Kraków 1958.
- Łowmiański Henryk, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979.
- Malia Martin, *L'Occident et l'enigme russe. Du Cavalier de bronze au mausolée de Lenine* (oryginał amerykański 1999, przekład francuski 2003).
- Mann Tomasz, *Niemcy i naród niemiecki* (1945), [w:] *Po upadku Trzeciej Rzeszy. Niemieccy intelektualści a tradycja narodowa*. Wybrali i wstępem opatrzyli: Jerzy W. Borejsza, Stefan H. Kaszyński, Warszawa 1981.

- Mańkowski Tadeusz, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa 1946.
- Mazurkiewicz Roman, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogurodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2002, wyd. II poprawione.
- Miłosz Czesław, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992.
- Miniat Michał, *Wierność i klątwa. Losy misji Konstantyna i Metodego*, Warszawa 1971.
- Padalica Tadeusz [Zenon Fiszl], *Opowiadania i krajobrazy. Szkice z wędrówek po Ukrainie*, t. II, Wilno 1856.
- Parrington Vernon Louis, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce. 1800-1860*. Przełożył Henryk Krzeczowski, Warszawa 1970 (*Main Currents in American Thought. The Romantic Revolution in America. 1800-1860*).
- Pogonowska Ewa, *Dzikię biesy. Wizja Rosji sowieckiej w antybolszewickiej poezji polskiej lat 1917-1932*, Lublin 2002.
- Pol Wincenty, *Wybór poezji*. Wyboru dokonała i wstępem poprzedziła Maria Janion, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963.
- Polański Roman, *Roman*. Przełożyli Kalina i Piotr Szymanowscy, Warszawa 1989 (*Roman by Polanski*, 1984).
- Potkański Karol, *Konstantyn i Metodyusz*, „Przegląd Powszechny” 1905.
- Przebinda Grzegorz, *„Orientale lumen” Papieża z Polski*, [w:] jego książce *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003.
- Rechowicz Marian ks., *Sprawa obrządku cyrylo-metodiańskiego w Polsce. Przegląd dyskusji*, w pracy zbiorowej *Pastori et magistro... dla uczczenia jubileuszu P. Kalwy*, Lublin 1966.
- Ryklin Michał, *Rosyjski szibbole*, „Kafka. Kwartalnik środkowoeuropejski”, 2003, nr 11.
- Said Edward W., *Orientalizm*. Przełożył Witold Kalinowski, Warszawa 1991 (*Orientalism*, 1978).
- Sienkiewicz Henryk, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1950.
- Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*. Pod redakcją Andrzeja Borowskiego, Kraków 2001.
- Sofsky Wolfgang, *Traktat o przemocy*. Tłumaczył Marek Adamski, Wrocław 1999 (*Traktat über die Gewalt*, Fischer Verlag 1996).
- Szczepanowski Stanisław, *Idea polska. Wybór pism*. Wybrał i przedmową poprzedził Stanisław Borzym, Warszawa 1987.
- Stender-Petersen Adolf, *Die cyrillo-methodianische Tradition bei den Polen*, w pracy zbiorowej: *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 863-1963*. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegeben von M.Hellmann, R. Olesch, B. Stasiewski, F. Zagiba, Köln Graz, 1964.
- Sulimirski Tadeusz, *Sarmaci*. Przełożyli z angielskiego Agnieszka i Tadeusz Baranowscy, Warszawa 1979 (*The Sarmatians*, 1970. Tekst polski przejrzany i uzupełniony przez autora).
- Szabó László Cs., *Trzy siostry. Europa Środkowa w chrześcijańskim średniowieczu*. Tłumaczyła Ewa Miszewska-Michalewicz, „Więź” 1989, nr 11-12 (oryginał ukazał się w roku 1985).
- Tazbir Janusz, *Przedmurze jako miejsce Polski w Europie*, [w:] jego książce *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971.
- Thompson Ewa M., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Przekład Anny Sierszulskiej, Kraków 2000 (*Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*, London 2000).
- Umiński Józef ks., *Obrządek słowiański w Polsce IX-X wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 1953, 1954, z. 4.
- Urbańczyk Stanisław, *„Bogurodzica”. Problemy czasu powstania i tła kulturalnego*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 1.

- Walicki Andrzej, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.
- Walicki Andrzej, *Wschodnie płuco*. Rozmowa z..., „Gazeta Wyborcza” 20-21 IX 2003.
- Wańkiewicz Melchior, *Było to dawno*. Wybór, układ i opracowanie tekstów: Tomasz Jodelka-Burzecki, Warszawa 1981.
- Wilson Andrew, *Ukraińcy*, Przełożył Marek Urbański, Warszawa 2002 (*The Ukrainians. Unexpected Nation*, 2000).
- Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Narkotyki. Niemyte dusze*. Wstępem poprzedziła i opracowała Anna Micińska, Warszawa 1975.
- Zorian Dołęga Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*. Opracował i wstępem opatrzył J. Maślanka, Warszawa 1967.